



**LAS RELACIONES ESTADO-IGLESIA EN COLOMBIA A
MEDIADOS DEL SIGLO XIX**

José David Cortés Guerrero

T E S I S

en conformidad con los requisitos establecidos
para optar por el grado de

DOCTOR EN HISTORIA

Director de tesis: Dr. Guillermo Palacios y Olivares

México, D.F., agosto 2008

0. CAPÍTULO INTRODUCTORIO

El período de anticlericalismo militante está definitivamente cerrado para el Partido Liberal, y exhiben corta visión, quienes para apoyar este régimen político - la Regeneración - o abstenerse de combatirlo, aducen como razón el temor a que renazca la llamada *era de las persecuciones*, que acaso no fue en realidad sino el *período de la lucha*. El libre pensamiento de algunos liberales, nada tiene hoy de agresivo contra la Iglesia y sus Ministros.¹

No hemos sido perseguidores del clero católico. Hemos sido, sí, partidarios de la tolerancia religiosa, siempre que no haya prácticas contrarias a la moral cristiana y a las costumbres.²

Una de las causas de la intransigencia clerical es la intransigencia fanática con que, gratuitamente, nos atacaron desde el principio los liberales colombianos. *Si la Historia no miente, fueron ellos los agresores, y según la intransigencia del ataque, ha tenido que ser la intransigencia de la defensa.*³

Los epígrafes anteriores encierran el objeto de estudio. La historiografía tradicional colombiana da por supuestas algunas verdades sobre el período ca.1849 – ca.1880 en cuanto al papel desempeñado por la institución eclesiástica⁴ básicamente en su relación con el Estado, los partidos políticos recién creados y la sociedad. Estas interpretaciones se basan en las posiciones tomadas por diversos actores en el período en cuestión. Así, para algunos, los considerados liberales, fue una época de lucha - como lo menciona Uribe Uribe -. Para otros, proclamados conservadores y la misma institución eclesiástica, fue una etapa llena de persecuciones. Estas posiciones están enmarcadas en cierto partidismo que caracteriza, tanto a la historia colombiana, como a las interpretaciones sobre la misma. Pretendemos en este

¹ Carta de Rafael Uribe Uribe al arzobispo de Bogotá, Bernardo Herrera Restrepo, publicada en *El Autonomista* - periódico de Uribe Uribe -, No.38, 4 noviembre 1898. Cursivas y negrilla mías.

² *El Liberal* [Tunja] No.3, 14 de mayo de 1897: 9-10. Cursivas y negrilla mías.

³ Cayo Leonidas Peñuela, *Libertad y liberalismo* (Bogotá: La Luz, 1912) 23. Peñuela, sacerdote boyacense nacido y muerto en Soatá, Boyacá, (1864-1946). Cursivas y negrilla mías

⁴ Así, *Institución eclesiástica* es la responsable del apostolado y la misión, encargada de administrar lo sagrado: encabezada por el Pontífice, pasando por el colegio de obispos, los presbíteros y las autoridades de las comunidades religiosas, los cuales conforman la *Jerarquía eclesiástica. Iglesia católica*, o simplemente *Iglesia*, se refiere a la comunidad de creyentes católicos, pero también incluida la Institución eclesiástica con su Jerarquía. *Laicado*, o *laico*, hace alusión a los adherentes al credo católico que no hacen parte del clero ni de su Jerarquía. Para mayor especificidad de estos términos cfr. Manuel Teruel Gregorio, *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia* (Barcelona: Crítica, 1993); P. R. Santidrián, *Diccionario de las religiones* (Madrid: Alianza, 1994); Ana María Bidegain, “La pluralidad religiosa en Colombia”, *Arte y cultura democrática* (Bogotá: Instituto para el desarrollo de la democracia Luis Carlos Galán, 1994).

trabajo desprendernos de las interpretaciones y visiones tradicionales, para profundizar sobre las diversas formas cómo fueron vistas las relaciones de la institución eclesiástica con el Estado, con los partidos políticos y con la sociedad, en pleno proceso de modernización política y económica, como ha sido calificado por muchos historiadores el período liberal de mediados del siglo XIX.

Por ejemplo, los epígrafes que tomamos, emitidos durante la Regeneración⁵ (c.1880-c.1904), - período políticamente conservador y que sucedió al que deseamos estudiar -, hacen referencia a la época de predominio liberal, la cual ha sido mostrada en la historiografía colombiana, bajo algunas ópticas, entre ellas la de la institución eclesiástica, como una etapa de persecución religiosa, donde el clero - tanto secular como regular - y comunidades religiosas, se vieron afectados en sus intereses económicos, políticos y sociales. Múltiples fueron las medidas tomadas por gobernantes liberales, - esencialmente, José Hilario López⁶, José María Obando⁷ y Tomás Cipriano de Mosquera⁸ - que dan indicios para pensar que fue realmente una época difícil para los administradores de lo sagrado⁹.

⁵ Proceso político conservador, católico e hispanizante, que se presentó como reacción al proceso político liberal y radical de mediados del siglo XIX. La Regeneración se puede ubicar temporalmente entre 1880 y 1904, aunque los conservadores gobernaron el país hasta 1930.

Sobre la Regeneración cfr. Fernando Guillén Martínez, *La Regeneración. Primer frente nacional* (Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1986); Margarita Garrido, *La Regeneración y la cuestión estatal nacional en Colombia* (Bogotá: Banco de la República, 1986).

⁶ José Hilario López Valdés, Militar y político caucano (Popayán, 18 de febrero de 1798 – Campoalegre, Huila, 27 de noviembre de 1869). Fue presidente de la Nueva Granada entre 1849 y 1853. Además, fue el primer presidente liberal del país. Participó como integrante de las guerrillas patriotas en la Independencia del país. Cfr. Abel Cruz Santos, *José Hilario López o el soldado civil* (Bogotá: Nelly, 1970).

⁷ José María Obando del Campo, militar y político caucano (Corinto, 8 de agosto de 1795 – El Rosal, Cundinamarca, 29 de abril de 1861). Fue presidente de la Nueva Granada entre 1853 y 1854 cuando fue derrocado por el golpe militar comandado por José María Melo. Entre 1819 y 1822 defendió la causa española pero decidió, en ese año, enlistarse en el ejército independentista. Cfr. Horacio Rodríguez Plata, *José María Obando íntimo* (Bogotá: Editorial Sucre, 1958); Francisco Zuluaga, *José María Obando. De soldado realista a caudillo republicano* (Bogotá: Banco Popular, 1985).

⁸ Tomás Cipriano de Mosquera, militar y político caucano (Popayán, 26 de septiembre de 1798 – Puracé, 7 de octubre de 1878). Fue cuatro veces presidente del país (1845-1849, 1861-1863, 1863-1864, 1866-1867). Perteneciente a una familia prestigiosa cuyos integrantes ocuparon cargos públicos, burocráticos y eclesiásticos importantes. Cfr. Mario Perico Ramírez, *Yo, Tomás Cipriano de Mosquera* (Tunja: UPTC, 1969); Joaquín Tamayo, *Don Tomás Cipriano de Mosquera (1798-1878)* (Bogotá: Cromos, 1936).

⁹ “Lo sagrado pertenece como una propiedad estable o efímera de ciertas cosas (los instrumentos del culto), a ciertos seres (el rey, el sacerdote), a ciertos lugares (el templo, la iglesia, el sagrario), a determinados tiempos (el domingo, el día de Pascua, el de Navidad, etc.)”. Cfr. Roger Caillois. *El hombre y lo sagrado*, 2ª reimpresión (México: FCE, 1996) 12.

Sin embargo, esos supuestos o premisas, dadas por hecho, no han sido profundizados en investigaciones históricas. Algunos estudios sobre la Regeneración, por ejemplo, parten de la base de que el período previo se caracterizó por esa persecución y que por lo tanto la Iglesia, como institución, actuó en su defensa construyendo, durante la Regeneración, el llamado régimen de cristiandad¹⁰, donde reafirmó su poder social, político y económico, promoviendo con su discurso la implementación de un modelo que favoreció a un pequeño grupo social. Por el contrario, otras posiciones, de corte liberal, muestran ese período como el inicio de la modernización en el país, con el ideal de la construcción de un Estado moderno de características liberales, descartando la idea que de él se tiene como una etapa de persecuciones¹¹. Lo anterior invita a indagar sobre las múltiples visiones acerca de las relaciones de la institución eclesiástica esencialmente con el Estado.

0.1 Definición del problema

Pretendemos con la tesis detallar cómo a partir de las diversas reformas¹² que se propusieron, en el período que comprende 1849 a 1867, y que potencialmente modificarían y afectarían tanto a la institución eclesiástica como las relaciones de ésta con el Estado, los partidos políticos como actores sociales, y la sociedad colombiana en general, teniendo en cuenta que en cada uno de estos estamentos encontramos sujetos con múltiples visiones sobre lo

¹⁰ La cristiandad, según Pablo Richard, es una “forma determinada de relación entre la Iglesia y la sociedad civil, relación cuya mediación fundamental es el Estado. En un régimen de cristiandad la Iglesia procura asegurar su presencia y expandir su poder en la sociedad utilizando antes de todo la mediación del Estado”. La sociedad puede ser tomada en dos sentidos: el sentido lato, que cobija a la sociedad en conjunto, y, el sentido restrictivo, que se refiere únicamente a las estructuras que cumplen una función de consenso, o aquéllas a través de las cuales las clases dominantes ejercen su hegemonía en una determinada nación. En este orden de ideas, Ana María Bidegain indica que la cristiandad, como modelo específico de inserción de la Iglesia en la totalidad social, utiliza como mediación el poder social y político dominante. Cfr. Pablo Richard, *Morte das cristiandades e nascimento da Igreja. Análise histórica e interpretação teológica da Igreja na América Latina*, 2ª ed. (Sao Paulo: Paulinas, 1994) 10; y, Ana María Bidegain, “El debate religioso en torno al establecimiento de la Constitución de 1886”, *Texto y contexto*, Universidad de Los Andes, Bogotá, No.10 (enero-abril, 1987): 168.

¹¹ La historiografía colombiana de corte liberal, y la Nueva Historia, ha seguido la tendencia mencionada de afirmar que fue el liberalismo, más que como un conjunto de ideas, como colectividad política, el encargado de enfilear el país a la modernización y a la modernidad. Esta tendencia puede observarse en: Gerardo Molina, *Las ideas liberales en Colombia. Tomo I, 1849-1914*, (Bogotá: Tercer Mundo, 1979).

¹² Las principales reformas y tensiones que afectaron las relaciones entre el Estado y la Iglesia fueron: entre 1849 y 1853, la supresión del derecho de estola, el desafuero eclesiástico, la reducción y posterior supresión del diezmo, la elección de los curas párrocos por los cabildos municipales, el matrimonio civil, el divorcio, la separación Estado-Iglesia, la libertad de cultos, la expulsión de los jesuitas y del arzobispo Mosquera; entre 1861 y 1863, la separación Estado-Iglesia, la expulsión del arzobispo Herrán y de varios obispos, la supresión de comunidades religiosas, la tución de cultos, la desamortización de bienes eclesiásticos, el debate entre el presidente Mosquera y Pío IX; en 1870, el Decreto Orgánico de Instrucción Pública que eliminó la enseñanza religiosa de las escuelas.

acontecido en ese período, se construyeron, reconstruyeron y configuraron diversas formas de ver el mundo.

De esta forma al estudiar las visiones sobre el mundo construidas por quienes proponían las reformas, por aquellos que se veían afectados por las mismas y por los publicistas y polemistas de la época para ver cómo se configuraban las relaciones Estado-Iglesia a mediados del siglo XIX en Colombia podemos ver y comprender cómo todos ellos entendían las relaciones Estado-Iglesia y cómo entendían el papel que debía desempeñar la institución eclesiástica en la sociedad y en sus relaciones con otros actores sociales. Por ejemplo, en medio del reformismo liberal enmarcado por las ideas de civilización y progreso, los liberales, genéricamente hablando, construyeron la imagen de que la Nueva Granada debía ser una sociedad igualmente civilizada y moderna, configurándose esos liberales como los portaestandartes de la civilización. Ellos veían a quienes se oponían a las reformas como retrógrados e intransigentes. Por su parte, quienes se oponían de una u otra forma a las reformas consideraron que quienes las proponían estaban subvirtiendo el orden, designándolos como herejes y bárbaros, entre otros muchos calificativos.

Lo anterior significa un trabajo de distanciamiento, o por lo menos de cuestionamiento, de los esquemas explicativos y las afirmaciones dadas como verdades en la historiografía colombiana, tanto sobre el período mismo, como sobre la temática propuesta, para profundizar en los procesos históricos presentados alrededor de las relaciones sugeridas. Es decir, debe evitarse caer en las explicaciones que conducen a mostrar que el período fue la persecución liberal contra la institución eclesiástica defendida por los conservadores, o, mostrar a los liberales como los modernizadores progresistas en contravía de la institución eclesiástica y los conservadores, retardatarios y retrógrados¹³. Las explicaciones con tendencias partidistas

¹³ Esta tendencia liberal de la historiografía ha repercutido en las formas como se interpreta la historia colombiana. Se sobredimensionó lo que habían realizado los liberales, y a la vez, se responsabilizó a lo conservador del atraso que vivía el país. Gonzalo Sánchez afirma, refiriéndose al trabajo de los historiadores colombianos desde los años setenta del siglo XX, que ellos habían privilegiado “las fuerzas dinamizadoras de la sociedad (grupos, movimientos sociales, formas de resistencia a la dominación) pero se ha descuidado el análisis de las resistencias al cambio, de las inercias, de las instituciones, de las fuerzas de conservación (partidos tradicionales, Iglesia, familia) o de aquéllas en las cuales los cambios son más lentos”. Gonzalo Sánchez, “Diez paradojas y encrucijadas de la investigación histórica en Colombia”, *Historia Crítica*, Universidad de Los Andes, Bogotá, No.8 (julio-diciembre, 1993): 78.

deben ser tomadas con cautela, para profundizar en los matices que hacen ricas y fructíferas las interpretaciones históricas¹⁴.

Debemos anotar que a pesar de la existencia de obras generales que aluden a las relaciones Estado-Iglesia, escritas hasta la década de 1980, y de las cuales nos ocuparemos en el balance en este mismo capítulo, es importante hacer, nuevamente, una visión panorámica sobre esas relaciones pero involucrando los avances que sobre la materia se han efectuado en los más recientes años, lo cual nos ayudará a reforzar, o desvirtuar en algunos casos, los supuestos sobre los cuales se realizaron aquellas obras generales. Muchos de esos supuestos fueron aceptados por los investigadores sociales y asimilados en sus obras específicas sin mayores cuestionamientos, con lo cual estas obras, escritas para regiones y períodos muy concretos, partieron de algunas bases endebles y cuestionables. Por ejemplo, es común afirmar que los liberales decimonónicos fueron anticlericales, pero al revisar detalladamente las fuentes, algunas de ellas muy recurridas, observamos que tal “anticlericalismo” obedeció más a las interpretaciones que los historiadores han hecho sobre los procesos históricos que a la realidad de esos procesos. Y así podríamos citar otros ejemplos. También queremos mostrar que las mencionadas relaciones se ubican en contextos nacionales e internacionales que les dan sentido.

En cuanto al anticlericalismo, concepto que será recurrente en la tesis, coincidimos con Roberto Blancarte al afirmar que no es sinónimo de indiferencia religiosa. Así, René Remond ha indicado que el anticlericalismo no es carencia de creencias religiosas, por el

¹⁴ “Los análisis históricos de los procesos económico – políticos en el siglo XIX tienen un punto común de corte: llegan hasta la Independencia y reaparecen en el Medio Siglo (1850), dejando en la mayor oscuridad treinta años de la vida del país que son cruciales para entender el sentido, la dirección y el carácter de las reformas de mitad del siglo y los fenómenos que acompañaron la gestación de un Estado propio y distinto así como la formación de un espacio centralizado y unitario para el ejercicio del poder.

El abandono, por decir lo menos, de un período histórico tan importante, no sólo para la justa apreciación de lo que fue la centuria decimonónica sino también para entender en su real dimensión procesos del presente, se debe en parte a la conservación acrítica de una tradición historiográfica que hunde sus raíces en los primeros analistas de los sucesos socioeconómicos colombianos, para quienes la República empieza en el Medio Siglo, pues consideraban que es una coyuntura cuando el pasado colonial queda enterrado y se inician las verdaderas transformaciones políticas, económicas y sociales sobre las cuales se regirá el país hasta el final del siglo”. Cfr. María Teresa Uribe y Jesús María Álvarez, *Podere y regiones: problemas en la constitución de la nación colombiana, 1810-1850* (Medellín: Universidad de Antioquia, 1987) 11-12.

contrario, puede ser entendido como un esfuerzo de “renovación o purificación” dentro de la Iglesia¹⁵:

El anticlericalismo específico no es tampoco irreligión militante: sea lo que sea que piense en su fuero interno del hecho religioso, el anticlerical se defiende de querer combatirlo o suprimirlo; pretende solamente contener o reducir la influencia de la religión a límites conformes a la idea que él se hace de la distinción de esferas y de la independencia de la sociedad civil. Está todavía más lejano de confundirse con la indiferencia religiosa, ya señalada en 1817 por Lamennais y que todas las Iglesias denuncian hoy como el peligro mayor; nada les es más contrario que el apego religioso. El anticlericalismo, lejos de desinteresarse en la religión, no piensa más que en ella [...] El anticlericalismo no es tampoco el anticristianismo ni anticatolicismo, aunque frecuentemente ha sido obligado a contraponer el cristianismo de la Reforma con el cual la democracia, la ciencia o la libertad de conciencia podían coexistir sin problema, con un catolicismo romano cuya propensión al clericalismo era irrefrenable. Sinceridad o astucia táctica, el anticlericalismo ha siempre pretendido despojar al cristianismo, puede ser que incluso al catolicismo, de las falsificaciones que lo desfiguran, para restituirlo a su pureza original, enorgulleciéndose de servirlo, y hacer esto mejor que el clericalismo¹⁶.

El período señalado para estudiar está marcado por lo que Óscar Beozzo¹⁷ denominó *el tiempo de la intransigencia*, donde no quedó espacio para que compartieran los que al mismo tiempo querían ser liberales y católicos. O se era uno o lo otro, pero no ambos. Esto significaría la derrota del catolicismo liberal y la entronización del catolicismo intransigente. Este fenómeno permeó la cultura Occidental latina desde Italia y también afectó a Colombia, sobre todo desde 1880 y en la Regeneración.

A lo largo del período seleccionado para la investigación encontramos que subyacían a la discusión sobre las relaciones Estado-Iglesia tres posiciones: la defensa del patronato, pero ahora republicano; la separación de las potestades; y, en el fondo, el deseo de muchos políticos de acordar dichas relaciones por medio de un concordato. En la época colonial la Nueva Granada, igual que las demás colonias españolas en América, se regía por el derecho de patronato, consistente en una serie de privilegios que la institución eclesiástica concedía a los fundadores de un lugar sagrado y a sus sucesores. Así, dicha institución quedaba vinculada tanto al papado como a la monarquía. El derecho de patronato permitía a los

¹⁵ Roberto Blancarte, “Laicidad y laicismo”, Roberto Blancarte editor, *Laicidad y secularización en el mundo contemporáneo* (México: El Colegio de México, 2007).

¹⁶ René Rémond, *L'anticlericalisme en France. De 1815 à nos jours* (París: Éditions Complexe, 1992), citado por Blancarte, “Laicidad y laicismo”...

¹⁷ Óscar Beozzo, “La Iglesia frente a los Estados liberales (1880-1930)”, Enrique Dussel, editor, *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe* (San José: DEI, 1995).

reyes proponer a Roma a los eclesiásticos que debían ocupar altos cargos. De igual forma autorizaban la vigencia de las bulas y otros documentos papales por medio del *exequator*. Sólo el rey podía autorizar la erección de iglesias, capillas y conventos¹⁸. Una vez consolidada la Independencia de la Nueva Granada, las autoridades eclesiásticas de Bogotá le solicitaron al vicepresidente, Francisco de Paula Santander, que definiera a qué autoridad le correspondía el derecho del patronato. Algunos clérigos afirmaron que debía solicitársele a la Santa Sede el patronato a la república, otros como Juan Nepomuceno Azuero, indicaron que correspondía a la república el derecho de nominación de los ministros eclesiásticos. En el Congreso de Cúcuta de 1821 se autorizó al ejecutivo para que convocando a los apoderados de las sillas episcopales se hiciera un arreglo provisional y para que enviara comisionados ante el Papa, quienes negociarían un concordato. Mientras ello ocurría el gobierno de Colombia se declaró sucesor del de España en cuanto al patronato. La legislatura de 1824 expidió una ley, el 28 de julio, que en su artículo primero decía que “La República de Colombia debe continuar en el ejercicio del derecho de patronato que los Reyes de España tuvieron en las iglesias metropolitanas, catedrales y parroquiales de esta parte de América”. En esencia, la ley recogía todo lo que el gobierno español había hecho en materia religiosa por delegación papal o por habersele atribuido él mismo¹⁹. El derecho de patronato sería ejercido por el Ejecutivo, el legislativo o por los intendentes y los gobernadores²⁰. No obstante, el gobierno no pudo nombrar obispos en las diócesis vacantes sin la autorización expresa del Papa. Luego de largas gestiones diplomáticas, León XII preconizó como obispos a los nominados por el gobierno, siendo elegido nuevo arzobispo de Bogotá Fernando Caicedo y Flórez, y nuevos obispos de Santa Marta y Antioquia, José María Estévez y Mariano Garnica, respectivamente. Esta decisión papal fue vista por el gobierno como una aceptación tácita del derecho de patronato²¹. Así, el gobierno del nuevo país ejerció el patronato hasta la separación de las potestades en 1853.

¹⁸ Sobre el patronato cfr. Lloyd Mecham, *Church and State in Latin America: A History of Politico-Ecclesiastical Relations* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1966) 3-37.

¹⁹ Cavelier, pp.102-111.

²⁰ Sobre la ley del 28 de julio de 1824 cfr. www.lablaa.org/blaavirtual/historia/igesc/igesc2aa.htm

²¹ Cfr. Russ Tobias Davidson, *The Patronato in Colombia, 1800-1853: Reform and Anti-reform in the Archdiocese of Santa Fe de Bogota* (Tesis de Doctorado en Historia) (Nashville: Vanderbilt University, 1978) 83-118.

Desde el comienzo de la vida republicana algunos sectores deseaban el concordato como mecanismo para resolver el problema de las relaciones Estado-Iglesia. El concordato es un acuerdo o tratado entre el Papa y un soberano temporal, con el objetivo de fijar las relaciones entre el Estado y la Iglesia en el país en cuestión²². Pero en Colombia debió esperarse hasta 1887 para llegar a un acuerdo de este tipo, lo cual no significó que no se intentara alguna solución antes de ese año para disminuir las fuertes medidas contra la institución eclesiástica. Ejemplo de ello fue el acuerdo firmado, en el gobierno del liberal independiente Julián Trujillo (1878-1880), por Sergio Camargo, agente confidencial de Colombia ante la Santa Sede, y el cardenal Lorenzo Nina, secretario de Estado del Vaticano, en el cual se comprometían a restablecer las relaciones y a evitar futuros inconvenientes entre Colombia y la Iglesia católica. Además, el gobierno colombiano se comprometía a derogar la tuición de cultos a indemnizar a la Iglesia por la desamortización, a levantar el destierro de obispos y a indultar a sacerdotes que hubiesen sido condenados. Sin embargo, este acuerdo no fue ratificado por el Congreso de 1881, pues el ahora presidente, Rafael Núñez, se oponía a él. A la postre, seis años más tarde, y en su tercer período de Gobierno, sería el propio Núñez quien daría el aval para la firma del concordato, el cual se acomodaba perfectamente a la nueva Constitución Política de 1886, regeneradora y centralista. En el artículo primero del concordato se reconoció a la religión católica como la de Colombia, indicando que las autoridades públicas la reconocerían como elemento esencial del orden social²³. Así, se llegaba a lo que desde un comienzo se buscó, un tratado que beneficiara a la Iglesia católica y dejara satisfechos a la mayoría de los políticos y publicistas colombianos, católicos todos ellos.

Es necesario anotar que las discusiones que se presentaron en Colombia en la segunda mitad del siglo XIX sobre las relaciones Estado-Iglesia no eran nuevas ni para la época en cuestión ni para el país en específico²⁴. En la Independencia observamos la necesidad de solucionar el asunto de las relaciones a partir de la experiencia que se tenía, es decir, la

²² Cfr. "Concordato", Edgar Royston Pike, *Diccionario de religiones*, 2ª ed (México: FCE, 2005) 110-111.

²³ Sobre el concordato de 1887 cfr. Fernán González, S.J., "El concordato de 1887. Los antecedentes, las negociaciones y el contenido del Tratado con la Santa Sede", *Revista Credencial Historia*, No.41 (mayo, 1993).

²⁴ Tratados y acuerdos entre la Santa Sede y varios estados pueden verse en José Luis Santos Díez y Carlos Corral Salvador, *Acuerdos entre la Santa Sede y los Estados: versión española de los textos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006).

continuación o no del patronato, el cual contaba con una historia de por lo menos trescientos años. De esta forma, las discusiones por esas relaciones constituyen una estructura de larga duración que tampoco concluye con la firma del Concordato en 1887. Después de ese año se presentaron conflictos cada vez que la administración política de turno buscó hacerle modificaciones a ese tratado como pasó en los años 1936, 1942 y 1973, e incluso, la redacción de la nueva Constitución Política en 1991²⁵. De igual manera, después de 1887 las discusiones internas en Colombia sobre las relaciones Estado-Iglesia siguieron siendo ubicadas en el contexto internacional, como si el país hiciera parte de un entramado más complejo. Así, abordamos en esta investigación una parte del problema buscando contribuir en la interpretación más global y compleja.

0.2 La cronología

Advertimos que la cronología seleccionada, inicialmente, intenta obedecer a la estructura temporal tradicional de la historia política colombiana. El período elegido, ca.1849 – ca.1867, se caracterizó, para nuestra temática, por aspectos como la creación de los partidos políticos tradicionales, liberal y conservador, 1848 y 1849 respectivamente, donde en sus programas tenía cada uno una posición sobre la relación que debía establecer el Estado, y ellos mismos, con la institución eclesiástica. El período, no obstante, no es homogéneo. Desde finales de la década de 1840 hasta mediados de la siguiente, observamos una primera oleada reformista liberal. Desde mediados de la década de 1850 hasta 1861 vemos un interregno conservador que se caracterizó, entre otras razones, por intentar matizar o revertir las reformas liberales. Por último, encontramos el período de 1863 hasta 1867, de radicalismo donde el país reforzó el federalismo y optó por medidas liberales radicales, expresadas en la Constitución de 1863.

²⁵ Cfr. Gabriel de Ibarra, *La religión católica en el concordato de Colombia* (Assisi: Tipografía Metastasio di L. Vignati, 1939); *Concordato y teocracia* (Medellín: drama, 1965); Gonzalo Castillo Cárdenas, *The Colombian Concordat: in the light of recent trends in catholic thought concerning church-state relations and religious liberty* (Cuernavaca: CIC, 1968); José Joaquín Caicedo Perdomo, “La reforma concordataria de 1942 y sus proyecciones en el Concordato de 1973”. *Revista Credencial Historia*, No.41 (mayo, 1993): 10-14; Pedro Pablo Camargo de la Torre, *El régimen concordatario colombiano* (Bogotá: Sociedad Colombiana de Abogados, 1974); Pedro Pablo Camargo de la Torre, *El Estado laico en Colombia: fin del concordato con la Santa Sede* (Bogotá: Librería Jurídica Wilches, 1995); Carlos Felipe Castrillón, *El concordato y la constitución de 1991: historia de una transgresión del derecho* (Bogotá: San Pablo, 1995).

En 1849 asume la presidencia José Hilario López, primer presidente liberal. Desde ese momento comenzaron a ponerse en marcha algunas medidas que mostraban que las posiciones del Estado con la institución eclesiástica iban a ser bastante controvertidas: la separación de poderes; la educación laica; el matrimonio civil; el divorcio civil del matrimonio católico; la desamortización de bienes de manos muertas; la tuición de cultos; la expulsión de arzobispos, obispos, sacerdotes, comunidades religiosas; la exclaustación de religiosas de clausura, entre otras. Pero, ¿por qué pasaron estas cosas? ¿Qué tipo de relaciones tenía la institución eclesiástica con actores como los partidos políticos y el Estado para que sucedieran estas cosas? ¿Qué actitudes, y sobre todo, qué visiones del mundo tenían y construyeron los diversos actores estudiados, ante los nuevos procesos que afectaron a la institución eclesiástica? Son algunas preguntas a resolver en la investigación, sobre todo porque sus respuestas nos permitirán acercarnos a una explicación más compleja de los procesos históricos, evitando reducirlos a la formalidad, la normatividad y la legislación en la cual han estado. Además, porque nos permite conocer las posiciones de otros actores que no participaban directamente en las determinaciones que afectaban a las relaciones entre el Estado y la Iglesia, es decir, el gobierno y la institución eclesiástica. Responder esas preguntas nos permitirá conocer qué pensaban y qué opinaban otros actores como los integrantes de los partidos políticos o los publicistas, entre otros, sobre las citadas relaciones y cómo ellas contribuían a configurar las explicaciones que cada uno de ellos tenía sobre el mundo que vivían.

Debemos anotar que la cronología que hemos seleccionado coincide, en buena medida, con el pontificado de Pío IX (1846-1878), lo que de diversas formas marcó el desarrollo de las relaciones entre Estado e Iglesia en Colombia, pues a medida que la Iglesia católica se fortaleció alrededor de la figura del pontífice, ello fue incidiendo en la institución eclesiástica en el país.

0.3 Los actores

Hablamos de que mediados del siglo XIX se caracterizó, en la Nueva Granada, por reformas encaminadas a la transformación de las estructuras coloniales aún vigentes y que no habían

desaparecido con la Independencia y en los primeros años de vida republicana. Algunas de esas reformas afectaban o buscaban afectar a la institución eclesiástica y a la relación de ésta con el Estado. Sobre esta base determinaremos los actores que entraron en disputa y discusión alrededor de las mencionadas reformas. Debe anotarse que esos actores no están perfectamente delimitados, pues en una sociedad en camino de complejización ellos podían desempeñar diversos roles. Por ejemplo, un político integrante de alguno de los dos partidos perfectamente podía fungir como publicista empleando la prensa como medio de difusión de sus ideas.

Los **nacientes partidos políticos** conformados por individuos de dos generaciones, la independentista y la de aquellos que nacieron durante o después de la guerra de Independencia y cuyo accionar y auge se observa en los años que estudiamos. Ambas generaciones estaban compuestas por personajes con distintos talentos ideológicos. Eran comerciantes, terratenientes, intelectuales, políticos y militares – cuando les tocaba -. Estaban dispuestos a debatir sobre todos y cada uno de los asuntos que consideraban pertinentes para la sociedad neogranadina²⁶. Un ejemplo de las diferencias generacionales en los partidos políticos puede verse en las fracciones draconiana y gólgota del Partido Liberal. La primera de ellas conformada esencialmente por militares independentistas con tendencias liberales moderadas mientras que la segunda, más afín al radicalismo, estaba compuesta mayoritariamente por jóvenes que comenzaban a despuntar en la política más influenciados por lo que estaba pasando en Europa en cuanto al desarrollo del liberalismo²⁷.

El liberalismo colombiano no era ideológicamente puro. Era el resultado de una mezcla de diversas fuentes filosóficas. Entre ellas el romanticismo político, el socialismo utópico y el liberalismo francés²⁸. Con el tiempo fue evolucionando, tanto así que en la segunda mitad del siglo XIX se transformó en una versión afrancesada, anticlerical, popular y estatista,

²⁶ Una historia de las ideas políticas colombianas en su evolución a lo largo del siglo XIX y en la forma cómo ellas se manifestaron puede verse en la obra clásica de Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. 3ª ed. (Bogotá: Temis, 1984).

²⁷ Sobre este tópico puede verse Germán Colmenares, *Partidos políticos y clases sociales*. 3ª ed. (Bogotá: Tercer Mundo, Universidad del Valle, Banco de la República, Colciencias, 1997). (La edición original es de 1968); Roberto Echeverría Rodríguez, *Los gólgotas: episodios de la vida política colombiana* (Bogotá: Editorial Mejoras, 1944).

²⁸ Javier Ocampo López, *Qué es el liberalismo colombiano* (Bogotá: Plaza y Janés, 1990).

interesada en conciliar, aunque fuese sólo discursivamente, los derechos individuales con las políticas sociales. Otra vertiente, de corte inglés, promovió las libertades religiosa y económica y un gobierno muy restringido por la ley²⁹. Leían, o por lo menos citaban a Louis Blanc, Fourier, Saint Simon, Prouhom y Condorcet, así como Alfonso de Lamartine, Eugenio Sué, Esquiroz, Alejandro Dumas, Victor Hugo y San Pierre, entre otros³⁰.

A diferencia de su par liberal, el conservatismo colombiano es más homogéneo, ideológicamente hablando. Reproduce el calificativo de conservador que había aparecido en Gran Bretaña en 1832, cuando después de la reforma electoral se consolidó como grupo partidario de la conservación y mantenimiento del orden social y político establecido. En la Nueva Granada, siguiendo la tendencia de Occidente, los representantes del conservatismo promovieron los principios de conservación del orden social, los cuales quedaron plasmados en su programa de 1849³¹. En esencia, defendían el orden, la legalidad, la moral cristiana, la libertad racional, la igualdad legal, la propiedad, la seguridad y la civilización cristiana. Se identificaron con el color azul por ser el tono mariano de la Iglesia católica y el símbolo de la aristocracia y la tradición³².

La institución eclesiástica, compuesta por una jerarquía romanista ubicada en los centros del poder eclesiástico, la arquidiócesis y las diócesis; el clero secular, encargado de las labores parroquiales. Junto a ellos detallamos el clero regular, dispuesto en las comunidades religiosas presentes. Su pensamiento no era homogéneo, aunque la jerarquía estaba fortaleciendo la idea centralista y romanizadora emanada desde el pontificado. El que no sea homogéneo su

²⁹ Cfr. Marco Palacios, *Parábola del liberalismo colombiano* (Bogotá: Norma, 1999) 79 y ss.

³⁰ Sobre los liberales y el liberalismo colombiano de la segunda mitad del siglo XIX se han construido varias visiones, desde la leyenda negra hasta la apologética. Una obra reciente pretende reivindicar a los liberales colombianos decimonónicos mostrándolos como teóricos “porque creían en la fuerza de sus ideas políticas”, románticos “porque soñaban en un país en el que primara la igualdad y la libertad, y dogmáticos “porque defendían con pasión y ahínco lo que pensaban sobre la nación”. Cfr. Lázaro Mejía Arango, *Los radicales. Historia política del radicalismo del siglo XIX* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2007) 15. Creo, no obstante, que el liberalismo colombiano no trascendió lo discursivo para concretarse en acciones que construyeran ese país soñado, el de la igualdad y la libertad.

Una obra en la que se muestra ese desfase entre los discursos y las ejecutorias en la historia colombiana, sobre todo en cuanto a las administraciones liberales es: Eduardo Posada Carbó, *La nación soñada* (Bogotá: Norma, 2006).

³¹ Cfr. *Los programas conservadores de 1849-1949* (Bogotá: Publicaciones del Directorio Conservador, 1952).

³² Javier Ocampo López, *Qué es el conservatismo colombiano* (Bogotá: Plaza y Janés, 1990) 77 y ss.

pensamiento nos permite afirmar que el monolitismo que esa institución nos quiso mostrar no existió, pues en su interior había diversidad de pensamientos que se estaban conformando y delineando. En la institución eclesiástica, más que generaciones, como puede ocurrir con los partidos políticos, encontramos corrientes, aunque es de anotar que la joven jerarquía formada bajo la influencia de Pío IX en los colegios pontificios de Roma, sería clave para entender la romanización y el ultramontanismo que caracterizaría a la institución eclesiástica al final del período que deseamos estudiar. Este período también se caracterizó por las tensiones existentes entre tres corrientes destacadas, la utópica, la liberal y la intransigente o tradicionalista. Con el devenir del tiempo y el fortalecimiento del poder papal con Pío IX, se consolidó la corriente tradicionalista, marcada por la intransigencia, la romanización y el ultramontanismo³³.

La romanización y el ultramontanismo nos muestran que está equivocada la interpretación que afirma que en el siglo XIX la religión organizada fue desplazada de su papel de fuente de identidad y de sentimiento. Por el contrario, uno de los aspectos que podrían caracterizar esa centuria fue el reavivamiento católico impulsado por Pío IX. Según Margaret Anderson ese reavivamiento fue muy lento. En Irlanda se manifestó con la introducción de la respetabilidad y la disciplina de la Iglesia Tridentina. En Silesia y Polonia se observó la renovación de las peregrinaciones. También se observó la renovación del clero con la fundación de nuevas órdenes, muchas de ellas devotas a la vida activa, lo que conllevó el incremento de las vocaciones. Los clérigos de distintos países invocaron la autoridad de Roma en cada debate y en cada nivel. Por ejemplo, los obispos prusianos la invocaron en su disputa con la corona. Los sacerdotes franceses en los conflictos con sus obispos. La romanización fue la respuesta al

³³ La romanización consistió en el proceso por medio del cual la Iglesia católica toda comenzó a moldearse bajo las características de la Iglesia Romana, tanto en dogma como en moral y culto. Con esta unificación se impediría la aparición de iglesias nacionales. En este proceso fue importante la figura de Pío IX.

El ultramontanismo fue el nombre que se le dio a la idea que se tenía en Europa de la Iglesia Católica Romana, más allá de los montes, Los Alpes – de allí lo ultramontano -. Según Riolando Azzi, historiador brasileño, “el ultramontanismo tiene como eje principal de su pensamiento la Iglesia institucional, establecida en los moldes tridentinos y fortalecida en su posición antiliberal durante el siglo XIX. En la perspectiva ultramontana prevalece el concepto de Iglesia Universal, cuya unidad está centralizada en la Sede Romana: se trata, por tanto, de un universalismo comandado por Roma, a partir del cual tienden a ser diluidas las características propias de las Iglesias locales”. Riolando Azzi, *O Estado leigo e o projeto ultramontano. História do pensamento católico no Brasil. IV* (Sao Paulo: Paulus, 1994) 72.

Cfr. Igualmente Juan María Laboa, *Historia de la Iglesia. IV: Época contemporánea* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002); Juan María Laboa, *El integrismo. Un talante limitado y excluyente* (Madrid: Narcea, 1985).

peligro real de las iglesias nacionales. Otra característica del reavivamiento católico fueron las misiones en la medida que el siglo XIX fue un siglo misionero. El catolicismo ultramontano, igual que otros movimientos religiosos internacionales como el protestantismo evangélico, tuvo la premisa que el mundo aún debía ser cristianizado, sobre todo después de la supuesta descristianización pos revolucionaria³⁴. En cuanto a la Iglesia católica en la Nueva Granada, en el período que vamos a estudiar, estaba dividida en varias diócesis y una arquidiócesis³⁵.

En cuanto a **los publicistas e intelectuales** podían o no pertenecer a los partidos políticos. Publicaban de acuerdo con el fragor de los debates, lo cual puede verse en la gran cantidad de periódicos existentes. Ellos asumían la posición de que era una obligación participar en las discusiones como integrantes de la incipiente opinión pública. Son ellos, en esencia, los actores que participaron en las discusiones. Muchos políticos fungieron como publicistas y desde los impresos tomaron partido en las múltiples discusiones que se presentaban, sobre tópicos variados, entre ellos las relaciones Estado-Iglesia. La intervención de los publicistas nos muestra una forma de relación en el espacio público en donde se podía ser visto y oído por otros. Su misión consistía en hacer circular juicios sobre los temas que consideraban de interés para toda la sociedad, con lo que contribuían a la formación de una incipiente y selectiva opinión pública. Así, los publicistas – como ya hemos mencionado, muchos de ellos pertenecientes a los nacientes partidos políticos –, hicieron circular visiones del mundo que contenían sus propios juicios e ideas, y a partir de la fe en el poder de los impresos intentaron desarrollar espacios críticos y de discusión. Aunque dichos espacios estuvieron marcados por

³⁴ Margaret Lavinia Anderson, “The Divisions of the Pope: The Catholic Revival and Europe’s Transition to Democracy”, *The Politics of Religion in an Age of Revival*, Austen Ivereigh, ed. (Londres: Institute of Latin American Studies, 2000) 24-28.

³⁵ Diócesis de Santa Marta creada en 1534; diócesis de Cartagena erigida el mismo año; diócesis de Popayán fundada en 1546; arquidiócesis de Bogotá creada en 1563; diócesis de Antioquia erigida en 1804; diócesis de Nueva Pamplona fundada en 1834; diócesis de Pasto creada en 1859; diócesis de Medellín erigida en 1868; y, diócesis de Tunja creada en 1880³⁵. Durante nuestro período objeto de estudio fueron arzobispos de Bogotá Manuel José Mosquera, Antonio Herrán y Vicente Arbeláez. Fueron obispos de Cartagena, Pedro Antonio Torres, Bernardino Medina y Moreno; fueron obispos de Pamplona, José Jorge Torres y Etans, Bonifacio Toscano, José Luis Niño, y Ignacio Antonio Parra; fueron obispos de Antioquia, Domingo Antonio Riaño, Valerio Antonio Jiménez y Joaquín Guillermo González; fueron obispos de Medellín, Valerio Antonio Jiménez, José Joaquín de Isaza, e Ignacio Montoya; fue el principal obispo de Popayán, Carlos Bermúdez; fueron obispos de Pasto, Juan Manuel García Tejada y Manuel Canuto Restrepo. De igual forma, fueron representantes de la Santa Sede en el país, desde 1835 y en el siguiente orden, monseñor Cayetano Baluffi, monseñor Lorenzo Barili y monseñor Miecislao Ledochowski. Cfr. José Restrepo Posada, *Genealogía episcopal de la jerarquía eclesiástica en los países que formaron la Gran Colombia, 1513-1966* (Bogotá, s.e., 1968).

Para una visión del proceso de conformación de arquidiócesis y diócesis en la América española cfr. Paulino Castañeda Delgado y Juan Marchena Fernández, *La jerarquía de la Iglesia en Indias: El episcopado americano. 1500-1850* (Madrid: MAPFE, 1992).

una fuerte ideologización que contenía y compendiaaba las visiones que del mundo los publicistas tenían.

En la difusión de las ideas jugó papel importante la imprenta y sobre ella la discusión que se presentó, a mediados del siglo XIX, por la libertad absoluta de la misma, la cual fue legislada en la primera administración liberal en 1851. Todos los publicistas, de una u otra forma, veían en el poder de los impresos la posibilidad de construir y difundir los más altos ideales de responsabilidad, convivencia y paz. Sin embargo, estos ideales quedaban de lado cuando se tocaban temas álgidos como las relaciones Estado e iglesia, en las cuales chocaban diferentes representaciones e imaginarios. Así, los impresos fueron un medio privilegiado en donde encontramos esas representaciones y los imaginarios, y las formas cómo se confrontaron dejando ver las posiciones de sus autores.

Es importante anotar que los publicistas, que publicaban en periódicos, folletos, hojas sueltas, panfletos y libros, buscaban influir en toda la sociedad aunque su público específico era el letrado, el cual tenía acceso a las publicaciones y discutía sus contenidos. Por ello esta tesis abordará exclusivamente las relaciones Estado-Iglesia desde las elites ilustradas, capacitadas para difundir y recibir ideas sobre esas relaciones.

Aquí es importante llamar la atención sobre el escaso público lector que tenían los escritos de los publicistas. No existen datos concretos sobre el analfabetismo en Colombia a mediados del siglo XIX, sin embargo se puede advertir que muy pocos sabían leer y escribir. Manuel Ancízar afirmaba que en 1851, en la Provincia de Vélez, nororiente del país, 98 individuos de cada 100 eran, según sus palabras, ignorantes, es decir, no sabían leer ni escribir³⁶. En la provincia de Tunja, cercana a la capital del país, el asunto tampoco era alentador. Según el mismo Ancízar, en 1850 sólo había 48 escuelas públicas y privadas a las que asistían 1220 infantes, deduciendo con ello que “apenas el 2.3 por ciento de la nueva generación aprende a leer y escribir”. Para las mujeres la situación no era mejor pues sólo cien iban a las escuelas³⁷. Finalizando el siglo XIX, y después de la implementación y el fracaso de la

³⁶ Manuel Ancízar, *Peregrinación de Alpha. Tomo I* (Bogotá: Banco Popular, 1984) 118.

³⁷ “Descripción de la Provincia por Manuel Ancízar”, Camilo Domínguez, Guido Barona, Apolinar Figueroa, Augusto Gómez, edición, análisis y comentarios, *Geografía Física y Política de la Confederación Granadina*.

reforma educativa radical de la década de 1870, la situación no había mejorado. Jorge Orlando Melo advierte que en 1897 el departamento de Antioquia era el que más población tenía estudiando con un 5.4%, “entre tanto, Bolívar y Boyacá tenían apenas el 2% de su población en las escuelas primarias”. En 1898 sólo uno de cuarenta colombianos asistía a centros educativos³⁸. Observamos que a pesar de que la elite pensaba que la información circulaba por medio de los escritos eran muy pocos los que asistían a centros educativos para aprender a leer. No obstante, considero que esa misma elite tenía la viva imaginación de que el país se convertiría en un gran centro cultural con muchas imprentas y amplia circulación de escritos³⁹.

0.4 Justificación

Es una costumbre historiográfica colombiana afirmar que las relaciones Estado-Iglesia son importantes para comprender el desarrollo histórico del país⁴⁰. Y en efecto, sin conocer sus principales características es muy difícil desentrañar parte de la historia que se ha construido desde el discurso oficial, ya sea estatal, partidista o de la institución eclesiástica, pues las acciones gubernamentales y estatales asumidas y que afectaban de una u otra forma a la Iglesia católica determinaron reacciones no sólo de ella misma sino de sectores que tomaron partido o posición⁴¹. Es difícil indagar sobre proyectos reformadores o modernizadores del

Volumen III. Estado de Boyacá. Tomo II. Antiguas provincias de Tunja y Tundaza y de los cantones de Chiquinquirá y Moniquirá (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Universidad del Cauca, 2003) 57.

³⁸ Jorge Orlando Melo “La evolución económica de Colombia. 1830-1900” *Manual de Historia de Colombia. Tomo II* 3ª ed. (Bogotá: Colcultura, 1984) 138.

³⁹ “Algunas comparaciones son rotundas. En Francia, el índice de alfabetización, que era de 30 por ciento en el Antiguo Régimen, sube a 90 por ciento en 1890. Los 500 periódicos publicados en París en 1860 se convierten en 2000 para 1890. Inglaterra, a principios del siglo XX, tenía 97 por ciento de alfabetizados; el *Daily Telegraph* duplicó sus ejemplares entre 1860 y 1890, llegando a 300000; *Alicia en el país de las maravillas* vendió 150000 copias entre 1895 y 1898”. Cfr. Néstor García Canclini, *Cultura híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Grijalbo, 1990) 66.

Para la evolución de la lectura puede observarse Guglielmo Cavallo y Roger Chartier, directores, *Historia de la lectura en el mundo occidental* (Madrid: Taurus, 1998).

⁴⁰ “El conflicto que enfrenta a la Iglesia Católica y al Estado colombiano, durante tres cuartos del siglo XIX es, quizás, el hecho más importante de este período”. Con estas líneas comienza la primera versión de su libro, ya clásico, Jorge Villegas. Esa obra, no obstante, y tal vez por la época en la cual fue escrita asume una posición liberal del papel que jugó la Iglesia católica en la historia colombiana. Cfr. Villegas, *Enfrentamiento...* 1A.

⁴¹ “En Colombia la Iglesia católica ha estado tan íntimamente ligada a todos los factores sociales (legitimación social, educación, beneficencia, grupos de presión política y económica, etc.) que no se puede comprender al país sin comprenderla a ella, y viceversa”. Cfr. Rodolfo Ramón de Roux, *Una Iglesia en estado de alerta. Funciones*

Estado sin hacer alusión a cómo la institución eclesiástica se vería afectada en ellos. Lo mismo podemos decir sobre propuestas de nivel educativo y otras cuantas más. Sin embargo, y a pesar de la relativa importancia de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, una historiografía que podemos denominar como liberal se ha encargado de soslayarlas, y otra, de tipo apologético, de sobredimensionarlas⁴². Además, se han preocupado por estudiarlas desde las normas, desde las regulaciones positivas, determinando cómo se construyeron formal y legalmente esas relaciones y qué actores participaron en su elaboración.

Sin embargo, y a pesar de la importancia de lo que acabamos de describir, la historiografía básica sobre las relaciones Estado-Iglesia se queda en la reconstrucción del proceso formal y legal, sin entrar a determinar el contexto en el cual se presentaron esas relaciones, las influencias exteriores que recibieron y cómo ellas fueron adaptadas o readaptadas, pero sobre todo los tipos de discursos empleados por quienes opinaron al respecto, las visiones del mundo que se construyeron a partir de las propuestas sobre esas relaciones⁴³. Esto significaría que ellas se han estudiado como en una especie de burbuja, sin determinar los posibles impactos que causaron, desde los discursos relacionados con ellas mismas hasta la forma como los diversos actores que participaron y opinaron en cada una de ellas se imaginaban a sí mismos y a los otros, en un ambiente en clara transformación. De tal forma que proponemos una nueva apreciación del problema, yendo más allá de la visión formalista, normalista y legalista de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Así, nos preocupan las visiones y argumentaciones, manifestadas en los discursos, de una variedad más amplia de actores sobre esas relaciones, y no sólo de los que se han estudiado tradicionalmente, los gobernantes y la jerarquía de la Institución eclesiástica. Además es importante indicar que se afectan, igualmente, el orden de los términos. Se ha hablado comúnmente de relaciones Iglesia-Estado pero preferimos decir

sociales y funcionamiento del catolicismo colombiano: 1930-1980 (Bogotá: Servicio colombiano de comunicación social, 1983) 11.

⁴² Ambas han partido de lo político acontecimental, siendo muy difícil desprenderse de ello. Una alude a la Institución eclesiástica como la responsable de los males que aquejan al país, otra, por el contrario, la califica como la abanderada de las transformaciones que éste ha vivido. Sobre este tópico puede verse un balance bibliográfico elaborado hace más de diez años: José David Cortés, "Balance bibliográfico sobre la historia de la Iglesia católica en Colombia, 1945-1995", *Historia Crítica*, Universidad de Los Andes, Bogotá, No.12 (enero-junio, 1996).

⁴³ En los años setenta del siglo pasado el historiador jesuita Fernán González buscó salirse de los esquemas tradicionales para explicar las relaciones Estado e Iglesia, preocupándose por las condiciones en las cuales ellas se dieron. Sin embargo, y a pesar de su posición sacerdotal, sus obras distan de ser apologéticas, aunque no logran desprenderse del recuento cronológico de los puntos de encuentro y desencuentro de esas relaciones. Para ello puede verse, Fernán González, *Partidos políticos y poder eclesiástico. Reseña histórica, 1810-1930* (Bogotá: Cinep, 1977); Fernán González, *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia* (Bogotá: Cinep, 1997).

que son relaciones Estado-Iglesia, pues es el primero el que, a mediados del siglo XIX, propuso el replanteamiento de las mismas llevándolas al Patronato, a la tuición o a la separación total.

Considero importante ir más allá de la historia que nos muestra las relaciones entre Estado e Iglesia en sus contenidos normativo y formal, ubicadas en una historia política marcada por lineamientos legales, para conocer mejor el contexto en el cual se construyeron y presentaron los contenidos normativos. Por lo anterior, creo necesario abordar el contexto en el cual se buscó reformar esas relaciones, contexto que bien pudo motivar las intenciones de los proponentes de aquéllas, y que también pudo incidir en la forma cómo fueron leídas por otros actores, integrantes de una opinión pública en ciernes, encabezada por intelectuales, publicistas y literatos. Al hablar del contexto me estoy refiriendo a lo que estaba sucediendo en Europa, donde eran evidentes las tensiones entre el liberalismo floreciente con la institución eclesiástica y con los sectores conservadores. Esto debido a que lo que allá sucedía podía ser tomado en el país como antecedentes de lo que posiblemente podía ocurrir más tarde en Colombia, sobre todo por la circulación de ideas. Pero también es el contexto interno, pues no podemos vaciar las relaciones entre el Estado y la institución eclesiástica, despojándolas de las condiciones que eventualmente les darían sentido. Así, encontramos que el período a estudiar significó la conformación de los partidos políticos, la delineación de las identidades políticas, las tensiones entre la herencia colonial con la necesidad de despojarse de ella, las ideas de modernización económica chocadas con la escasez de recursos, la configuración de un poder central en contravía de poderes locales fragmentados, entre otros tantos aspectos.

Creemos que la interpretación que se deriva de esta investigación permite observar, como aporte a la historiografía del país, la forma cómo diversos actores configuraron, a partir de su participación en las discusiones sobre las relaciones entre la institución eclesiástica, los partidos políticos y la sociedad colombiana, la sociedad en la cual deseaban vivir. Esa configuración estaría compuesta por visiones del mundo que nos permitirán profundizar en interpretaciones sobre la sociedad colombiana de mediados del siglo XIX.

Como se mencionó atrás, las relaciones Estado e Iglesia han sido estudiadas desde “historias oficiales” para cada uno de los dos componentes de esas relaciones. Además, han sido vaciadas del contexto en el cual ellas se han producido. Considero que lo nuevo y un aporte de la tesis es desprenderse de las interpretaciones de la historia política tradicional para observar en las fuentes, sobre todo los impresos, cómo los distintos actores que entraban en las discusiones observaban e interpretaban los procesos históricos – en nuestro caso lo que afectaba las citadas relaciones - y sobre ellos construían discursos que contenían formas de ver al mundo, formas de ver a los otros, formas de verse a ellos mismos, en esencia, construían *su* propia realidad. De esta forma iremos más allá de las interpretaciones construidas a partir de la lectura de la normatividad sobre las citadas relaciones llegando hasta determinar, en la lectura de las fuentes, los discursos y las argumentaciones que ellos contienen, que son las que nos permitirán conocer cómo se representaban y representaban a los otros los actores que discutían sobre las relaciones Estado e institución eclesiástica. Esto nos indica que detallamos situaciones más complejas sobre esas relaciones, pues no nos limitamos al aspecto legal sino que vemos cómo ellas fueron leídas e interpretadas por diversos actores, configurando a partir de esas relaciones formas de ver el mundo.

Otro aporte es que las relaciones Estado e institución eclesiástica, con las normas que intentaban regularlas, son el pretexto para inferir las relaciones entre los procesos sociales y políticos que conforman y contienen a las citadas relaciones con las argumentaciones que se pusieron en juego a raíz de aquéllas. Esas argumentaciones nos permiten ver mucho más allá de las normas y leyes pues nos dejan detallar las representaciones que se estaban conformando en una época de transformaciones políticas y económicas.

Hemos dicho que estudiar las reformas y medidas que afectaban o tocaban a la institución eclesiástica, y a ésta en sus relaciones con el Estado es un mecanismo para observar la forma como los distintos actores que entraban en discusión construían formas de ver el mundo sobre ellos mismos y sobre los otros actores que también intervenían en las discusiones. Esas visiones del mundo obedecían tanto a dinámicas externas como internas, por lo cual es importante observar y contextualizar lo que en la misma materia ocurría en el exterior, pues

considero que ello medió para que algunos actores en disputa consideraran que en Colombia podría ocurrir, o creían ya estaba ocurriendo, algo similar a lo que acontecía en Europa.

La tesis se configura a partir de la lectura de fuentes impresas, esencialmente prensa, folletos y libros, donde se detallan diversas posiciones sobre las relaciones entre el Estado y la institución eclesiástica. Procuramos inferir la relación entre esas relaciones como procesos sociales y políticos, y las argumentaciones que se pusieron en juego sobre aquéllas. La prensa, los panfletos, las hojas sueltas, todo aquello que circulaba al calor de las discusiones, nos permite observar cómo los diversos actores que participaban en las discusiones se representaban a sí mismos y a los demás. No consideramos a las fuentes como objetivas en sí mismas sino reconociéndoles tres características: como lugares donde se argumentaban las representaciones sociales existentes; como escenarios de confrontación de las visiones construidas sobre las relaciones Estado e institución eclesiástica; como armas para mediar los conflictos existentes entre las elites sobre las relaciones entre el Estado y la Iglesia.

0.5 Hipótesis

La llamada persecución a la institución eclesiástica en el período liberal del siglo XIX ca.1849 – ca.1877 - no debe ser entendida como tal, es decir, como un acorralamiento de liberales anticatólicos hacia la Iglesia, sino que esa persecución, que parece darse, no es más que el resultado del enfrentamiento entre el ideal de un Estado liberal modernizador y el mundo tradicional, característico de la sociedad colombiana a mediados del siglo XIX, donde la institución eclesiástica jugaba un papel fundamental en el control sociopolítico y económico. Es decir, las relaciones de la institución eclesiástica con otros actores como el Estado, los partidos políticos y la sociedad, estuvieron mediadas por el reacomodamiento de poderes de cada uno de esos actores en los procesos históricos colombianos de mediados del siglo XIX, donde los proyectos de formación del Estado nacional podían afectar a cada uno de esos actores en su poder e intereses.

Las diferentes formas de ver el mundo que aparecieron y que fueron empleadas en el fragor de las discusiones sobre las relaciones de la institución eclesiástica con el Estado y la sociedad

colombiana decimonónica estaban mediadas por la apropiación y la lectura que hacían de los debates que ocurrían en el extranjero quienes participaban en las discusiones internas. Además, considero que es importante tener en cuenta que en el trasfondo de los debates se encontraban las confrontaciones entre lo que se consideraba la civilización y la barbarie.

Considero que los debates por las reformas que afectaron las relaciones entre la institución eclesiástica y el Estado, así como el papel que debía cumplir esa institución en la sociedad, permiten observar aspectos de mayor importancia como, por ejemplo, las formas de ver el mundo que cada uno de los grupos en contienda tenía, así como los ideales que poseían de cómo debía ser la sociedad en la que habitaban, cuál debía ser el papel a desempeñar por cada uno de esos grupos y cómo entendían y veían a los otros que también componían la sociedad.

0.6 Balance historiográfico sobre las relaciones Estado-Iglesia

“El conflicto que enfrenta a la Iglesia católica y al Estado colombiano, durante tres cuartos del siglo XIX es, quizás, el hecho más importante de este período”

Jorge Villegas, *Colombia: enfrentamiento Iglesia-Estado, 1819-1887*, 1977.

En este apartado buscamos mostrar las formas cómo se han estudiado las relaciones entre el Estado y la Iglesia en Colombia, así como el papel que ha jugado la institución eclesiástica de la Iglesia católica en la historia política colombiana decimonónica. En esta aproximación nos hemos dado cuenta que el estudio de las citadas relaciones ha tomado fuerza en los más recientes años y que ello ha permitido abrir las posibilidades de los enfoques desde los cuales aquéllas se estudian, en la medida que varias ciencias sociales han confluído en su preocupación sobre este fenómeno.

Las relaciones Estado-Iglesia en Colombia han sido ampliamente estudiadas por historiadores colombianos y extranjeros a lo largo de los últimos 150 años. Hablamos desde, por lo menos, mediados del siglo XIX⁴⁴. Sin embargo, la forma cómo han sido estudiadas estas relaciones ha variado a lo largo del tiempo, de tal manera que el énfasis

⁴⁴ Hay dos textos claves de mediados del siglo XIX colombiano: José Manuel Groot, *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada. 5 tomos* (Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 1956) (1869-1870); Juan Pablo Restrepo, *La Iglesia y el Estado en Colombia. 2 Tomos* (Bogotá: Banco Popular, 1984) (1885).

que se les da a ellas dentro de la historia política colombiana cambia de acuerdo con los intereses y enfoques empleados por los historiadores. En este apartado del capítulo introductorio pretendemos mostrar cómo han sido vistas esas relaciones y el papel que se le ha asignado en ellas a la institución eclesiástica. En esas múltiples interpretaciones se detallarán los intereses reinantes y las formas que han prevalecido para acercarse a su estudio. Un balance como éste es relevante en la medida que nos permite observar cómo se han estudiado las relaciones Estado-Iglesia, las tendencias que esos estudios han tomado y la fragmentación de los mismos, en la medida que la temática ha ido especializándose.

0.6.1 Las interpretaciones

En las diversas interpretaciones existentes sobre las relaciones del Estado con la Iglesia católica en la historia política colombiana podemos destacar las siguientes: la institucional, es decir la elaborada por integrantes de la institución eclesiástica – de allí su nombre de institucional -, y que constituye, en resumidas palabras, la historia oficial, clerical y clericalizada. Una segunda interpretación está ligada con la anterior, pero sus integrantes no hacen parte de la institución, aunque la siguen mostrando como muy importante y determinante en la historia colombiana. La tercera, puede ser calificada, no sin cautela, como liberal, en el sentido que estudia a la institución eclesiástica como un factor conservador y conservatizante de la sociedad colombiana. La siguiente se relaciona con la tendencia de la Nueva Historia de Colombia y de la cual se desprende la última, la que busca estudiar el papel desempeñado por la institución desde una perspectiva más compleja, contextualizada y que tenga en cuenta los diversos procesos históricos que ha vivido el país. Igualmente es una tendencia, con varias vertientes, que permite la conjunción de diversas ciencias sociales. Es necesario anotar que estas interpretaciones no se presentan como una sucesión de estadios excluyentes y determinantes, como camisas de fuerzas fijas con integrantes sin posibilidad de movilidad.

0.6.1.1 La interpretación institucional clerical

Esta interpretación clerical tiene como principal característica ser elaborada por integrantes de la institución eclesiástica y escrita sobre la misma institución. Muestra la forma como

ella y sus integrantes se han preocupado y ocupado por infundir, difundir, defender y consolidar el catolicismo en el país, indicando con ello los obstáculos presentes y la forma como han sido superados. En este sentido muestran y valoran, por no decir sobrevaloran, el papel que ha jugado la institución en la historia del país. Este tipo de interpretación lo podemos calificar como una historia oficial, apologética y martiroológica. Oficial porque sale del interior de la institución eclesiástica y cuenta con el beneplácito de la jerarquía de la misma para su difusión. Apologética porque valora, sobrevalora y exalta el papel de la Iglesia y de su institución en el desarrollo social. Y martiroológica porque el accionar de la institución dentro de la sociedad colombiana ha tenido y presentado dificultades, según quienes escriben su historia⁴⁵.

Los escritos de esta interpretación justifican y defienden la estrecha relación entre la institución eclesiástica y el Estado, y en términos generales, entre la Iglesia y el Estado. De esta forma, coyunturas complejas en esas relaciones, como las que se presentaron a lo largo del siglo XIX – que veremos con detalles más adelante –, ya sea por las reformas liberales de mitad de siglo o las presentadas bajo la segunda presidencia de Tomás Cipriano de Mosquera, comenzando la década de 1860, son vistas por esta tendencia historiográfica como graves ataques no sólo contra la institución eclesiástica sino contra la religión. Las actitudes asumidas por la institución eclesiástica en aquella época se justifican y se respaldan por un proyecto mucho más amplio, globalizante y globalizador para el catolicismo, el proyecto romanista desde el Vaticano, que fortaleció la imagen del Papa como centro del catolicismo, y en asuntos específicos por la necesidad de defenderse ante los embates de los considerados enemigos no sólo de ese proyecto sino del catolicismo como un todo.

También se resaltan los momentos para la apología. Estos pueden ubicarse en el papel desempeñado por los misioneros en la Conquista y la Colonia, en las hagiografías sublimes, en la participación del clero en la emancipación y el proceso independentista, en la consolidación de la identidad religiosa católica del pueblo colombiano, lo que le permitió a

⁴⁵ Esta tendencia historiográfica es generalizada en América Latina como puede verse en Hans-Joachim König, “La Iglesia en la Edad contemporánea”, Valentín Vázquez de Prada e Ignacio Olabarrí, editores, *Balace de la historiografía sobre Iberoamérica (1945-1988)* (Pamplona: Universidad de Navarra, 1989).

la institución denotar su papel protagónico en la historia del país y participar abiertamente en procesos como la Regeneración. Aunque en esos momentos se mostrasen muy complejos para la misma institución, notando no sólo confrontaciones con actores externos sino también fisuras internas, las cuales, no obstante, no eran vistas como tal para evitar mostrar visiones diferentes a la de la posición supuestamente única que debía existir en su interior⁴⁶. Esta visión fue la que más fuerza y atención tuvo, por lo menos, hasta los años sesenta del siglo XX. Puede destacarse la monumental *Historia Extensa de Colombia*, a cargo de la Academia Colombiana de Historia, en la cual existe una parte de ella dedicada a la institución eclesiástica. El volumen XIII de la citada obra, compuesto por cinco tomos, está dedicado a la Historia Eclesiástica. Esta historia hace un recorrido desde la evangelización del Nuevo Reino de Granada en el siglo XVI, lo que hoy podríamos llamar la conquista espiritual, hasta el papel jugado por el clero en la Independencia⁴⁷. Estos cinco tomos son el mayor esfuerzo institucional por recuperar el papel histórico de la institución eclesiástica en el país. Dentro de esa historia institucional deben también destacarse las escritas por los historiadores “oficiales” de las comunidades religiosas, pertenecientes a ellas mismas. De la Compañía de Jesús se destaca Juan Manuel Pacheco⁴⁸. De los dominicos sobresale Alberto Ariza⁴⁹. Entre los franciscanos tenemos a Luis Carlos Mantilla Ruiz⁵⁰, Gregorio Arcila Robledo⁵¹ y Alberto Lee López⁵². Entre los agustinos recoletos encontramos a Rubén Buitrago⁵³ y a Eugenio Ayape⁵⁴. De los claretianos podemos

⁴⁶ Para mostrar los problemas que ha tenido la institución eclesiástica en el ámbito político colombiano pueden verse José Restrepo Posada, *La Iglesia en dos momentos difíciles de la Historia patria* (Bogotá: Kelly, 1971); y, Jesús María Fernández y Rafael Granados, *La obra civilizadora de la Iglesia en Colombia* (Bogotá: Voluntad, 1936).

⁴⁷ Los cuatro primeros tomos fueron escritos por el jesuita Juan Manuel Pacheco: *La evangelización del Nuevo Reino. Siglo XVI* (Bogotá: Lerner, 1971); *La consolidación de la Iglesia. Siglo XVII* (Bogotá: Lerner, 1975); *La Iglesia bajo el regalismo de los borbones. Siglo XVIII. De Felipe V a Carlos III* (Bogotá: Lerner, 1986); *La Iglesia bajo el regalismo de los borbones. Siglo XVIII. Bajo la Ilustración* (Bogotá: Lerner, 1986).

El tomo quinto fue escrito por el claretiano Roberto Tisnés, *El clero y la Independencia en Santa Fe, 1810-1815* (Bogotá: Lerner, 1971).

⁴⁸ Su obra más importante es *Los jesuitas en Colombia*, 3 tomos (Bogotá: San Juan Eudes, 1959-1989).

⁴⁹ Su obra más destacada es *Los dominicos en Colombia*, 2 tomos (Bogotá, s.e, 1992).

⁵⁰ Se destacan de este sacerdote *Actividad misionera de los franciscanos en Colombia durante los siglos XVII y XVIII* (Bogotá: Kelly, 1980); *Historia abreviada de la provincia franciscana de Santa Fe de Colombia* (Bogotá: Kelly, 1993); *Los franciscanos en Colombia*, 2 tomos (Bogotá: Kelly, 1984-1987).

⁵¹ Tenemos de este franciscano: *Apuntes históricos de la provincia franciscana de Colombia* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1953); *La orden franciscana en la América meridional* (Bogotá: Pontificio Ateneo Antoniano, 1948); *Las misiones franciscanas en Colombia: estudio documental* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1950); *Martirologio de la provincia franciscana de Colombia* (Bogotá: Paz, 1955).

⁵² De él tenemos: *Clero indígena en Santa Fe de Bogotá: siglo XVI* (Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1986).

⁵³ Podemos observar: *Memorias biográficas de la provincia de Nuestra Señora de la Candelaria de la orden de recoletos de San Agustín* (Bogotá: Arquidiócesis de Bogotá, 1963).

mencionar a Carlos Eduardo Mesa Gómez⁵⁵. De este último resaltamos un artículo que buscaba estudiar de manera rápida las relaciones del Estado con la Iglesia con una supuesta objetividad la cual, a la postre, no aparece pues Mesa no logró desprenderse de las explicaciones que muestran a la institución como la víctima inerme del reformismo liberal⁵⁶.

0.6.1.2 La interpretación institucional laica

Las élites colombianas, tan propensas a participar en los debates que se suscitaban⁵⁷, se vieron motivadas a manifestarse en cuanto al papel que debía cumplir la institución eclesiástica en la vida política colombiana y también sobre las relaciones Estado e Iglesia. Los textos significativos obedecían, igual que en la interpretación anterior, a las confrontaciones en las cuales la institución se inmiscuía o era inmiscuida, ya fuese por sus integrantes o por laicos. Podemos afirmar que esos textos respondían a la defensa que podían hacer en las coyunturas como las de mitad del siglo XIX por ejemplo. Por ello podemos afirmar que esta visión buscaba o busca, aún, defender el accionar de la institución en la consolidación de una sociedad católica, y de paso, justificar sus posiciones políticas. De esta interpretación destacamos *La Historia Eclesiástica y Civil de la Nueva Granada*, de José Manuel Groot⁵⁸, *La Iglesia y El Estado en Colombia* de Juan Pablo Restrepo⁵⁹. Obra de menor calidad e impacto pero también importante para conocer la

⁵⁴ Se destaca de él: *Fundaciones y noticias de la provincia de Nuestra Señora de la Candelaria de la orden de recoletos de San Agustín* (Bogotá: Lumen Christi, 1950).

⁵⁵ Podemos observar: *Galería de prelados claretianos* (Medellín: Zuluaga, 1985).

⁵⁶ Carlos Mesa, CMF., “Separación de la Iglesia y el Estado colombiano”, *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica*, XI. 35 (1977).

⁵⁷ Han aparecido, en años recientes, algunos textos que muestran cómo las élites colombianas participaban en las discusiones que sobre diversos temas se presentaban copiando muchas veces modelos importados, esencialmente de Europa occidental. Por ejemplo, Frédéric Martínez, *El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900* (Bogotá: Banco de la República, Ifea, 2001).

⁵⁸ El texto de Groot no fue único en América Latina y obedecía a la necesidad de construir una historia nacional, desde las élites, claro está. En Brasil está la obra de Candido Mendes de Almeida, *Dereito civil eclesiástico brasileiro*, 4 volúmenes (Rio de Janeiro, 1860-1873); en Chile, Silva Cotapos, *Historia eclesiástica de Chile* (Santiago, 1825) y José Eyzaguirre, *Historia eclesiástica, política y literaria de Chile*, 2 volúmenes (Valparaíso: Imprenta del Comercio, 1850); en México la obra de Mariano Cuevas, *Historia general de la Iglesia en México* (México, 1921-1928).

⁵⁹ Fernán González, S.J., en el prólogo a la edición de este libro publicada por el Banco Popular, detalló el contexto en el cual Restrepo escribió su obra: “El ataque liberal a la Iglesia y el movimiento de la unidad italiana, que implicaba la desaparición de los Estados pontificios, trajo consigo como reacción la acentuación de la dimensión jerárquica y papal de la Iglesia. La idea papalista se fortalece frente al ocaso del poder temporal de los papas...la vinculación al papado como centro de unidad aparece como la garantía de libertad de las Iglesias locales”. Esta Iglesia que se veía acorralada

visión laica sobre la institución eclesiástica es la de José Joaquín Borda⁶⁰, en suma apologética de la Compañía de Jesús sobre todo en momentos álgidos como lo fueron las expulsiones de 1850 y 1861.

0.6.1.3 La interpretación liberal

Jesús María Álvarez y María Teresa Uribe indicaron en los años ochenta del siglo pasado que las reformas de mitad de siglo XIX determinaron la manera como se configuraría una tendencia liberal en la historia e historiografía colombianas. Para estos autores, los liberales decimonónicos determinaron que a partir de mediados del siglo XIX, años más, años menos, podría comenzar a hablarse de una historia republicana, en la medida que a partir de las reformas de mediados de siglo, como uno de sus objetivos básicos, se buscaba abolir el pasado colonial aún presente en instituciones de índole económico, político, social y cultural⁶¹. Desde el punto de vista de estos autores, los reformistas dieron pie para que cien años después, desde la década de 1960, en medio de las agitaciones sociales y políticas, del despertar, en el estudio, de los movimientos sociales, los historiadores que se estaban formando profesionalmente determinaron que la institución eclesiástica había jugado papel importante en el proceso de conservadurización que había vivido el país a lo largo de su historia republicana pero sobre todo desde finales del siglo XIX. Estos historiadores, creo, sesgaron sus posiciones y redujeron, en la mayoría de los casos, a la institución, políticamente hablando, a su participación partidista, y en el peor de los casos, a lo estrictamente electoral o electorero. Esto puede deberse a la lectura e interpretación que se ha hecho de ciertas fuentes, conducentes a determinar unidireccionalmente la participación de la institución en un campo reducido de la política, las elecciones. Podemos afirmar, entonces, que esta tendencia liberal tiene sus orígenes en los historiadores del siglo XIX,

por el mundo moderno y sus secuelas asumía posiciones defensivas. Eran una especie de cruzadas, en una sociedad dividida en dos: el bien y el mal. El catolicismo contra el progreso, la modernidad y el capitalismo. La verdad contra el error. El mismo González afirmó que "la Iglesia es la *contraposición y la antinomia del espíritu del mundo*, por ser éste la contraposición y la antinomia de los creyentes". Agregando que para comprender a la Iglesia se debe manejar la categoría de "*baluarte, fortificación o castillo, de fortaleza*, en la que toda la actuación se orienta y se dirige a impedir la irrupción desde el exterior, fortaleciendo el frente interior, cerrando filas e incrementando los dispositivos de la defensa". Cfr. Juan Pablo Restrepo, *La Iglesia y el Estado en Colombia. Tomo I* (Bogotá: Banco Popular, 1987) 11.

⁶⁰ José Joaquín Borda, *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva Granada*, 2 tomos (Poissy: Imprenta de Lejay, 1872).

⁶¹ Cfr. Uribe y Álvarez, *Poderes y regiones...* 11-12.

aquéllos que criticaron a la institución eclesiástica. Obras como las de José María Samper⁶², Salvador Camacho Roldán⁶³, Manuel Murillo Toro⁶⁴, José María Rojas Garrido⁶⁵, entre otras, sobre todo escritas en el calor de la juventud liberal influenciada por las revoluciones burguesas europeas, abrieron el paso para las interpretaciones que se construyeron sobre el papel de la institución eclesiástica en la historia colonial española y en los pocos años de vida republicana que tenía la Nueva Granada. Las obras de estos autores serán recurrentemente empleadas en el trascurso de la tesis.

Ya en el siglo XX, esta interpretación ha sido la que más fuerte ha criticado a la institución eclesiástica por sus actuaciones en la historia del país. Considero que sus obras denotan, en la mayoría de los casos, desconocimiento no sólo de la organización de ella sino también de su propia historia y cómo ésta está encajada en procesos históricos más amplios. La característica esencial de estas obras, en el siglo XX, es que sus autores reproducen los esquemas interpretativos empleados por sus predecesores en el siglo XIX. Así, caen en lo

⁶² José María Samper Agudelo, publicista, político y literato tolimense (Honda, 31 de marzo de 1828 – Anapoima, Cundinamarca, 12 de julio de 1888). Es considerado como el más prolífico escritor colombiano decimonónico, siendo su obra de carácter interdisciplinario y polifacético. Cfr www.lablaa.org/blaavirtual/biografias/sampjose.htm

⁶³ Salvador Camacho Roldán, economista, jurista, publicista y político (Nunchía, Casanare, 1828 – Zipacón, Cundinamarca, 19 de junio de 1900). Es considerado como el pionero de los estudios sociológicos en Colombia. Fue encargado brevemente de la presidencia del país entre diciembre de 1868 y enero de 1869. Cfr. Antonio José Iregui, *Ensayo biográfico: Salvador Camacho Roldán* (Bogotá: s.e., 1919); Javier Ocampo López, *Los presidentes de Colombia nacidos en Boyacá* (Bogotá: Banco Popular, 1991); Antonio Cagua Prada, *Salvador Camacho Roldán* (Tunja: Academia Boyacense de Historia, 1989); y, www.banrep.gov.co/blaavirtual/revistas/credencial/abril1990/abril3.htm

⁶⁴ Manuel Murillo Toro, publicista y político tolimense (Chaparral, 1 de enero de 1816 – Bogotá, 26 de diciembre de 1880). Fue dos veces presidente del país (1864-1866, 1872-1874). De formación abogado, comenzó su carrera pública en 1837 cuando fue elegido oficial mayor en la Cámara de Representantes. A ella llegó luego como representante en 1846. En la administración de José Hilario López fue Secretario de Hacienda desde donde comenzó algunas de las reformas económicas de mitad de siglo XIX. Como presidente del país buscó ponerlo a tono en cuanto a las comunicaciones se refiere. Así, creó el Diario Oficial, puso en marcha el telégrafo e hizo que se elaboraran los primeros mapas del país. Como periodista, en su juventud, fue reconocido como divulgador de las obras de Proudhon, Fourier y Saint Simon. Promulgó como liberal el individualismo clásico, pero en su texto “Dejad hacer” puede verse ya un viraje hacia un liberalismo social, lo que puede verse también en la Ley de Tierras de 1852 cuando promulgó que la tierra debía ser de quien la trabajara. Cfr. Jesús Clodoaldo Torres Almeida, *Manuel Murillo Toro: caudillo radical y reformador social* (Bogotá: Ediciones El Tiempo, 1984); y, www.lablaa.org/blaavirtual/letra-b/biogcircu/murimanu.htm.

⁶⁵ Político liberal considerado uno de los principales exponentes del utilitarismo en el país. Considerado, igualmente, como uno de los más elocuentes oradores del siglo XIX colombiano. Cfr. Jorge Mario Eastman, “Presentación”, José María Rojas Garrido, *Obras Selectas* (Bogotá: Cámara de Representantes, 1979) 9-18; Jorge Mario Eastman Vélez, *Trece pensadores del liberalismo social* (Bogotá: Servigraphic, 2000); y, Delimiro Moreno, *La toga contra la sotana (Rojas Garrido vs. Rojas Tobar). Ensayo liberal sobre dos figuras representativas de Colombia* (Neiva: Editorial Kimpres, 1999).

que Germán Colmenares denominó “prisiones historiográficas”⁶⁶. Por ejemplo, los autores liberales del siglo XIX construyeron la imagen de que ellos eran modernos, democráticos, anticlericales y que la institución eclesiástica era lo opuesto, retrógrada autoritaria y romanista antirrepublicana. De tal forma que la historiografía liberal del siglo XX pasa a hablar de que en efecto en la centuria precedente se presentaron dichas características pero sin entrar a matizarlas, explicarlas y contextualizarlas, contentándose únicamente con reproducirlas.

Una de las primeras obras que buscó interpretar las relaciones Estado-Iglesia desde la perspectiva liberal y marxista fue la de Jorge Villegas⁶⁷. Para este autor, las relaciones Estado-Iglesia y el conflicto entre ambos es de lo más importante en la historia colombiana decimonónica⁶⁸. Sin embargo, a pesar de esta afirmación, las obras subsecuentes, y el mismo libro de Villegas, no profundizan en las mencionadas relaciones. El libro busca hacer un recorrido desde la Independencia hasta la firma del Concordato entre el país y la Santa Sede. La obra de Villegas se fortalece en las reformas de mediados del siglo XIX en la administración de José Hilario López. Según Villegas, durante el gobierno de López se agudiza el conflicto entre Iglesia y Estado, expresado en varias medidas:

En 1850 se suprimió el fuero eclesiástico, sometiendo al examen y juicio de los tribunales seculares y los preladados... Expedió el Congreso de 1851, a petición del gobierno, las leyes de: abolición de los diezmos; elección de los párrocos por los cabildos municipales; intromisión de las cámaras de distrito en la apropiación de fondos; y decreto de gastos para el culto; todo ello en contra de las protestas del arzobispo monseñor Mosquera, y demás obispos, a causa de lo cual el gobierno los consideró rebeldes y los condenó a destierro, lo mismo se hizo con la Compañía de Jesús⁶⁹.

⁶⁶ Colmenares se refiere a “prisión historiográfica” cuando alude a la obra del historiador decimonónico José Manuel Restrepo, *Historia de la Revolución*. En ella, Restrepo desde una posición de hombre blanco bogotano explicó la independencia colombiana. La prisión consiste en que los historiadores que le siguieron dieron por sentadas las interpretaciones de Restrepo y no se preocuparon por confrontarlas empírica, teórica y metodológicamente. Cfr. Germán Colmenares, “La Historia de la Revolución por José Manuel Restrepo: una prisión historiográfica”, Germán Colmenares et. al., *La Independencia. Ensayos de historia social* (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1986) 7-23.

Después de Colmenares pocos historiadores se han preocupado por desestructurar las explicaciones de José Manuel Restrepo, mostrando incluso los errores que aquél cometió. Sobre este tópico cfr. Alfonso Múnera, *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)* (Bogotá: Banco de la República, El Áncora, 1998).

⁶⁷ Jorge Villegas, *Colombia: enfrentamiento Iglesia-Estado, 1819-1887* (Medellín: La Carreta, 1981).

⁶⁸ Villegas, *Colombia...* 21.

⁶⁹ Iván Cadavid, *Los fueros de la Iglesia ante el liberalismo y el conservatismo en Colombia*, Medellín: Bedout, 1955, citado por Villegas, *Colombia...* 35-36.

Para Villegas, como reacción a estas medidas y a la supresión de la esclavitud se presentó la guerra civil de 1851. Los conservadores son derrotados lo que da a los liberales motivos para tomar nuevas medidas contra la Iglesia: en octubre de 1851 las cámaras de provincia discutieron un proyecto de abolición de los derechos de estola, que veremos más adelante. Ante esta medida y otras como la supresión del diezmo y la primicia y el desafuero eclesiástico la prensa liberal pidió al clero que la solución no era utilizar el púlpito para predicar la revolución ni para tratar a los liberales de impíos, herejes o volterianos⁷⁰.

Paralela y posteriormente a la obra de Villegas aparecieron otras con las mismas connotaciones de la historiografía liberal donde las relaciones del Estado con la Iglesia eran vistas a partir de un Estado en gestación que buscaba desprenderse de la nefasta influencia y herencia del mundo colonial, donde la institución eclesiástica había desempeñado un papel importante en la delineación de las mentalidades. Sin embargo, esta historiografía no observa los matices que pueden presentarse entre un Estado que busca dominar a la institución continuando con el Patronato o la propuesta de un Estado que propende por una separación completa de las potestades. Para los historiadores liberales, en su mayoría, la pretendida separación de las potestades no les deja ver cómo se buscó el control de la institución eclesiástica por parte del Estado.

Desde la historiografía liberal se muestra el papel del liberalismo como el encargado de buscar la modernización tanto del Estado como de la sociedad en contravía de las tendencias conservatizantes de fuerzas que no desean desprenderse del pasado colonial. Aunque, sea clave decirlo, estas obras no profundizan en ese fenómeno, dejándose llevar, mejor, por afirmaciones sin mayor sustento. Allí encontramos el capítulo escrito por Álvaro Tirado Mejía en el *Manual de Historia de Colombia*. Para Tirado, el “problema religioso” fue lo que dividió, en determinados momentos, de manera clara a los dos partidos políticos colombianos, el liberal y el conservador. Estaban en juego las relaciones del Estado con la Iglesia, los bienes de la Iglesia, algunas fuentes fiscales y el sistema de educación. Era, según Tirado, un debate entre partidarios del *statu quo* y los que deseaban mayor

⁷⁰ Villegas, *Colombia...* 37.

adaptación de la sociedad a formas más acordes con el capitalismo mundial⁷¹. Según Tirado, para comprender la pugna en el siglo XIX con la Iglesia católica es necesario ubicar el papel de la Iglesia en el Estado colonial, es decir, mediados por el Patronato. Con el programa del partido liberal, redactado por Ezequiel Rojas en 1848, se veían las intenciones liberales de separar el Estado de la Iglesia, pues se proponía que no se empleara la religión como medio para gobernar⁷². También se aludía a la presencia de los jesuitas como peligrosa para las libertades públicas y la soberanía nacional.

0.6.1.4 La Nueva Historia de Colombia

Con el nombre de Nueva Historia de Colombia se conoce no sólo un movimiento de historiadores colombianos sino principalmente una nueva forma de entender la historia del país, esto debido a la necesidad de romper con la explicación tradicional que sobre aquélla se había construido a lo largo del tiempo. La Nueva Historia de Colombia nos muestra diferencias en cuanto a objeto, enfoque y metodología entre ella y la historia tradicional⁷³. Jorge Orlando Melo definió a ésta como una historia en la que primaba la “historia militar y política; [el] papel de la Iglesia en la cultura nacional; [la] concentración en el siglo XVI y en el período de la Independencia [los cuales] son los límites tradicionales del trabajo histórico en Colombia”. Según el mismo Melo el paso de la historia tradicional a la Nueva Historia de Colombia se debió esencialmente a la creciente importancia de los estudios históricos en las universidades; a la difusión de categorías marxistas; y a los aportes de los estudiosos extranjeros poseedores de preparación teórica y metodológica⁷⁴.

⁷¹ Álvaro Tirado Mejía, “El Estado y la política en el siglo XIX”, *Manual de Historia de Colombia, Tomo II*, 3ª ed. (Bogotá: Procultura, Instituto Colombiano de Cultura, 1984) 353; Álvaro Tirado Mejía, “Las relaciones entre la Iglesia y el estado en Colombia”, *Revista Universidad de Antioquia* vol. LIV, No.210 (octubre-diciembre, 1987).

⁷² José Ezequiel Rojas Ramírez. Político Boyacense (Miraflores, Boyacá, 13 de septiembre de 1803 – Bogotá. 1873). Es considerado como el primer ideólogo del Partido Liberal Colombiano, así como el máximo exponente de las ideas de Jeremías Bentham en el país. Fue desterrado del país al ser acusado de participar en la conspiración septembrina que atentó contra la vida de Simón Bolívar en 1828. Cfr. Gustavo Humberto Rodríguez, *Ezequiel Rojas y la primera república liberal* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1984); y www.partidoliberal.org.co/root/index

⁷³ Darío Jaramillo Agudelo, “Introducción”, Darío Jaramillo Agudelo, compilación e introducción, *La Nueva Historia de Colombia* (Bogotá: Colcultura, 1976) 7-24.

⁷⁴ Jorge Orlando Melo, “Los estudios históricos en Colombia: situación actual y tendencias predominantes”, Darío Jaramillo Agudelo, compilación e introducción, *La Nueva Historia de Colombia...* 25 y ss.

La Nueva Historia de Colombia introdujo debates en la historia económica, social y política del país, e hizo de la disciplina histórica un espacio de formación académica universitaria en donde jugaron papel importante el Departamento de Historia y la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá. Allí han trabajado figuras relacionadas con la Nueva Historia y se han patrocinado e impulsado eventos académicos que han buscado darle coherencia y fortaleza a los estudios históricos en el país⁷⁵.

Como vimos atrás, igual que Tirado Mejía, otros historiadores también han mostrado en sus obras, aunque ellas sean de carácter general, la importancia de las relaciones Estado e Iglesia. Aunque debe anotarse que caen en el lugar común al afirmar que esas relaciones son muy importantes, pero dicha importancia no se ve reflejada ni en el espacio que le dedican en sus obras ni en los enfoques empleados para estudiarlas. Para David Bushnell el ámbito político de Colombia es un buen ejemplo de la manera como los conflictos entre “liberales” y “conservadores” y entre Iglesia y sectores anticlericales se propagaban de una nación a otra⁷⁶. Ya en una obra temprana, Bushnell muestra la importancia que tiene el clero en la sociedad neogranadina. Según él el problema religioso, presentado en los primeros años de la Independencia,

derivaba su importancia principalmente de la influencia notable que el clero había ejercido y ejercía aún en la vida de la nación. Los anticlericales podían lamentar esta influencia como un signo de fanatismo degradante, pero no podían negarla ni mucho menos perderla de vista. Los visitantes extranjeros estaban de acuerdo en reconocer que los curas párrocos tenían una autoridad moral absoluta sobre la masa de la población y el gobierno colombiano contribuyó a reforzar su autoridad nombrando clérigos como miembros *ex officio* de las juntas de manumisión, de las juntas de educación primaria y de comités similares para el logro de causas beneficiosas⁷⁷.

En su obra general, Marco Palacios y Frank Safford también se preocupan por las relaciones entre el Estado y la Iglesia y por determinar el papel de la institución eclesiástica en la sociedad. Esta obra es mucho más profunda en la medida que contextualiza social, política y económicamente el papel de dicha institución, interrelacionándola con otros actores sociales. Para ellos, la era liberal, comprendida entre 1845 y 1876, significó una

⁷⁵ Sobre este tópico puede verse Mauricio Archila Neira, “La disciplina histórica en la Universidad Nacional, sede Bogotá”, Mauricio Archila et. al, editores, *Cuatro décadas de compromiso académico en la construcción de la nación* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2006) 189-202.

⁷⁶ David Bushnell, *Colombia. Una nación a pesar de sí misma. De los tiempos precolombinos a nuestros días*, 2ª ed. (Bogotá: Planeta, 1997) 149.

⁷⁷ David Bushnell, *El régimen de Santander en la Gran Colombia* (Bogotá: El Áncora, 1985) 223.

época de grandes transformaciones donde la economía mundial y la circulación de ideas permitió que el liberalismo se asentara y se mostrara como el corpus ideológico y político capaz de transformar la sociedad. Dentro de ese espectro temporal fueron las administraciones de José Hilario López y de José María Obando las encargadas de darle sentido a una verdadera revolución con grandes transformaciones. Los autores parten del principio, decimonónico por cierto, de que los acontecimientos de mediados del siglo XIX obedecieron a un proceso revolucionario. Independiente de que estemos de acuerdo con esa apreciación, pues considero que lo único que hace es reproducir una camisa de fuerza interpretativa, el que los autores consideren que aquella fue una época revolucionaria significa que las variaciones en las relaciones Estado e Iglesia en esa época obedecían también a cambios revolucionarios. Safford y Palacios afirman que la administración de López combinó varias revoluciones superpuestas: 1°. Fue un conflicto partidista por el control político, en donde liberales y conservadores deseaban la hegemonía y para ello movilizaron fuerzas populares las cuales emplearon, en determinados momentos, la violencia. 2°. Fue una revolución institucional en donde políticos sin importar su filiación partidista estuvieron de acuerdo en cambios fundamentales como el comercio exterior, divergiendo en algunos como los relacionados con la Iglesia católica. 3°. Fue una revolución social parcial que iluminó las divisiones clasistas de la sociedad neogranadina⁷⁸. Las revoluciones partidista e institucional pueden mostrar el conflicto liberal y conservador por el control del Estado y desde allí la definición de éste en su relación con la Iglesia como institución. En ese orden de ideas, los liberales más radicales creían que la estructura jerárquica de la Iglesia católica era incompatible con la democracia. Los más moderados no compartían esa posición pero sí creían que era necesario reducir el poder de la Iglesia sobre todo por cuestiones políticas y económicas. Así, por ejemplo, abolir el fuero eclesiástico significaba la afirmación del principio de igualdad ante la ley. Para debilitar la estructura jerárquica de la Iglesia se procedió a la selección de los curas párrocos por parte de los concejos municipales. Amortizar los censos significó facilitar la circulación de la tierra⁷⁹.

⁷⁸ Marco Palacios y Frank Safford, *Colombia: País fragmentado, sociedad dividida. Su historia* (Bogotá: Norma, 2002) 382.

⁷⁹ Palacios y Safford, *Colombia...* 393-394.

Destacamos la obra de Christopher Abel⁸⁰ quien de una manera detallada, concisa y precisa quiso mostrar la influencia que tuvo la institución eclesiástica en el desarrollo político partidista colombiano y en su relación con otros actores sociales, económicos y políticos. En este libro, marcado por la cronología de la historia política del país, se observa el afán de indicar las confrontaciones internas entre los mismos integrantes de la institución eclesiástica determinadas por los intereses particulares de ellos en relación con los poderes político regionales. Éste fue un aporte importante para la época en que apareció la obra, pues da cuenta de que la institución eclesiástica no es monolítica, presentando en su interior posiciones divergentes. No obstante, la obra se desvanece desde su relación política, Iglesia y partidos, cuando en el capítulo séptimo, al aludir a los asuntos económicos descarta a la institución eclesiástica, como si ella – en su conjunto o en sus partes - no tuviese nada que decir al respecto y como si ella estuviese reducida únicamente a lo político partidista y no pudiese desenvolverse también en lo político económico.

Otro autor que es importante resaltar es Fernán González. Gracias a sus textos, artículos y libros, hemos podido determinar la existencia de múltiples actores y relaciones en la participación de la institución eclesiástica en la historia colombiana, siendo clave señalar que ese aporte nos ha permitido desentrañar postulados, aunque tácitos pero postulados al fin y al cabo, de las tres interpretaciones que hasta ahora hemos abordado, donde se denotan esquemas rígidos que impiden detallar fisuras, disensos, confrontaciones, heterodoxias, particularidades, y que también nos permite comenzar a entender la Iglesia católica, y en ella la institución, como un todo universalista y universal. En sus obras se nota la evolución que permite mostrar, como lo señala en una de sus últimas compilaciones, la existencia de dos grandes poderes enfrentados, el Estado y la institución eclesiástica, en un espacio donde la religión, la religiosidad y la directriz institucional de la Iglesia, han detentado un poder fundamental y han jugado papeles relativamente determinantes en las construcciones históricas del país⁸¹.

⁸⁰ Christopher Abel, *Política, Iglesia y Partidos en Colombia* (Bogotá: FAES, Universidad Nacional de Colombia, 1987).

⁸¹ De Fernán González cfr. *Partidos políticos...*; “La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal colombiano”, *Historia general de la Iglesia en América Latina. Volumen VII*, CEHILA ed. (Salamanca: Sígueme, 1981); “Iglesia y Estado desde la Convención de Rionegro hasta el Olimpo Radical. 1863-1878, *Anuario Colombiano de Historia social y de la Cultura*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, N°.15 (1987); *Poderes enfrentados...*

Según Fernán González “en ninguno de los momentos de nuestra historia se ha dejado de agitar el tema de la religión y la política”. González afirma que ““situar el papel de la Iglesia dentro del desarrollo histórico de Colombia en el siglo XIX” tiene una importancia definitiva para la comprensión de la Iglesia del siglo XX”. Para ver bien las relaciones entre el Estado y el régimen político González balancea testimonios internos y externos, pues el problema de esas relaciones consiste en la concepción que cada una de las partes tiene de la otra, es decir, la mutua percepción que no siempre corresponde a la autopercepción ⁸².

Para González, en los años posteriores a la Independencia se forma, entre los sectores altos de la sociedad, una opinión pública anticlerical. Para ello se emplean los periódicos, las logias masónicas y la educación oficial que adopta a Jeremías Bentham como autor de obligatoria lectura. La idea es disminuir el peso y la importancia de la institución eclesiástica en la naciente república. Las medidas anticlericales se aprueban fácilmente debido a la fuerte tendencia liberal en el Senado, y a pesar de que en la Cámara existe una representación clerical y ultracatólica. Francisco de Paula Santander en su primera administración, al ser vicepresidente de Bolívar, suprime gradualmente el Santo Oficio. Pudo por ello perder popularidad pero no de manera grave. En este momento de la historia la mayoría de clérigos y de gobernantes son partidarios de continuar con el Patronato. Se cree que el gobierno tiene el derecho de erigir y limitar diócesis, convocar concilios y aprobar sus conclusiones, fundar y eliminar monasterios y hospitales, determinar los aranceles, diezmos y otras rentas del clero, mantener la disciplina eclesiástica, presentar los candidatos para obispos a Roma ⁸³.

⁸² González, *Partidos políticos...* 1-11. Tal vez ésta es la obra más importante de González. El libro sitúa el papel de la institución eclesiástica dentro del marco del desarrollo histórico de Colombia en el siglo XIX. Se mira sólo el ámbito de las relaciones en el espacio político entre el Estado y la Iglesia, dedicándose especialmente a las relaciones entre la Iglesia católica y los partidos políticos colombianos. Según González el siglo XIX presentó gran dinamización. Ésta fue equivalente a un proceso de secularización que buscaba implantar una sociedad sobre bases laicas. En aras de la idea de progreso se reemplazó el más allá trascendente por el más allá futuro que se logra con el esfuerzo humano. Las luchas políticas y religiosas del siglo XIX se debieron a la confrontación entre dos concepciones del mundo, entre dos maneras de concebir la sociedad, lo que repercutió en dos maneras de concebir la misión de la institución eclesiástica.

⁸³ González, *Partidos políticos...* 78-79.

Según González las reformas de mediados de siglo XIX que buscan dinamizar la sociedad son también un intento de “secularización” que pretende la autonomía de lo temporal y político con respecto a la tutela eclesial: “A la concepción tradicional y estática del mundo se va a enfrentar una concepción dinámica y secular, ya que la idea de un progreso indefinido lanza al hombre a la conquista y transformación del mundo. Se sustituye el más allá trascendente por el más allá futuro que se logra por el esfuerzo del hombre individual: esta va a ser la base de la concepción moderna del mundo”⁸⁴. Para González, el nuevo grupo social, comerciantes, intelectuales, en esencia, la generación postindependentista, quiere crear una sociedad secularizada y progresista que remplace a la sociedad providencialista y sacralizada de la Colonia. Por ello, ese nuevo grupo social es bastante anticlerical, siendo sus críticas tanto a la Iglesia como a las formas externas de religión estereotipadas y convencionales, que emplean lugares comunes y muy utilizados como por ejemplo “las negras tinieblas del medioevo”, el “velo del oscurantismo”, o el “yugo teocrático”, siendo la razón de sus críticas la influencia clerical en la vida pública⁸⁵. Aquí vale la pena preguntarse por el sentido que le da González al concepto de secularización, pues es importante anotar que aquélla, como tal, no ha podido desarrollarse plenamente en la historia colombiana del siglo XX, pues la fuerte raigambre cultural católica ha impedido que las mentalidades se deslinden de la influencia religiosa⁸⁶.

No obstante, es importante anotar que la obra de González despunta como la que introduce nuevos conceptos en el estudio de las relaciones Estado-Iglesia, sobre todo para el período de mediados del siglo XIX, despojando las explicaciones de esquematismos que ven al liberalismo como progresista y al conservatismo como retrógrado. Por ejemplo, afirma que el liberalismo a mediados del siglo XIX busca “privatizar” la religión convirtiéndola en un asunto privado e individual, propio de cada conciencia, sin influencia alguna en la sociedad, combatiendo algunas formas de ascetismo o fatalismo providencialista que se asociaban con los métodos de trabajo de una sociedad agraria y sancionaban un orden social

⁸⁴ Fernán González, “Religión y sociedad en conflicto: la Revolución ideológica y social de 1848 en Colombia”, *Eclesiástica Xaveriana*, Universidad Javeriana, Bogotá, vol. XXII, (1972): 18.

⁸⁵ González, *Partidos políticos...* 94-95.

⁸⁶ Según la socióloga Ana Mercedes Pereira en Colombia no debe hablarse totalmente de secularización sino de niveles de secularización pues la sociedad colombiana no se ha secularizado totalmente. Cfr. Ana Mercedes Pereira, “Modernidad y religión: nuevas formas de lo sagrado en Colombia”, *Controversia*, CINEP, Bogotá, N°.169 (noviembre, 1996).

inmutable⁸⁷. El aporte de González es tan importante que sus obras son hoy de consulta obligada en la elaboración de investigaciones sobre temáticas ligadas con la separación Estado e Iglesia así como con la institución eclesiástica. Tal es el caso de la obra de Ricardo Arias, quien para la parte correspondiente al siglo XIX, donde estudia las tensiones entre el episcopado colombiano y el liberalismo, se basa fundamentalmente en los textos de González, aunque ello signifique para el autor el desconocimiento de obras y textos surgidos en años recientes⁸⁸.

0.6.1.5 Las nuevas interpretaciones

En años recientes han surgido y se han consolidado interpretaciones tendientes a tomar a la institución eclesiástica, en cuanto a su participación política, en un marco mucho más amplio que el de los apoyos partidistas, e incluso superando la discusión tendiente a referenciar las relaciones Estado-Iglesia desde lo simplemente legal. Ese marco amplio está determinado por el contexto tanto nacional como internacional, por la desestructuración del discurso institucional oficial, por la ubicación en los diversos debates de los intereses institucionales, por la aproximación a referentes conceptuales e incluso a marcos interpretativos amplios, tomados de la sociología y la antropología de las religiones y se experimenta con el empleo de conceptos provenientes de la teología y de la ciencia política.

0.6.1.5.1. La importancia del contexto

Hablamos del contexto porque generalmente cuando se hace referencia tanto a la Iglesia católica como a su institución se ignora que ella actúa traspasando las fronteras. En ese sentido, si bien no se desconocen las peculiaridades y particularidades de la historia colombiana, y el papel que pudo desempeñar la institución eclesiástica en el desarrollo de la historia política del país, aquél está, en gran medida, determinado por el proyecto de centralización romana, la romanización, y porque la Iglesia como un cuerpo institucional obedece a directrices desde el Vaticano. Además, las disputas de ese centro católico con los

⁸⁷ González, *Partidos políticos...* 95.

⁸⁸ Ricardo Arias, *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)* (Bogotá: Cesó, Uniandes, ICANH, 2003).

proyectos modernos y liberales determinaron, de igual forma, los discursos que la institución proyectó hacia las periferias de su accionar misionero⁸⁹.

Consideramos, por lo que de ellas conocemos, que las primeras tres interpretaciones aquí expuestas – con las consabidas excepciones - no tuvieron presente esa contextualización ni el contexto, es decir la historia, y determinaron el papel de la institución eclesiástica en la historia política colombiana, como si ésta fuese autónoma, algo así como una iglesia nacional. Esto puede verse con mayor claridad en la visión liberalizante, que desde los años sesenta del siglo XX ha intentado determinar el accionar de la Iglesia católica en la historia colombiana. Por ejemplo, en la Regeneración se ha querido mostrar que la institución eclesiástica determinó políticamente el devenir del país, dejando de lado la posibilidad de que los regeneradores tuviesen la capacidad de estructurar, en compañía de la institución, su proyecto político. Así, se ha afirmado que la Regeneración fue un proyecto teocrático⁹⁰. Este tipo de afirmaciones desconoce la manera como coincidieron proyectos antiliberales y antimodernos de la Iglesia católica desde el Vaticano con la reacción conservadora colombiana, contraria a los postulados del radicalismo. Este desconocimiento de la contextualización impide entender por qué la institución eclesiástica reaccionó de manera defensiva ante las reformas liberales de mediados del siglo XIX que buscaban cuestionar su poder económico, político y social. El ataque que sufría por parte del liberalismo en el centro del catolicismo, es decir la Europa Occidental, se sentía como si fuese propio. Así, cualquier medida que afectara a la institución eclesiástica en Colombia era interpretado como parte del complot universal contra ella. De igual forma, las grandes transformaciones

⁸⁹ Las relaciones entre el Estado y la institución eclesiástica deben enmarcarse en el estudio de su propia historia y en el desarrollo de los procesos históricos que vivía no sólo el país sino también la Iglesia católica a nivel mundial. Por ejemplo, es importante tener en cuenta que las reformas emprendidas que afectaron a la institución eclesiástica en Colombia obedecieron al espíritu liberal de la época y tuvieron como reacción el espíritu tradicional y ultramontano de la institución eclesiástica en Europa Occidental desde Roma. Para ver con más detalle claves teóricas de lectura de las relaciones Estados e iglesias cfr. Rafael Navarro-Valls y Rafael Palomino, *Estado y religión. Textos para una reflexión crítica* (Barcelona: Ariel Derecho, 2000).

⁹⁰ Miguel Ángel Urrego, *La creación de un orden teocrático durante la Regeneración* (Tesis de Maestría en Historia) (Bogotá: Universidad Nacional, 1990). Sin embargo entre los planteamientos centrales de Urrego resalta que una de las características del orden teocrático fue la subordinación del poder temporal al poder espiritual, aspecto que es necesario matizar. Si bien es cierto que los regeneradores tomaron la religión católica como uno de sus sustentos ideológicos, no puede afirmarse tajantemente que la jerarquía de la Iglesia impuso su voluntad al gobierno civil. Recordemos que fueron los laicos los que acudieron a la Institución eclesiástica y pusieron a su servicio aparatos estatales como la educación, siendo de mutuo provecho esa situación. Por ello es mejor hablar de régimen de cristiandad.

sociales, políticas y económicas que iban de la mano de las revoluciones burguesas, a mediados del siglo XIX, siempre llevaban a la memoria los sucesos revolucionarios de finales del siglo XVIII que tan fuerte habían golpeado tanto a la institución como a lo que se entiende como Iglesia en su conjunto. Por ello es necesario comprender que el papel que juegue la institución eclesiástica en el país debe entenderse y circunscribirse a un escenario mucho más amplio donde ella también está involucrada de manera directa y determinante, aspecto éste que considero ha sido desconocido sobre todo por la interpretación de tendencia liberal.

0.6.1.5.2. La desestructuración y el desmantelamiento del discurso institucional

Las nuevas interpretaciones buscan desestructurar el discurso institucional de la Iglesia católica y mostrar que a pesar de la uniformidad, univocidad y monolitismo que desea mostrar, las particularidades, las especificidades, los contrastes y los disensos juegan papel importante. Particularidades y especificidades que rompen la estructura y la composición homogenizante y homogénea que pueden verse, esquemáticamente, con el conocimiento del contexto, esto es, el conocimiento de la historia en general y de la historia de la Iglesia en particular. Las especificidades pueden estar marcadas por intereses particulares y porque, para nuestro caso, son múltiples las lecturas que existen sobre cómo deben ser las relaciones del Estado con la institución eclesiástica en particular y con la Iglesia en general, en el desarrollo político del país. Veamos varios ejemplos. En el siglo XIX, no todo el clero se manifestó en contra de las llamadas reformas liberales, algunos opinaron sobre la favorabilidad, e incluso la necesidad de las mismas. Comunidades religiosas se dividieron por acatar o rechazar las medidas mosqueristas de desamortización, e incluso, de otras más polémicas como la tuición, las que se presentaron en la década de 1860. Si el investigador se atiene al discurso institucional que indica que la institución es una sola no podrá encontrar los matices, los disensos, las diversas corrientes que dentro de ella se ubican. Desestructurar el discurso oficial de la institución significa ver que aquél sirve para mostrar cómo ella se representa hacia el exterior, hacia el cuerpo de la Iglesia, pero que no necesariamente en su interior funcione así.

0.6.1.5.3. La conceptualización y la aproximación al manejo de términos

En el proceso de complejidad y complejización que conllevó la interpretación que estamos mostrando, se observa el paso lento pero paulatino de una historia centrada en relaciones simples en lo político partidista de la institución eclesiástica con otros actores a una historia más detallada, y por lo tanto compleja, que determina la importancia del hecho religioso y que decanta la participación de una institución en lo político más allá de los indicadores partidistas y electorales. Esto tiene su explicación por el surgimiento de diversas metodologías para aproximarse a la problemática religiosa. Son relevantes por su influencia las obras de Jean Delumeau⁹¹, Phillippe Aries⁹², Michel de Certeau⁹³, Georges Duby⁹⁴, Jacques Le Goff⁹⁵, entre otros. Es importante anotar que las obras de estos autores han marcado e influido en la aparición de obras recientes sobre el fenómeno religioso en Colombia.

Estas influencias permitieron decantar en América Latina desde los años ochenta del siglo XX y posteriormente en Colombia, ejes de reflexión historiográfica más cercanos a una compleja participación de la Iglesia católica, en su totalidad, no sólo la institución, en la historia política de los países latinoamericanos, ya sea a través de la institución misma o de otros mecanismos que involucraban a los laicos. Se comenzó a estudiar el accionar religioso – y en él el de la institución - en el campo educativo, en el sindicalismo, en los medios de comunicación, en los aparatos y las visiones sobre la salud, en las mentalidades y los imaginarios religiosos, en los proyectos sociales y de nación, en las relaciones interconfesionales, entre otros aspectos. De esta forma, el espectro de lo político se amplió.

⁹¹ Jean Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire* (Barcelona: Labor, 1973); *El miedo en Occidente* (Madrid: Taurus, 2001).

⁹² Phillippe Aries, *El hombre ante la muerte* (Madrid: Taurus, 1999).

⁹³ Michel de Certeau, *La escritura de la historia, 3ª ed.* (México: Universidad Iberoamericana, 1999); *La fábula mística*, primera reimpresión (México: Universidad Iberoamericana, 2004).

⁹⁴ Georges Duby, *El caballero, la mujer y el cura* (Madrid: Taurus, 1982); *Guillermo el Mariscal* (Madrid: Alianza, 1985); editor, *Historia de la familia* (Madrid: Alianza, 1988); *La historia continúa* (Madrid: Debate, 1992).

⁹⁵ Jacques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio* (Madrid: Taurus, 1981); *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)* (Madrid: Siglo XXI, Ministerio de Educación y Ciencia, 1987); *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media* (Barcelona: Magazín, 1987).

Para ello fue también necesario el aporte de una nueva sociología de la religión⁹⁶ y de la antropología⁹⁷, que ayudaron, de igual forma, no sólo a ampliar lo político sino también a preocuparse por las múltiples y variadas religiosidades. La aproximación conceptual y el manejo derivado de esa aproximación ha sido importante para intentar precisar no sólo a los actores sino a las relaciones que ellos producen en un campo más amplio de lo religioso formal.

Todo lo conceptual y teórico que hemos venido despuntando puede concretarse en la aplicación de posiciones conceptuales como la del sociólogo e historiador belga François Houtart, que define el catolicismo, en todo su conjunto, como un sistema religioso, compuesto por los siguientes elementos⁹⁸:

⁹⁶ Para ello podemos ver las obras de Emile Poulat, *Le Groupe de sociologie des religions* (París, 1969); *Integrisme et catholicisme integral* (París, 1969); *Catholicisme, Democratie et Socialisme* (París, 1977); *Eglise contre Bourgeoisie* (París, 1977). De igual forma las de François Houtart, *Sociologie de l'Eglise comme institution* (Lovaina, 1973); "Religión et champ politique: cadre théorique pour l'étude des sociétés capitalistes peripheriques", *Social Compass*, Lovaina, XXVI.2-3 (1977); Danielle Hervieu-Léger, *La religion pour memoire* (París: Les editions du cerf, 1993); Pierre Bourdieu, "Genese et structure du champs religieux", *Reveu Française de Sociologie*, París, XII (1971).

De suma importancia resulta la obra, ya clásica, del sociólogo Emile Durkheim. Para él es importante determinar la existencia del *homo credens*, el hombre creyente. Para éste existe una forma simbólica de comunicarse y comprenderse que une a los individuos entre sí y da forma a la posibilidad colectiva, pues la religión da a los individuos la facultad de vivir y pensar en sociedad. Cfr. Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* 3ª ed. (México: Colofón S.A., 2000).

⁹⁷ Recomendamos, por su importancia y por su valor conceptual, los siguientes autores: Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Labor, 1981); *Tratado de historia de las religiones*, 17ª. Reimpresión (México: Era, 2004); *Metodología de historia de las religiones* (Madrid: Piedad, 1982); *Historia de las creencias e ideas religiosas*, 2 volúmenes (Madrid: Cristiandad, 1978). De este autor rescatamos para su uso los siguientes conceptos: *Homo Religiosus* (hombre que tiende a vivir más lo sagrado. Característico de las sociedades tradicionales, premodernas); *lo sagrado* (es la manifestación de una realidad de un orden totalmente diferente del de las realidades naturales); *lo profano*; *teofanía* (la consagración de un lugar por la relación que tenga con lo alto); *hierofanía* (las manifestaciones de lo sagrado).

Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*. También las obras de Jules Reiss, *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (Madrid: Encuentro, 1989); *Tratado de antropología de lo sagrado. Los orígenes del homo religiosus* (Madrid: Trotta, 1989); Clifford Geertz, "La religión como un sistema cultural", *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 2001).

⁹⁸ François Houtart, *Sociología de la religión* (Managua: Ediciones Nicarao, 1992). Para Houtart la complejidad y especificidad de la religión la ubican como un fenómeno cultural. En esencia, la religión es "una estructura de discursos y prácticas comunes a un grupo social y referidos a algunas fuerzas (personificadas o no, múltiples o unificadas) a las que los creyentes consideran anteriores y superiores a su entorno natural y social, frente a los cuales los creyentes expresan sentir una cierta dependencia (creados, gobernados, protegidos, amenazados, etc) y ante las cuales fuerzas los creyentes se consideran como obligados a una cierta conducta en sociedad con sus semejantes", a lo que se añade que debemos considerar "cualquier fenómeno social (discurso, rito, conflicto, etc.) como religioso en la medida, en que haya sido producido en el seno de tal conjunto de prácticas y discursos, y conserve implícita o explícitamente una referencia afirmativa discernible a tales fuerzas sobrenaturales y sobrehumanas".

- Las representaciones religiosas: las que el hombre construye de sí mismo y de sus relaciones con la naturaleza, sus orígenes y finalidades, algo así como las cosmogonías y las cosmovisiones. Las representaciones están condicionadas por los grupos socioeconómicos, la etnia, las relaciones de género, las diferencias regionales. Los sujetos, en sus prácticas, construyen las representaciones de su mundo y a la vez permiten que éstas influyan en esas prácticas, en una dialéctica que puede conllevar a la representación de las prácticas.
- Las expresiones religiosas: encontramos los ritos, cultos, devociones y liturgias de los sistemas religiosos. Estas expresiones simbólicas ayudan a romper la trivialidad de la cotidianidad y le dan significado a la pertenencia a una religión determinada.
- La ética religiosa: son los comportamientos que tienen como referencia las representaciones religiosas y que son condicionados y adoptan diferentes formas según los modos de producción, las épocas, los medios, las etnias y las relaciones de género entre otros elementos.
- La organización religiosa: es el conjunto estructurado de actores que interrelacionan en un orden real de cosas y que ejercen papeles religiosos específicos, con una base material y organizativa que permite el funcionamiento del sistema religioso. Esa organización religiosa se elabora de acuerdo al medio o circunstancia histórica en que nace la religión. De esta forma, el cristianismo adoptó una organización religiosa a manera de iglesia, tomando como bases las estructuras políticas y religiosas tanto del Imperio Romano como del judaísmo (sacerdotes, fiestas religiosas). La organización religiosa tiene como funciones las siguientes: a) la reproducción de representaciones religiosas como la enseñanza del catecismo; b) la producción de sentidos religiosos nuevos en donde pueden darse cambios de significados y significantes sobre Dios entre otros aspectos; c) la formalización de expresiones religiosas por medio de ritos, liturgias, devocionarios; d) la definición de las normas de ética religiosa, en donde están la regulación de comportamientos, la división entre el bien y el mal, las significaciones del y sobre el pecado; e) la reproducción de la organización religiosa y la vinculación del sistema religioso con otros elementos de la sociedad y la política en constante interacción.

0.6.1.5.4 El estudio de las corrientes político religiosas

Lo anterior nos deja ver que puede entenderse el sistema religioso como un escenario amplio, donde se interrelacionan actores, entre ellos la institución eclesiástica, en relaciones complejas y complejizadas donde lo político se entiende como uno de los aspectos relacionados trascendentes más allá de las referencias colectivas partidistas. Un intento por poner en práctica estas indicaciones puede notarse en la aplicación a estudios concretos de las llamadas corrientes político religiosas. Las corrientes han surgido, dentro del sistema religioso católico, de las opciones de vida encontradas por los católicos enfrentados a realidades históricas determinadas y concretas, que les invitan a interpretar el Evangelio. Las diversas interpretaciones, influenciadas por el devenir y las transformaciones históricas, afectan al conjunto del sistema religioso católico, compuesto como todo sistema religioso de representaciones, expresiones, ética y organización religiosa⁹⁹.

La propuesta por las corrientes político religiosas pretende aterrizar y concretar el sistema religioso a manifestaciones tangibles donde se vean las interrelaciones entre actores sociales y políticos. Las corrientes, en su definición, son, según Ana María Bidegain,

diferentes maneras de interpretar el mensaje fundador en circunstancias históricas concretas. Interpretaciones a su vez, condicionadas por las relaciones culturales, económicas, políticas, sociales, étnicas y de género, de los actores y actrices religiosos que producen estas interpretaciones, las que a su turno, producen discursos y prácticas religiosas de incidencia directa en la sociedad. Las corrientes religiosas van conformando y transformando permanentemente el conjunto del o los sistemas religiosos de una sociedad a lo largo de su historia¹⁰⁰.

En los estudios que se hacen desde las corrientes político religiosas, pero sobre todo desde el sistema religioso, se quieren ampliar el espectro y el campo de investigación de la participación de la Iglesia católica como institución, en la historia política y en ella el papel jugado tanto por la institución como por la Iglesia en sus relaciones con el Estado. Con ello

⁹⁹ Ana María Bidegain, directora, *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad* (Bogotá: Taurus, 2004) 12.

Una reseña de este libro puede verse en José David Cortés, “Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad (reseña)”, *Fronteras de la Historia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, No.11 (2006) 435-446.

¹⁰⁰ Ana María Bidegain, “El estudio de las corrientes religiosas en la conformación del catolicismo latinoamericano”, *Memorias del X Congreso Colombiano de Historia*, Disco Compacto (Bogotá: Universidad Nacional, Kimera, 2000) 1. Esta misma definición es trabajada por Bidegain en la introducción del libro que ella dirigió. Cfr. Bidegain, directora, *Historia del cristianismo...* 11-12.

se pretende avanzar paulatinamente en la reducción que se ha hecho al papel institucional. No podemos negar que la fuerte presencia de lo religioso en sociedades como la nuestra ha incidido en que se le asigne al elemento institucional, en la organización religiosa – la institución eclesiástica –, y en esencia, en el sistema religioso, un papel preponderante, como si fuese el único componente o por lo menos el central del sistema.

Las primeras interpretaciones historiográficas que hemos tratado aquí, que luego influirían en las otras perspectivas y análisis sociales (antropológicos, sociológicos o desde la ciencia política, sobre el catolicismo) han privilegiado el estudio de la organización o institución (no siempre de manera adecuada) y en particular el espacio y la influencia social que esta ha tenido, determinadas también por la preocupación historiográfica general, en Occidente, de desentrañar la historia del poder. “Por eso, las diversas corrientes religiosas que a lo largo de los siglos han conformado y transformado el catolicismo se han estudiado sobretodo, y al mismo tiempo, han surgido, (influenciada por esta concepción histórica), para ubicar a la institución en el lugar que se considera pertinente debe ocupar en el espacio social. Por eso se ha privilegiado el análisis de la actuación de los actores religiosos con funciones religiosas de poder”¹⁰¹.

Podemos afirmar que debido a las condiciones históricas en las cuales ha nacido y se ha desarrollado el catolicismo, las diversas visiones o miradas han privilegiado la historia institucional u organizacional y en ella han dado peso relevante a la jerarquía como si fuese la única manifestación no sólo de la institución sino de todo el sistema. Y en ella han querido mostrar la posición “oficial” como si fuese la única posible, desconociendo lo que hemos querido mostrar en el avance, la posibilidad de los disensos.

Según lo anterior las fronteras entre lo religioso y lo político se vuelven difíciles desde las perspectivas de las corrientes político religiosas. Sin embargo, esas fronteras de relación y que son de inclusión e implicación entre lo religioso y lo político pueden establecerse por la convergencia de lo religioso y de lo político en la producción de sentido tal como lo ha

¹⁰¹ Bidegain, *El estudio...* 2.

expresado Pierre Bourdieu¹⁰². “Si aceptamos la mirada de la antropología y de la sociología de la cultura que coinciden en una de las funciones de todo sistema religioso es ser dador de sentido, fácilmente podemos aceptar el papel peculiar que en el catolicismo tiene la organización en la producción y elaboración de sentidos nuevos y allí el papel preponderante que juegan las diversas corrientes religiosas”¹⁰³. Pero lo anterior lo que indica es que las transformaciones y los procesos históricos determinarán sus propias representaciones y cómo la institución eclesiástica puede o no adaptarse a ellas construyendo sentidos que le sean propios. En este orden de ideas, las corrientes político religiosas como intérpretes del sistema religioso eventualmente entenderán la política como un espectro más amplio de la connotación sobre el poder. Serán interpretaciones mucho más complejas y totalizadoras donde se mezclen proyectos de interpretación de la realidad, y en esencia, proyectos para esa realidad¹⁰⁴.

Desde la perspectiva de las corrientes se han realizado pocas investigaciones, queriendo ellas abrir el camino para otras que se aproximen al tema. La que mejor expresa la interpretación desde las corrientes es la ya mencionada dirigida por Ana María Bidegain. Ella considera que a lo largo de la historia de Colombia, desde la Conquista y la Colonia, pasando por la época republicana, las diferentes corrientes político religiosas del catolicismo se han manifestado en la historia del país. Así, en los primeros años de la presencia española se manifestó la corriente erasmista-humanista, que fomentó controversias sobre cómo debía ser la evangelización en las nuevas tierras. En el siglo XVIII, inspiradas en las ideas de la Ilustración, se asentaron cuatro corrientes básicas, el

¹⁰² Es importante el concepto de campo manejado por Pierre Bourdieu. Cfr. Pierre Bourdieu, “Génesis y estructura del campo religioso”, *Relaciones*, El Colegio de Michoacán. vol.XVII, No.108 (Otoño, 2006).

Se entiende por campos a los “espacios sociales estructurantes y estructurados; es decir, un sistema jerarquizado de disposiciones y posiciones, en el cual ocurren relaciones durables de dominación entre los distintos agentes que lo componen. Los campos funcionan a partir de sistemas de diferencias, cuyos puntos cardinales están dados por valores reconocidos: noble-innoble, distinguido-vulgar. Las relaciones entre los participantes de un campo social son conflictivas y antagónicas. El objeto y razón de ser (lo que está en juego y se apuesta) de las luchas y consensos entre los agentes y las instituciones que participan en los campos, es la distribución de las formas específicas de capital, diferentes en cada campo (los intereses en juego en el campo universitario son diferentes a los del campo deportivo, por ejemplo)”. Pierre Bourdieu citado por Gustavo Téllez Iregui, *Pierre Bourdieu. Conceptos básicos y construcción socioeducativa* (Bogotá: UPN, 2002) 202.

¹⁰³ Bidegain, *El estudio...* 2.

¹⁰⁴ Bidegain, *El estudio...* 4. “En esa producción y elaboración de sentido religioso, que realizan las diversas corrientes religiosas, en la medida que hay una mediación de la realidad y pretende servir como una comprensión totalizante de la misma para el individuo y la colectividad se encuentra con las corrientes políticas. Podrán asimilarse, competir, entrecruzarse, mezclarse buscando la hegemonía y el acceso al poder tanto religioso como político”.

jansenismo, el galicanismo, el fenobrismo y el josefismo, que mostraron una crisis constitucional de las iglesias europeas. Para el siglo XIX encontramos tres corrientes básicas, el catolicismo liberal, el catolicismo utópico y la intransigencia. Ellas estuvieron enmarcadas en las transformaciones políticas, económicas y sociales de ese siglo, siendo, al final, la corriente intransigente la que controló a la Iglesia católica desde el Concilio Vaticano I en 1870. Para el siglo XX se encuentran, según Bidegain, el catolicismo integral, la democracia cristiana y el catolicismo por la liberación¹⁰⁵. A pesar de la intención que se perseguía en ese texto, tras la revisión del mismo, no se observa que todos los autores participen en el mismo, tengan claro lo que significan las corrientes político religiosas ni el papel que pudieron desempeñar en la historia colombiana. Por ejemplo, en la referencia a la Conquista y la Colonia, no encontramos que se haga alusión a la corriente erasmista-humanista. Los capítulos dedicados al siglo XIX son poco satisfactorios y en lugar de convertirse en un avance en el estudio de las relaciones Estado-Iglesia constituyen un retroceso pues desconocen bibliografía de reciente aparición y fuerzan las explicaciones para demostrar la presencia de las corrientes en la Colombia decimonónica.

En esa aproximación, algunas de las respuestas enunciadas no resultan claras ni contundentes, como lo son los trabajos elaborados por William Elvis Plata¹⁰⁶, los cuales han mostrado la dificultad en la aplicación de los conceptos sin un nivel profundo de intermediación. Considero que en estas obras es característica la instrumentalización, entendida ésta como una tergiversación de las fuentes para poder mostrar que los conceptos asimilados de la realidad europea pueden ser aplicados, acriticamente, en la realidad colombiana. Ambos textos buscaron demostrar la presencia de corrientes político religiosas en la Colombia decimonónica. No obstante, el afán por mostrar su existencia redujo y limitó la lectura de las fuentes y ubicó algunas obras de unos pocos autores en un marco más amplio al cual tal vez no pertenecieron si se les observa en toda su producción escrita.

¹⁰⁵ Bidegain, directora, *Historia...* 14-22.

¹⁰⁶ William Elvis Plata, *Corrientes político religiosas del catolicismo colombiano en el siglo XIX (1820-1860)*, (Monografía de pregrado) (Bogotá: Universidad Nacional, 1997); *El catolicismo y sus corrientes en Colombia decimonónica, 1850-1880*, (Tesis de maestría) (Bogotá: Universidad Nacional, 2001). El primer texto, a pesar de contar con buenas fuentes, es débil, lo cual se observa “cuando pasa, sin explicaciones satisfactorias, a presentar las tres corrientes político-religiosas de que trata: las del catolicismo tradicionalista, liberal y utópico”. Cfr. Grupo de investigación Religión, cultura y sociedad, *Historiografía sobre religión, cultura y sociedad en Colombia producida entre 1995 y el 2000* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2001) 21.

Esto sumado a la manera como se leyeron los procesos históricos colombianos del siglo XIX sin mayor profundidad y desconociendo avances presentes en obras de reciente publicación¹⁰⁷. Creemos, por lo tanto, que la posibilidad de determinar la presencia o no de manera efectiva de las corrientes pasa por hacerse a un instrumental conceptual más amplio, que derive desde la teología, la sociología de la religión, la antropología religiosa, la historia, encaminadas a comprender la historia colombiana como un todo donde la institución eclesiástica juega un papel importante, pero que ella obedece a procesos históricos más amplios que los internamente determinados. De igual manera, la posibilidad de reconocer el sistema religioso como un escenario amplio facilitaría elaborar una historia compleja donde lo político se determine profundamente y no quede reducido. Por ello mismo, creo importante acercarse, tanto al estudio de las corrientes como al del sistema religioso.

Considero que al aludir a las corrientes político religiosas se nos quiere hacer creer que por primera vez se habla de un tema que ya viene tomando fuerza por lo menos desde la década de 1990 y es la fragmentación del campo religioso y la pérdida de la hegemonía de la Iglesia católica en el país. Además, localizamos textos, aunque escritos en las regiones colombianas, y de poca circulación y difusión, que también mencionan diversas formas de entender los procesos históricos desde la posición que se asuma respecto a la religión católica pero no emplean el concepto de corrientes aunque se refieran a lo mismo. Ejemplo de ello es una obra de Iván Darío Toro en la que quiere mostrar, de manera sistemática, el pensamiento de los católicos colombianos en el debate ideológico de la segunda mitad del

¹⁰⁷ En la obra dirigida por Ana María Bidegain dos capítulos escritos por el mismo William Elvis Plata nos siguen mostrando la forma como se tergiversan las fuentes para demostrar la existencia de corrientes político religiosas en el catolicismo colombiano decimonónico, como si éste tuviese exactamente las mismas características que el europeo, desconociendo con ello las mediaciones discursivas y prácticas construidas por los colombianos de aquella época que si bien estaban al tanto de lo que ocurría en el Viejo Continente, elaboraban mediaciones discursivas de las influencias que recibían del exterior. Además, los dos textos nos muestran el gran desconocimiento por parte de Plata de bibliografía reciente sobre la Colombia decimonónica. Cfr. William Elvis Plata, “Del catolicismo ilustrado al catolicismo tradicionalista” y “De las reformas liberales al triunfo del catolicismo intransigente e implantación del paradigma romanizador”, Bidegain, directora, *Historia...*, 181-285.

Las principales fallas de estos dos capítulos son las siguientes: no logra definir claramente las tres corrientes de las que se ocupa – cuáles eran sus integrantes, cómo se definían como integrantes de una corriente -; toma las corrientes existentes en Europa y cree que ellas se manifiestan, de igual manera, en Colombia; desconoce la producción historiográfica reciente, por lo que hace afirmaciones como si fuese el primero en acercarse al tema de estudio; describe las relaciones Estado-Iglesia en una dicotomía de bien-mal, donde la Iglesia, en su conjunto, es mostrada como la víctima y los liberales y el liberalismo como victimarios. De esta forma, pareciera el resurgir de la interpretación institucional laica, lo que significaría un retroceso en las explicaciones sobre las relaciones Estado-Iglesia y la aparición y consolidación de una historia que podríamos llamar neoclerical y neoapologética.

siglo XIX. El autor define la generación de pensadores como aquellos que participaron “de todas las preocupaciones fundamentales que el país debía resolver”. La clave de postura y actuación de esos pensadores fue la defensa del catolicismo en todos los campos de la sociedad. La sociedad la veían como establecida e identificada con principios cristianos pero amenazada por diversos factores. Se identificaban, igualmente, con la institución eclesiástica y con otras que representaran al catolicismo¹⁰⁸. ¿Qué diferencia encontramos entre lo que Toro bautizó como “generación de pensadores católicos de mitad de siglo” y lo que Plata llamó corriente tradicionalista?

Esta tendencia que no es novedosa puede verse claramente en la introducción de otra obra dirigida por Ana María Bidegain, donde afirma que “al analizar los últimos cincuenta años de la historia de Colombia nos percatamos de que el cambio no se encuentra ni en los partidos políticos, ni en los sindicatos, ni en los movimientos guerrilleros, ni en su estructura socioeconómica, sino principalmente en la transformación religiosa y sus formas de influencia en la sociedad civil, como ha ocurrido en otros escenarios latinoamericanos”¹⁰⁹. Se desconoce que la historia colombiana reciente ha sido muy dinámica y por lo tanto cambiante. No puede afirmarse, así no más, que el sistema político partidista actual sea igual al del Frente Nacional, o que el movimiento sindical tenga las mismas características que en los años setenta del siglo pasado. De tal forma que pareciera que sólo el fenómeno religioso fuese el único en transformarse.

Así, al acercarnos al sistema religioso en su totalidad y complejidad podemos dimensionar lo político más allá de limitantes, aunque ello signifique trascender las hasta ahora tradicionales lecturas que se han construido sobre, y casi exclusivamente, la institución

¹⁰⁸ Iván Darío Toro Jaramillo, *El pensamiento de los católicos colombianos en el debate ideológico de la “crisis del medio siglo” (1850-1900)* (Medellín: Fundación Universitaria Luis Amigó, 2005) 7-8. El problema de esta obra radica en que Toro cayó en una “prisión historiográfica”, pues al hablar de los “católicos colombianos” hizo alusión a lo que en el siglo XIX pensaban eran los católicos, es decir, los conservadores. Así, para Toro católicos son los conservadores, igual que afirmaban los conservadores decimonónicos, excluyendo de ese calificativo a los liberales. Pareciera que Toro, comenzando el siglo XXI, aún creyera que los liberales no eran “pensadores católicos”.

¹⁰⁹ Ana María Bidegain y Juan Diego Demera, Compiladores, *Globalización y diversidad religiosa en Colombia* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, 2005) 13-14.

Dos reseñas de este libro pueden verse en José David Cortés, “Globalización y diversidad religiosa en Colombia (reseña)”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Universidad Nacional de Colombia, No.33 (2006): 390-395; y, Renán Vega Cantor, “Académicos obnubilados con el fetiche de la globalización”, *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Banco de la República, vol. XLII, No.70 (2005): 101-105.

eclesiástica, esencialmente en lo organizativo y su participación en la política por el acceso a los espacios de poder. Pero así como a pesar del avance en los estudios sobre el fenómeno religioso en Colombia aparecen textos de regular factura, siguen publicándose artículos y libros sobre aquél tópico que no trascienden lo meramente descriptivo dejando de lado explicaciones novedosas o por lo menos satisfactorias repitiendo lo dicho con anterioridad por diversos autores¹¹⁰. No obstante, hay obras que se encargan de mostrarnos que el estudio del fenómeno religioso puede ser visto como un escenario en el cual hay muchos temas que profundizar y otros por descubrir. Así, observamos que con aportes de distintas escuelas y diferentes enfoques se presenta el auge en el estudio del fenómeno religioso en Colombia, aunque dicho sea de paso aquél no ha sido del todo coherente y estructurado pues encontramos que afloran, como hemos visto acá, estudios que aún no se desprenden de viejas explicaciones e interpretaciones y que no obedecen a ningún rumbo metodológico, teórico y conceptual¹¹¹.

0.6.2 La fragmentación del estudio del fenómeno religioso

Es importante conocer las diferencias regionales. Estas diferencias son claves porque en las distintas regiones que conformaban Colombia en la segunda mitad del siglo XIX las relaciones entre el Estado y la Iglesia no necesariamente se veían de igual forma. Máxime cuando el país presentó el modelo federal entre 1858 y 1886. Así, veremos a continuación algunas obras que comienzan a preocuparse por el estudio de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, en sus diversas formas, en las regiones colombianas.

Primero veremos lo producido en Antioquia. Es, tal vez, la región con el mayor desarrollo historiográfico sobre la temática que nos interesa. Su evolución ha sido constante, preocupándose por determinar las especificidades regionales del estudio de las relaciones

¹¹⁰ Rubby Amelia Álvarez de Huertas, *Entre el gorro frigio y la mitra. La mentalidad político-religiosa del hombre neogranadino, 1850-1887* (Tunja: Academia Boyacense de Historia, 1998); Esther Parra Ramírez, "Aproximaciones a las relaciones Iglesia-Estado en el período radical", *Temas Socio-jurídicos*, Facultad de Derecho, Universidad Autónoma de Bucaramanga, 14.31 (diciembre, 1996): 107-112.

¹¹¹ Esta tendencia no es exclusiva de los estudios sobre el fenómeno religioso, otros escenarios también la han presentado. Puede verse Jesús Antonio Bejarano, "Guía de perplejos: una mirada a la historiografía colombiana", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No.24 (1997): 283-329.

Estado e Iglesia en Antioquia¹¹². Antioquia, desde mediados del siglo XIX fue un Estado, y desde 1886 es un departamento, ubicado en la parte noroccidental del país. Fue en esa región donde se fomentó el cultivo y la explotación del café, lo que permitió la colonización de las vertientes de las cordilleras central y occidental del país. Se aduce continuamente sobre el espíritu católico de los antioqueños, férreos defensores de la religión, pero también se habla de su espíritu capitalista, aspecto éste que se puede ver en el desarrollo empresarial. En cuanto a lo que nos compete podemos detallar varias obras que se preocupan por estudiar las relaciones Estado e Iglesia en la región. Gloria Mercedes Arango se ha preocupado por ahondar en la relación entre la Iglesia y la política en Antioquia en el siglo XIX, a partir del estudio de las mentalidades, las prácticas y los discursos religiosos. Determina la autora el papel jugado por la jerarquía de la institución eclesiástica tanto en el poder como en el control social en la región¹¹³. De igual forma se ha preocupado por estudiar las sociabilidades católicas en la transición de la tradición a la modernidad antioqueñas¹¹⁴.

Un estudio más centrado en el desarrollo de la institución eclesiástica en Antioquia es el de Iván Darío Toro. El autor se preocupa por estudiar la diócesis de Medellín, separada de la diócesis de Antioquia en 1868. Su centro de atención son las relaciones Estado e Iglesia, la influencia de la institución eclesiástica en la educación de los antioqueños así como las motivaciones de las vocaciones religiosas y el tipo de instrucción que recibían los sacerdotes¹¹⁵. Por su parte, Patricia Londoño Vega pretende en su obra explicar para el caso antioqueño la forma cómo los diversos sectores sociales se relacionaron en su diario vivir en aspectos como las costumbres, las ideas, los valores, las creencias y las actitudes tanto culturales como religiosas. Para acercarse al objeto de estudio explora los diversos grupos y asociaciones voluntarias que surgieron en la segunda mitad del siglo XIX y congregaron a antioqueños en torno a objetivos filantrópicos y obras pías. Para ello se basa, parcialmente,

¹¹² Sobre los estudios regionales en Antioquia puede verse: *Memoria del Simposio Los Estudios Regionales en Colombia: el caso de Antioquia* (Medellín: FAES, 1982).

¹¹³ Gloria Mercedes Arango, *La mentalidad religiosa en Antioquia. Prácticas y discursos, 1828-1885* (Medellín: Universidad Nacional, 1993).

¹¹⁴ Gloria Mercedes Arango, *Sociabilidades católicas, entre la tradición y la modernidad. Antioquia, 1870-1930* (Medellín: Universidad Nacional, 2004).

¹¹⁵ Iván Darío Toro Jaramillo, *El clero en la diócesis de Medellín de 1868 a 1902. Actuación y formación sacerdotal* (Medellín: Fundación Universitaria Luis Amigó, 2005) (Originalmente Tesis doctoral, Pamplona: Universidad de Navarra, Facultad de Teología, 1996).

en la obra de Maurice Agulhon, pues a partir de ella, como ejemplo a seguir, puede entender cómo durante la revolución francesa de 1848 los habitantes de la región del Var viran del conservadurismo hacia la izquierda. Para lograr su objetivo, Londoño estudia el desarrollo y las particularidades de la Iglesia católica en Antioquia. Así, se preocupa por el estudio de la Iglesia y la política, el surgimiento de las asociaciones devotas y el desarrollo de la religiosidad en la vida cotidiana¹¹⁶.

Otra obra reciente, escrita por el *Grupo de Investigación Religión, Cultura y Sociedad* de la Universidad Nacional sede Medellín, se preocupa por un aspecto importante y poco indagado de las relaciones Estado e Iglesia en Colombia, el papel jugado por la Iglesia, en su conjunto, y por el fenómeno religioso en las guerras civiles que afectaron al país a lo largo del siglo XIX. El grupo de investigación parte del supuesto que las guerras civiles y la Iglesia católica se constituyeron y se siguen constituyendo en dos claves importantes para comprender el desarrollo histórico del país en la larga duración. “Las guerras civiles y la predominante religión católica en Colombia, al tiempo que se constituyeron en dos claves de construcción e integración del estado y de la Nación occidental colombiana en la segunda mitad del siglo XIX, fueron factores de polarización entre los colombianos y de exclusión de aspiraciones de algunos grupos sociales, cuyos proyectos de vida, ‘comunidades vividas’, no fueron incorporadas en la formación de ‘comunidades imaginadas’ por las elites”. A partir de ese presupuesto en el libro se busca mostrar la relación entre la Iglesia católica y la guerra, ya sea la Institución eclesiástica, la jerarquía de ella, las manifestaciones en la iconografía, el papel de las reformas educativas en la incitación del conflicto armado, el papel jugado en las guerras por las asociaciones católicas, entre otros aspectos¹¹⁷.

¹¹⁶ Patricia Londoño Vega, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia, 1850-1930* (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2004). Título original *Religion, culture and society in Colombia. Medellín and Antioquia, 1850-1930* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

¹¹⁷ Grupo de Investigación Religión, Cultura y Sociedad, *Ganarse el cielo defendiendo la religión. Guerras civiles en Colombia, 1840-1902* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, 2005). Uno de los integrantes de ese grupo, el profesor Ortiz Mesa publicó un texto donde observa la misma relación entre Iglesia y guerras civiles en Colombia en el siglo XIX, pero para unas regiones específicas. Cfr. Luis Javier Ortiz Mesa, *Fusiles y plegarias. Guerra de guerrillas en Cundinamarca, Boyacá y Santander, 1876-1877* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Dime, 2004).

En otras regiones, diferentes a la antioqueña, también se han realizado estudios específicos, aunque de factura muy diversa, siendo sus resultados bastante disímiles. La característica que podría reunirlos a todos es el conocimiento y manejo de fuentes específicas sobre cada uno de los espacios geográficos. Hemos revisado investigaciones de Boyacá¹¹⁸ y el sur occidente colombiano¹¹⁹ sobre temáticas variadas, pues van desde la visión global sobre las relaciones Estado-Iglesia, pasando por el papel de la institución eclesiástica en la sociedad, hasta las guerras civiles y sus implicaciones religiosas. Uno de los problemas de estos estudios es que han partido de supuestos que no fueron suficientemente demostrados¹²⁰.

Pero además de las diferencias regionales en lugares donde la población era relativamente importante también es necesario conocer las diferencias en las relaciones entre el Estado y la Iglesia en zonas de frontera. De ello se encarga el libro de Gabriel Cabrera Becerra¹²¹. El libro es un aporte al conocimiento de la historia del país, tanto en el escenario cultural de estudio propuesto que ha sido descuidado por los historiadores como en el de actores que poco han contado para la historia tradicional, y aún la reciente, como lo son las misiones católicas y las comunidades indígenas. Este texto es un intento por explorar el papel de las misiones católicas y la conceptualización sobre las fronteras en la región del Vaupés colombiano brasileño en el período de la definición de la soberanía en ese territorio fronterizo poblado por comunidades indígenas. En la obra el autor muestra la forma cómo los indígenas no fueron pasivos receptores de la doctrina, indicando también las diferencias existentes entre Colombia y Brasil para llevar a cabo las misiones y cuidar las fronteras.

¹¹⁸ Hernando Barahona Delgado, *El Radicalismo en el Estado Soberano de Boyacá. 1863-1886* (Pasto: Universidad de Nariño, 1997).

¹¹⁹ Gerardo León Guerrero Vinuesa et. al., *Educación y política en el régimen del liberalismo radical. Sur del Estado Soberano del Cauca. 1863-1880* (Pasto: Universidad de Nariño, 1999); Pedro Carlos Verdugo Moreno, *La Guerra Civil de 1876-1877 y el Ocaso del Liberalismo Radical en los Estados Unidos de Colombia. Crisis, Intolerancia y Clientelismo* (Pasto: Universidad de Nariño, 2001).

¹²⁰ Como historiador puedo ubicarme en esta corriente que busca alejarse de los discursos apologéticos, ya sean liberales o eclesiásticos. Desde que comencé a estudiar el fenómeno religioso, y específicamente las relaciones Estado-Iglesia, he pretendido mostrarlas en diversos niveles, desde el internacional hasta los pormenores en provincias y regiones. Un texto que muestra este interés es la obra con la que gané, en 1997, el Premio Nacional de Historia del Ministerio de Cultura de Colombia. Los jurados – Eduardo Posada Carbó, Anthony McFarlane y Aída Martínez Carreño - indicaron que en ella se encuentra una nueva interpretación de la Regeneración colombiana. Cfr. José David Cortés, *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la Diócesis de Tunja, 1881-1918* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998).

¹²¹ Gabriel Cabrera Becerra, *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés, 1850-1930* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002).

Como hemos podido ver, aunque aún falte material por consultar, las relaciones Estado e Iglesia son más complejas de lo que se puede creer. Determinar esa complejidad pasa por varios aspectos: la Iglesia, como institución, no es monolítica sino que presenta diversas tendencias, a las que algunos historiadores han llamado corrientes; el campo religioso es muy amplio, pues la Iglesia, más allá de lo institucional, está compuesta por los bautizados bajo un mismo credo, sus ritos, sus creencias, su organización, su participación en el mundo social, político, económico y cultural, sus representaciones e imaginarios; debido a lo anterior, debemos tener en cuenta que interpretar las relaciones entre el Estado y la Iglesia genera varios enfoques disciplinares, pues no sólo la historia está involucrada en su estudio sino que aparecen también, entre otras, la antropología, la sociología y la ciencia política; las relaciones Estado e Iglesia también dependen de factores como la diversidad regional y el papel que tanto la Iglesia, como institución y el Estado, hayan jugado en cada región.

0.7 Fuentes

Las fuentes empleadas son los impresos de la época: prensa, folletos y libros. La prensa era, por excelencia, el medio de comunicación privilegiado. La población de aquella época se entusiasmaba con la prensa escrita, pues su lectura y el conocimiento de la información que traía, le daba cierto aire al lector de conocer los "negocios del mundo"¹²², de los cuales se empapaba, e intentaba participar en ellos, algunas veces escribiendo para apoyar y refutar. Era así como se construían los debates sobre propuestas, reformas, formas de ver el mundo, los cuales construyeron el entramado que deseamos estudiar¹²³. Según Jesús María Álvarez y María Teresa Uribe la prensa para el siglo XIX colombiano

constituye una fuente primaria que no sólo consigna la información, sino que la interpreta, la valora, la señala, la exalta o la vitupera; en suma, 'toma partido' frente a los sucesos ocurridos, que pueden ocurrir, o que sólo existen en la imaginación, el recuerdo o el mito; es el contrapunto de la información - desinformación, una visión móvil y cambiante de la realidad vista a través de los cristales opacos de la ideología, de

¹²² Sobre este tópico ver Óscar Torres Duque, "Al margen de la prensa (1865-1896)", *Gaceta*, Bogotá, No.32-33 (abril, 1995): 81-94.

¹²³ Sobre el papel de la prensa en la construcción de imaginarios, representaciones e identidades puede verse Luis Miguel Glave, "Del pliego al periódico. Prensa, espacios públicos y construcción nacional en Iberoamérica", *Debate y Perspectivas. Cuadernos de Historia y Ciencias Sociales*, Madrid, Fundación Mapfre Tavera, No.3 (diciembre, 2003): 7-30.

los intereses particulares [...] del partido común [...] de la intencionalidad política que regía los intereses del director del periódico y sus colaboradores¹²⁴.

Además, por lo común, como lo afirma María Teresa Herrán, los periódicos “no nacían para dar noticias sino para convertir en letras de molde las pasiones generalmente políticas de sus quijotes”¹²⁵. Pasiones plasmadas en discursos que nos permiten ver posiciones sobre el mundo, es decir, representaciones e imaginarios. Debemos tener en cuenta una doble consideración: la prensa se convirtió en un vehículo de la opinión pública, pero también actuó como “creadora de ideas”. Esta condición bidireccional otorga a la prensa como fuente un gran dinamismo. Como receptora de noticias y comentarios de los niveles local, nacional e internacional proyecta sobre el pueblo otras ideas y experiencias, en medio de un período en el que se gozaba de libertad de imprenta¹²⁶. Así la prensa formó, reforzó y refutó representaciones e imaginarios.

Empleamos también los folletos, las hojas sueltas, ubicados, la mayoría de ellos en el Fondo Antiguo de la Biblioteca Nacional de Colombia y en la Sala de Raros y Manuscritos de la Biblioteca Luis Ángel Arango en Bogotá¹²⁷. Consultamos, igualmente, los textos escritos durante el período a manera de memorias, ensayos, obras recogidas, obras selectas, cuadros y novelas de costumbres, diarios y relatos de viajeros y manuales de urbanidad. Los folletos y las hojas sueltas nos muestran circulación de ideas, deseos de manifestar opiniones, algunas veces de manera anónima, en los debates que observaremos. Podían buscar, igualmente, generar contraposición a posiciones más fuertes presentes en la prensa. En cuanto a las memorias, si bien son obras escritas posteriormente, como una revisión de vida, de tinte autobiográfico, nos permiten determinar las evaluaciones que hacían los diversos actores, con mayor distancia temporal, de los procesos en los que participaron. Los ensayos son obras más elaboradas que buscan mostrar cierta científicidad y que reflejan posiciones más decantadas

¹²⁴ Jesús María Álvarez y María Teresa Uribe, *Índice de prensa existente en la Biblioteca Central* (Medellín: Universidad de Antioquia, 1984) 4.

¹²⁵ María Teresa Herrán, “Periodismo de los siglos XVIII y XIX”, *Senderos*, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá, No.6 (1994): 852.

¹²⁶ Sobre el accionar de la prensa colombiana en medio de la libertad de imprenta puede verse Eduardo Posada Carbó, “¿Libertad, libertinaje, tiranía? La prensa bajo el Olimpo Radical en Colombia, 1863-1885”, Paula Alonso, compiladora, *Construcciones impresas. Panfletos, diarios y revistas en la formación de los estados nacionales en América Latina, 1820-1920* (Buenos Aires: FCE, 2003) 183-201.

¹²⁷ Catálogo fundamental es el de la Biblioteca Nacional de Colombia. Cfr. *Catálogo Publicaciones Seriadadas. Siglo XIX, 2 Tomos* (Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Cultura, 1995).

sobre las discusiones que suscitaron las relaciones que deseamos trabajar. Los ensayos no son tan efectivos en cuanto a la respuesta inmediata en los debates, pero sí pueden generarlos o ser utilizados como referencias en los mismos. Ahora bien, toda esta gama de fuentes escritas nos deja ver el afecto por la cultura impresa que tenían las elites económicas, políticas e intelectuales, donde se suponía que las discusiones debían manifestarse por medio de la letra impresa, pues en ella misma podían resumirse las tertulias, los debates parlamentarios, y todas aquellas reuniones en espacios de discusión.

Los cuadros y las novelas costumbristas nos permiten ver

una realidad que escapa al historiador; la esencia misma de la vida nacional pasa a sus páginas [...] Esta pintura, desdeñada por el historiador y exagerada en pro o en contra por viajeros y poetas satíricos, es tanto más importante cuanto que nos ofrece un espejo fiel en que mirar nuestras inclinaciones, nuestros placeres y también nuestras virtudes [...] y puede ofrecernos más modelos que seguir y más escollos que evitar que la misma historia [...] ¹²⁸.

De los costumbristas nos interesa observar la manera como delineaban en sus páginas la sociedad que creían o querían estar viendo. En ellas quedaban plasmadas los ideales de lo que debía ser como el rechazo de lo que existía pero no servía o era contraproducente. Son, muchas veces, alegatos por la civilización y la modernidad, eso sí, desde una posición de poder, pues estaban escritos por elites ilustradas que veían a los grupos iletrados como inferiores ¹²⁹.

0.8 Estructura de la tesis

La tesis está dividida en un capítulo introductorio, tres partes, un epílogo y las conclusiones. En el capítulo introductorio se explican, como vemos, la justificación, los objetivos, las bases conceptuales y metodológicas del trabajo. Igualmente, ubicamos un balance historiográfico de cómo se han estudiado las relaciones Estado-Iglesia en Colombia, particularmente para el siglo XIX.

¹²⁸ R. Mesonero Romanos, “Las costumbres de Madrid, enero 1832” citado por José Montesinos, *Costumbrismo y novela. Ensayo sobre el redescubrimiento de la realidad española*, 2 ed. (Madrid: Editorial Castalia, 1965) 47.

¹²⁹ Carlos José Reyes, “El Costumbrismo en Colombia”, *Manual de Literatura Colombiana, Tomo I* (Bogotá: Procultura, Planeta, 1988) 229.

La primera parte nos muestra el desarrollo de las relaciones Estado-Iglesia a mediados del siglo XIX en el momento de la formación de los partidos políticos tradicionales, liberal y conservador. Las reformas que allí se emprendieron por parte de la primera administración liberal partidista las ubicamos entre 1849 y 1853. Destacamos entre ellas la expulsión de los jesuitas, el desafuero eclesiástico, la eliminación del derecho de estola, la elección de curas párrocos por los cabildos municipales y la expulsión del arzobispo Mosquera.

La segunda parte comprende desde 1853 con la promulgación de la separación Estado-Iglesia hasta 1863, antes de la redacción de la Constitución de Rionegro. En este período encontramos, aparte de la citada separación, el matrimonio civil, el divorcio, la tolerancia de cultos, la libertad religiosa, una nueva traída de los jesuitas y su subsecuente expulsión, la desamortización de bienes de manos muertas, la tuición de cultos y, la prohibición de comunidades religiosas, entre otras más.

La tercera parte comienza con la Constitución de 1863 hasta 1867. Este período que forma parte del Olimpo Radical se caracterizó por el planteamiento de reformas por parte del liberalismo radical plasmado en la Carta Magna. En esa parte estudiamos las diversas posiciones conformadas sobre la Convención de Rionegro que redactó la citada constitución y sobre ella misma, en materias relativas a las relaciones Estado-Iglesia. De igual forma vemos las confrontaciones por aspectos como el liberalismo, la civilización, el progreso, la libertad, el sistema representativo, el republicanism, la patria y la soberanía nacional, así como las justificaciones que surgieron en pro de la guerra religiosa. Detallamos también la recepción del *Syllabus*.

El epílogo nos sirve para enganchar el cuerpo y la temática de la tesis, involucrados en un período de reformas liberales, con la Regeneración, época esencialmente conservadora y que fue resultado, según las explicaciones clásicas, del fracaso del reformismo liberal.

PRIMERA PARTE.
LAS PRIMERAS REFORMAS LIBERALES Y LAS TENSIONES POR LAS
RELACIONES ESTADO-IGLESIA. 1849-1853.

En esta parte observaremos la forma como se fueron configurando las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica como institución a partir de 1849, no como un año cualquiera sino como el momento en el cual se delinearon las colectividades políticas y cómo ellas fueron conformándose de acuerdo a lo que pensaban debía ser tanto ese Estado como la citada institución. Igualmente, consideramos que las reformas propuestas desde el liberalismo en el poder estaban pensadas desde posiciones influenciadas por los acontecimientos revolucionarios europeos y que, en determinados momentos, esas reformas chocaban con la tradición heredada del mundo colonial.

Considero que el punto de comienzo de esta parte de la tesis es el ascenso del liberalismo al poder en 1849. En cuanto al momento de quiebre para esta primera parte es 1853, previo a la redacción de una nueva Constitución, pero sobre todo, al año en que se separaron oficialmente el Estado y la institución eclesiástica. En ese lapso detallaremos la forma como se ensalzó el 7 de marzo de 1849 como una fecha de corte para iniciar una nueva historia que estaría plagada de reformas que conducirían a la Nueva Granada hacia el progreso. De allí miraremos las reformas, la defensa de las mismas y las oposiciones a ellas. Hemos dedicado considerable espacio a la expulsión de los jesuitas porque creemos que nos permite ver la forma como los liberales delinearon su posición respecto a la institución eclesiástica. Por ejemplo, los expulsaron por ser extranjeros y obedecer al Papa con lo que pretendían, quienes los expulsaron, dar a entender que todos los habitantes de la Nueva Granada debían, ante todo, obedecer las leyes y las autoridades del país. Esta categoría de “extranjero”, si bien fue poco usada en la época, denota cierta aversión a lo proveniente de allende las fronteras. Algo similar ocurre con la expulsión del arzobispo Mosquera, aspecto al que también hemos dedicado un buen espacio. Allí, por medio de un discurso excesivamente elaborado se pretendió, por parte de sus detractores, mostrar al arzobispo como un delincuente, mientras que sus defensores vieron en él al “primer mártir de la patria”.

Pero no pretendemos ubicarnos en el escenario normativo sino que hemos buscado penetrar formas de ver el mundo que circularon sobre dichas relaciones. Así, quienes se opusieron a las reformas veían que la religión católica estaba en peligro, amenazada por liberales, socialistas, comunistas, masones, y cuanto nuevo término surgiera, en una sinonimia que sólo nos permite ver la confusión que sobre la realidad se tenía. Estos opositores a las reformas creían que ellas afectaban a toda la religión pues confundían a la institución eclesiástica con la Iglesia y a ambas con el catolicismo. Esto nos lleva a hacernos la misma pregunta que se hizo Roger Chartier sobre la desacralización francesa, aunque no sea nuestro objetivo responderla directamente: ¿Qué tan católica era la Nueva Granada a mediados del siglo XIX? Por lo visto en las fuentes puede notarse que había cierta adhesión a la formalidad ritual lo que conllevaría a pensar erróneamente que sí existía la aprehensión ética de la religión.

Las fuentes que encontramos nos muestran las formas como diversos sectores se representaban y decían representar determinados intereses. Están las de los políticos y publicistas, más elaboradas discursivamente hablando, pero hallamos las de las mujeres en casos como las expulsiones de los jesuitas y del arzobispo, llenas, más que de argumentos políticos y filosóficos, de sentimientos más sencillos pero más profundos.

1.1 Introducción: Las reformas liberales de mitad de siglo. El proyecto liberal del Estado

La mayoría de las reformas fue promovida e impulsada por una generación de intelectuales y publicistas nacidos, buena parte de ellos, después de la Independencia. Esto también le dio una característica especial pues fueron integrantes de esa generación, influenciada por ideas europeas tanto de corte socialista utópico como liberal, quienes contribuyeron en la creación del Partido Liberal en 1848¹³⁰. Paralelo a ello, una nueva generación de

¹³⁰ La historiografía colombiana ha unido, generalmente, al liberalismo con el Partido Liberal. En este sentido, algunas obras fueron escritas con intencionalidad apologética como son los casos de Milton Puentes para quien las reformas de mitad de siglo XIX fueron una “formidable obra revolucionaria”. Cfr. Milton Puentes, *Historia del Partido Liberal colombiano*, 2ª ed. (Bogotá: Prag, 1964); Tenemos también la ya clásica obra de Molina, en donde se muestra al liberalismo y al Partido Liberal como los defensores de la libertad en contravía de la herencia

intelectuales de corte conservador creó el Partido Conservador en 1849¹³¹. Y aludimos a los partidos porque con ellos se comprende en buena medida las disputas surgidas a partir de las reformas propuestas por liberales.

Sin embargo, dentro del conjunto de ideas que eran entendidas como liberalismo así como dentro de la colectividad que se conformó como Partido Liberal, también militaron personajes que habían participado directamente en la Independencia y que, posterior a ella, se convirtieron en caudillos regionales defensores de los intereses de las zonas que protegían. Tal fue el caso de José María Obando y Tomás Cipriano de Mosquera, ambos caucanos, ambos presidentes del país. Hemos con esto de decir que no podemos seguir afirmando que el liberalismo fue seguido sólo por jóvenes, comerciantes y supuestos anticlericales, como hasta hace poco se creyó. Sus ideas fueron, de una u otra forma, adoptadas por generaciones mayores, hacendados, mineros y fervorosos católicos¹³².

Hablaremos aquí rápidamente de algunas de las reformas de mediados del siglo XIX, anotando que las que tocaron a la institución eclesiástica serán tratadas detenidamente más adelante. Primero tenemos la libertad de los esclavos. El premio por la participación de los esclavos en la Independencia fue la proclamación de la libertad de vientres - los hijos de las esclavas, que nacieran después de la Independencia, serían libres al cumplir los 21 años de edad -. Esta medida no era completa y dejaba como esclavos aún a la mayoría de los negros que habitaban el territorio de la Nueva Granada. Fue así como el presidente López por

colonial. Cfr. Molina, *Las ideas liberales... Tomo I*; Javier Ocampo López, *Qué es el liberalismo colombiano* (Bogotá: Plaza y Janés, 1990).

Sobre la evolución del ideario liberal colombiano recomendamos dos ensayos en los cuales se muestra cómo el discurso liberal, en la segunda mitad del siglo XIX, se desdobló en una versión más francesa, anticlerical, popular y étatiste, preocupada por conciliar las garantías individuales con la política social y con la ampliación de la participación electoral de abajo hacia arriba, y paralela a ella corrió una línea liberal inglesa, promoviendo las libertades religiosa y económica, el ejército mínimo y el gobierno restringido por la ley. Cfr. Marco Palacios, "Parábola del liberalismo colombiano" y "El (des)encuentro de los colombianos con el liberalismo", Marco Palacios, *Parábola del liberalismo* 81-97 y 221-236.

¹³¹ Cfr. Alfonso Romero Aguirre, *El partido conservador ante la historia* (Bogotá: Editorial La Luz, 1944); Abelardo Forero Benavides, *La historia del Partido Conservador* (Bogotá: Editora Guadalupe, 1980); Javier Ocampo López, *Qué es el conservatismo colombiano* (Bogotá: Plaza y Janés, 1990).

¹³² Con Fuentes y Fernández, aunque ellos trabajen el liberalismo español, considero que el liberalismo colombiano de mediados del siglo XIX puede mezclar tres vertientes: una maximalista en donde se identifica la progresión del liberalismo con la historia de la civilización occidental; otra, que lo considera como un ariete contra el Antiguo Régimen, en nuestro caso el pasado colonial; y finalmente, como la consecuencia en el plano ideológico del ascenso de la burguesía como clase, en la Nueva Granada sería el apogeo de los jóvenes comerciantes. Cfr. Juan Francisco Fuentes y Javier Fernández, directores, *Diccionario político y social del siglo XIX español* (Madrid: Alianza, 2003) 414 y ss.

medio de la ley de mayo de 1851 y que entró en vigor el primero de enero de 1852, decretó la manumisión de los negros que permanecían como esclavos¹³³.

Sin embargo, el número de esclavos no era muy alto con relación a economías esclavistas. Se cree que sólo alcanzaba la cifra de 20.000. Además, las cosas no cambiaron mucho para la población negra, la cual estaba sometida a discriminación racial lo que implicaba que le era muy difícil ascender socialmente y conseguir riquezas. Por otra parte los antiguos esclavistas sí vieron recompensado el dejar libres a sus esclavos, pues el Estado emitió certificados de deuda para pagarles el perjuicio económico sufrido. Otros esclavistas, como Julio Arboleda, dueño de haciendas en el suroccidente colombiano y que se vio perjudicado con la manumisión, pues se quedó sin mano de obra, decidió organizar una revuelta conservadora contra el gobierno liberal. Este levantamiento no tuvo éxito.

Una segunda reforma fue la eliminación de los resguardos. Desde la independencia se buscó que la propiedad colectiva de las comunidades indígenas, los resguardos, fuera parcelada y distribuida entre las familias integrantes de cada comunidad. Estas propiedades no podían ser vendidas después de su distribución durante un período prolongado de años. Pero a mitad de siglo se vio que esa medida no era efectiva y que muchos mestizos estafaban a los indígenas para apoderarse de sus tierras.

Por ello se decidió que no debía existir ninguna traba para que los indígenas vendieran sus tierras que ya eran propiedad privada. Esto trajo como consecuencia la disolución definitiva de los resguardos en la mayor parte del país, excepción hecha del suroccidente. Muchos indígenas terminaron vendiendo la parte que les correspondió de sus antiguos resguardos y se convirtieron en asalariados de las haciendas o en arrendatarios. Otros indígenas se aprovecharon de sus compañeros y les quitaron la propiedad¹³⁴.

¹³³ Cfr. Jorge Castellanos, *La abolición de la esclavitud en Popayán, 1832-1852* (Cali: Universidad del Valle, 1980); Francisco Zuluaga, "El discurso abolicionista de las elites hacia 1852", VI Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado, *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación* (Bogotá: Aguilar, 2003) 391-412.

¹³⁴ La temática de los resguardos ha sido más abordada para el período colonial. Por ejemplo ver: Margarita González, *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Universidad Nacional, 1970); Jorge Villegas, *Colombia resguardos de indígenas y reducción de salvajes* (Medellín: Universidad de Antioquia, CIE, 1977); Jorge Villegas, *Resguardos de indígenas, 1820-1890* (Medellín: Universidad de Antioquia, 1977).

Encontramos la separación Estado-Iglesia, la disolución civil del matrimonio católico, el matrimonio civil, todas en 1853, lo que escandalizó a la población que había contraído nupcias bajo el sacramento religioso. En materia educativa, se eliminaron, en 1850, los requisitos para obtener grados académicos para el ejercicio de profesiones, lo cual indicó que la persona podía aprender donde y como quisiera los conocimientos necesarios para practicar una profesión, sin la necesidad de estudiar en una universidad y obtener un título.

En la Colombia decimonónica las reformas liberales fueron, más o menos, contemporáneas con otros escenarios latinoamericanos¹³⁵. Y la propuesta de esas reformas, ligadas, aunque no exclusivamente, a partidos liberales, suscitó los enfrentamientos entre la institución eclesiástica y el Estado, con la mediación de otros actores sociales como los partidos políticos, aunque no los únicos pero sí los más beligerantes y ruidosos en las discusiones, como fue el caso mexicano.

Ahora bien, en las diferentes etapas reformistas que vivió la Nueva Granada encontramos el referente europeo que de una u otra forma podía influir en quienes propusieron las reformas¹³⁶. Ese referente era, esencialmente, revolucionario, pues se hacía alusión a las

¹³⁵ Bushnell y Macaulay muestran en su obra el apogeo del reformismo liberal en América Latina, ubicándolo en el periodo comprendido entre 1850 y 1880. El capítulo 9 está dedicado a mirar de forma paralela, aunque no necesariamente comparada, las reformas liberales en Colombia y México. Cfr. David Bushnell y Neill Macaulay, *El nacimiento de los países latinoamericanos* (Madrid: Nerea, 1989) 197-222. Safford nos brinda una visión más amplia del reformismo liberal, afirmando que él se debió, esencialmente, al cambio generacional. Cfr. Frank Safford, "Política, ideología y sociedad", Leslie Bethell, ed., *Historia de América Latina, Tomo 6* (Barcelona: Crítica, 1991) 74-104.

Sobre la participación política del clero en el México independiente puede verse Anne Staples, "La participación política del clero: Estado, Iglesia y Poder en el México independiente", Brian Connaughton y Andrés Lira González, editores, *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México* (México: Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, 1996) 333-351. En otro texto, "El Estado y la Iglesia en la República restaurada", la doctora Staples muestra la confrontación de las dos potestades en el México decimonónico como una lucha a largo plazo, lo cual nos indica la complejidad de las relaciones entre aquellas. Cfr. Staples, "El Estado y la Iglesia...".

¹³⁶ En sus memorias, Aníbal Galindo nos muestra la influencia que tenían sobre los liberales las ideas revolucionarias europeas. Según él la opinión liberal "venía en el verbo, en las olas de la Revolución francesa de Febrero de 1848, que había derribado el trono de Luis Felipe para fundar aquella República utópica de Libertad, Igualdad, Fraternidad, que no debía encanecer sus cabellos, y era imposible contenerla. *El Judío Errante*, de Eugenio Sué, contra los Jesuitas, *Los Girondinos*, de Lamartine, y *Los Montañeses*, de Esquiroz, eran el evangelio de toda la juventud liberal". Cfr. Aníbal Galindo, "El 7 de marzo", *Recuerdos históricos: 1840-1895*, en www.lablao.org/blaavirtual/letra-r/recuergalin/recuergalin3.htm.

José María Samper reconocía la admiración que se tenía por algunos autores europeos que habían influido en la juventud liberal. Refiriéndose a su encuentro con Lamartine en París, Samper afirmó haberle dicho lo siguiente: "que él – Lamartine – era inmensamente popular (con Víctor Hugo y Alejandro Dumas) en toda la América

revoluciones francesas de 1789 y 1848¹³⁷. No obstante, encontramos que también hay discusiones sobre cómo influyó el ideario revolucionario en los presupuestos liberales neogranadinos pues no todo de ser visto como una asimilación acrítica de ese ideario¹³⁸. También hayamos que el país no fue el único que vivió esa influencia la cual penetró en diversas regiones latinoamericanas¹³⁹.

Un aspecto que veremos con las reformas, y en ello seguimos a Roberto Blancarte, es que aquéllas son, en parte, muestra de destellos de laicidad que se presentaron desde mediados del siglo XIX¹⁴⁰. Ejemplos de esos destellos son la libertad religiosa, la separación Estado-Iglesia, y las leyes que buscaron restar poder a la institución eclesiástica del catolicismo. Sin embargo, entre los mismos promotores de la reforma encontramos contradicciones, tropiezos y retrocesos que nos demuestran que la historia de la laicidad colombiana estuvo llena, como en otras partes del mundo, de altibajos y que no constituyó un desarrollo lineal y progresivo.

1.2 El 7 de marzo de 1849, representaciones e imaginarios del inicio de una nueva era

“La opinión pública deseaba con ansia un cambio en los principios del gobierno”

Salvador Camacho Roldán, *Memorias*, 1894.

Veremos, a continuación, la forma como desde el 7 de marzo de 1849, fecha en la que fue elegido presidente de la Nueva Granada José Hilario López, aumentaron las voces pidiendo con urgencia la aplicación de reformas de corte liberal para fortalecer y modernizar el Estado. Y cómo esas reformas atacaron el problema de las relaciones de ese Estado con la

española; que su admirable *Historia de los girondinos* había producido prodigioso efecto, y que entre nosotros el *Telémaco* de Fenelón y el *Viaje a Oriente* del mismo M. de Lamartine eran los libros favoritos con cuya lectura aprendimos a traducir francés”. Cfr. *Historia de un alma, Tomo II* (Bogotá: Kelly, 1948) 187.

¹³⁷ Mario Aguilera Peña y Renán Vega Cantor, *Ideal democrático y revuelta popular* (Bogotá: Instituto María Cano, 1991) 97-148.

¹³⁸ Luis Eduardo Nieto Arteta, *Economía y cultura en la historia de Colombia*, 8ª ed. (Bogotá: Banco de la República, El Áncora, 1996) 229 y ss.

¹³⁹ Cfr. Jacqueline Covo, “Las ideas de la Revolución Francesa en el Congreso Constituyente de 1856-1857”, *Historia Mexicana*, Vol. XXXVIII, No.1 (Jul-sept., 1988): 69-78.

Cfr. Andrés Lira, “La recepción de la Revolución Francesa en México 1821-1848. José María Luis Mora y Lucas Alamán”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, No.40 (otoño, 1989) 20.

¹⁴⁰ Cfr. Roberto Blancarte, “Laicidad y laicismo en América Latina”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXVI, No.76 (enero-abril, 2008): 139-164.

institución eclesiástica. Igualmente, aparecieron voces en contravía de las reformas y sobre todo de su presunto espíritu anticatólico, o por lo menos, anticlerical. Esto en medio de la formación de los dos partidos políticos tradicionales, el liberal y el conservador. Esta fecha que podría ser asumida superficialmente como una más, generó entre la elite política colombiana contemporánea diversas ideas y posiciones, imágenes antagónicas y contradictorias. Los liberales la representaron como punto de partida de una etapa de transformaciones y reformas. Por su parte, la oposición al liberalismo representó al 7 de marzo como el momento en el que la naciente democracia neogranadina estuvo a punto de ser asesinada por el pueblo bogotano exaltado por los liberales.

Con la elección de José Hilario López era la primera vez que un integrante de los recientemente constituidos partidos políticos llegaba a la presidencia¹⁴¹. Este acontecimiento no tendría nada de interesante si sobre él no se hubiesen construido una serie de lecturas y explicaciones, opuestas algunas de ellas, que lo constituyeron en relevante para la política contemporánea. Los liberales lo vieron como el punto de partida de una “nueva historia”, mientras que los grupos conservadores elaboraron el imaginario del comienzo del caos que viviría el país.

El liberal contemporáneo Salvador Camacho Roldán mostró con fino detalle cómo fue elegido López por el Congreso, esto porque los parlamentarios conservadores, derrotados en la elección, se dieron a la tarea de divulgar la información de que habían sido amenazados por los artesanos desplazados por los liberales al convento de Santo Domingo, donde sesionaba el Congreso, y llamaron a ese momento “la noche de los puñales”, en alusión a las armas que supuestamente empleaban los artesanos para intimidarlos¹⁴².

¹⁴¹ La historia tradicional nos dirá que el partido liberal fue creado por Ezequiel Rojas en 1848 y que su programa fue publicado en el periódico bogotano *El Aviso*. En cuanto al partido conservador, fue creado en 1849 por José Eusebio Caro y Mariano Ospina Rodríguez y publicado su programa en el periódico bogotano *La Civilización*. Ezequiel Rojas, “La razón de mi voto”, www.lablaa.org/blaavirtual/letra-l/liberal/cap4.htm. Publicado originalmente en *El Aviso*, No.26, Bogotá, 16 de julio de 1848. Puede verse también en Molina, *Las ideas liberales...* 20-25.

¹⁴² Además de José Hilario López, competían por la primera magistratura dos candidatos conservadores, Rufino José Cuervo y José Joaquín Gori. “Un furioso aguacero reinaba en esos momentos – nos cuenta Camacho –; pero no fue obstáculo para que la multitud se mantuviese, como se mantuvo, en la segunda calle del comercio, ansiosa de saber el éxito final y expresando su agitación natural en vivas a la libertad, al general López y al general Obando”. Al final de la jornada la cuarta votación le dio el triunfo a López con 45 votos. Cfr. Camacho Roldán, *Memorias*

Pero veamos lo que pasaba alrededor de la elección:

Las puertas del templo de Santo Domingo estaban abiertas, y al través de ellas llegaban a la multitud los ecos de una agitada discusión en el recinto del congreso: nadie, sin embargo, penetró al interior. Se sabe que allí había llegado la violencia del debate hasta el extremo de que un diputado conservador, en medio de su discurso, puso un par de pistolas sobre el pupitre anunciando que en caso de ser atacado el congreso llevaría compañeros liberales al otro mundo.

Por su parte, el jefe del partido conservador y fundador del mismo, Mariano Ospina Rodríguez¹⁴³, escribió en su voto por López lo siguiente: “Voto por López para que no sea asesinado el congreso”¹⁴⁴. Ésta fue la imagen que los conservadores comenzaron a proyectar desde ese momento para deslegitimar la elección presidencial. Por lo anterior, el historiador estadounidense Frank Safford afirma que la administración de López comenzó “en medio de sentimientos partidistas muy agrios”¹⁴⁵.

Al darse paso a la gente para que ingresase en el recinto,

la multitud se precipitó ansiosa, y al saber el resultado se produjo un alborozo general, como nunca he vuelto a verlo en el curso de mi vida – afirmó Camacho -. Los diputados liberales y aun no pocos conservadores eran abrazados por la multitud: las disposiciones que se juzgaban de odio homicida, se habían tornado en sentimientos de benevolencia y de paz. Muchos conservadores fueron acompañados a sus casas por los artesanos liberales, y de allí salió una procesión de más de dos mil personas a dar parte de la elección al presidente de la república.

El otro líder del partido conservador, y también fundador del mismo, José Eusebio Caro¹⁴⁶, escribió en *La Civilización*, periódico que expresaba las ideas conservadoras, que la elección del 7 de marzo había sido el resultado de una conspiración “preparada con el objeto de producir intimidación sobre el congreso”. En un intento de derrumbar la imagen

41. Camacho alude a que nunca más volvió a ver a la gente tan efusiva, creemos porque luego el pueblo fue excluido nuevamente de la política como agente de primer orden.

¹⁴³ Mariano Ospina Rodríguez, publicista y político cundinamarqués, (Gusca, 18 de octubre de 1805 – Medellín, 11 de enero de 1885). Fundador del Partido Conservador en 1849 y presidente de la Nueva Granada (1857-1861). Cfr. Antonio Cacia Prada, *Don Mariano Ospina Rodríguez, fundador del conservatismo colombiano, 1885-1985* (Bogotá: Nelly, 1985); Estanislao Gómez Barrientos, *Don Mariano Ospina y su época* (Medellín: Gaceta antioqueña, 1913-1915).

¹⁴⁴ Camacho Roldán, *Memorias* 42-43.

¹⁴⁵ Palacios y Safford, *Colombia...* 382.

¹⁴⁶ José Eusebio Caro, publicista, poeta y político santandereano, (Ocaña, 5 de mayo de 1817 – Santa Marta, 28 de enero de 1853). Fue cofundador del Partido Conservador desde el periódico *La Civilización*. Su hijo Miguel Antonio Caro fue figura fundamental de la Regeneración. Cfr. Eduardo Carranza, “Primer diseño para un retrato de José Eusebio Caro”, *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Vol. V, No.5 (mayo, 1962).

que se construía sobre la elección de López, Camacho Roldán citó a varios parlamentarios conservadores, quienes habían votado por el candidato liberal no por intimidación sino porque comprendían “que la opinión pública deseaba con ansia *un cambio en los principios del gobierno*”¹⁴⁷. De esta forma, ante la noticia de que el pueblo armado y sediento de sangre conservadora intimidó a los congresistas para que eligieran a López se construyó la imagen de que el pueblo no era homicida sino que conformaba una incipiente opinión pública deseosa de transformaciones, aspecto éste que supuestamente comprendieron muy bien los congresistas conservadores.

El *cambio en los principios del gobierno* parecía ser lo que los liberales en el poder querían mostrar. Recordemos que Camacho escribió sus memorias casi medio siglo después de esos acontecimientos. Sin embargo, sí parecía que se presentaban algunas transformaciones que motivaban a los liberales a elaborar el imaginario sobre esos cambios. Estos recibieron el nombre de “revolución de medio siglo” o de reformas liberales, y así ha tratado de conocerseles en la historiografía colombiana. Entre 1850 y 1851 las principales reformas fueron: la abolición de la prisión por deudas, la libertad total de prensa, libertad de enseñanza, expulsión de los jesuitas, abolición de la esclavitud, abolición de los resguardos indígenas, descentralización de rentas y gastos hacia las provincias, la abolición de los monopolios estatales sobre el tabaco y la sal, y, la reducción de la fuerza pública. Estas medidas serían mostradas como el comienzo de una nueva historia, el punto cero, el punto de partida de un nuevo país. Las memorias de los políticos e intelectuales de la época contribuyeron a que se creara esa imagen, la cual, de una u otra forma, ha sido reforzada por la historiografía liberal¹⁴⁸.

La necesidad de romper con el pasado colonial y su legado influyó mucho en reforzar la imagen del 7 de marzo como un punto de quiebre en la historia nacional. A pesar de que Colombia logró la independencia, rompiendo la dominación política, económica, militar y administrativa de España, no se derrumbó la estructura colonial que la metrópoli levantó durante tres siglos. Legados de esa estructura permanecían de manera visible en los

¹⁴⁷ Camacho Roldán, *Memorias* 46. Cursivas mías.

¹⁴⁸ Cfr. Uribe y Álvarez, *Poderes y regiones...* 11-12.

primeros años después de la disolución de la Gran Colombia¹⁴⁹. Por ello, muchos historiadores, comenzando por los del siglo XIX, creían que el país sólo empezó a construirse cuando se implementaron medidas de corte liberal que modernizarían al nuevo Estado y que facilitarían dejar atrás las trabas coloniales.

Al final de cuentas el 7 de marzo no se proyectó como una fecha memorable en la historia colombiana. Pasó al olvido como tantas otras. Sin embargo, los liberales de mediados del siglo XIX se preocuparon por fortalecer algunas efemérides que consideraban importantes como lo fueron el 20 de julio y el 7 de agosto, que recordaban acontecimientos de la primera y la segunda independencias. “El partido progresista – escribió José Manuel Restrepo refiriéndose al liberal – celebró en 1849 el aniversario del 20 de julio con fiestas y regocijos públicos que duraron ocho días. En el primero se manumitieron veinte y cinco esclavos con el producto de donaciones patrióticas de varios particulares. En aquel día se recordaron los hechos de algunos Próceres y hombres distinguidos de la independencia”¹⁵⁰. Es, a partir de estos años cuando los llamados héroes de la independencia que habían sido relegados al olvido por intereses políticos, comenzaron a ser retomados para construir un panteón heroico y generar, igualmente, niveles de identidad en el pueblo¹⁵¹.

1.3 La justificación de las reformas

“Convencidos como estamos todos de la necesidad de hacer reformas de todo género”

El 7 de marzo, No.2, 1849.

¹⁴⁹ Cfr. Uribe y Álvarez, *Poderes y regiones...* Los autores plantean las problemáticas regionales y desenmascaran interpretaciones tradicionales sobre la economía en los últimos años coloniales y los primeros de Independencia. König, *En el camino hacia la nación...* Este trabajo explora la construcción de la identidad nacional durante un siglo, incluyendo los procesos independentistas y la formación de la república. El autor concluye que formar la nación fue, en últimas, un intento fallido.

¹⁵⁰ José Manuel Restrepo, *Historia de la Nueva Granada, Tomo II. 1845 a 1854* (Bogotá: Editorial El Catolicismo, 1963) 129.

¹⁵¹ “Los historiadores de las nuevas naciones hispanoamericanas del siglo XIX adoptaron las convenciones narrativas usuales en Europa en el oficio historiográfico. Dichas convenciones servían para construir un epos patriótico en torno a actores que desarrollaban una acción casi siempre ejemplar [...] La representatividad de los héroes hispanoamericanos era limitada. Se confinaba a aquellos rasgos raciales prestigiosos que les conferían ‘gallardía’, ‘modales distinguidos’, ‘facilidad y franqueza’ en el trato, ‘desprendimiento’, etc... La paradoja de esta convención sobre los nobles orígenes del héroe reside en que estaba destinada a halagar los instintos populares”. Cfr. Colmenares, *Las convenciones...* 59-69.

Para los líderes liberales era claro que desde el 7 de marzo de 1849 se perfilaba un cambio decisivo que marcaría la historia del país. Para ellos, que apoyaban a López, las reformas eran necesarias. “*Convencidos – afirmaban los editores de El 7 de marzo, periódico gobiernista – como estamos todos de la necesidad de hacer reformas de todo género, que liberten al país de las trabas que hoy lo sujetan: deseosos de alcanzar por medio de ellas la prosperidad de nuestra patria, y nuestro propio engrandecimiento como nación*”¹⁵². La idea era clara. Las reformas acabarían con las trabas coloniales que no habían desaparecido con la Independencia. Esta visión liberal mostró que la historia moderna del país comenzaría sólo desde 1849, pues el mundo colonial se había proyectado a los primeros años de la república. Y fue la visión que tomaron los historiadores liberales tiempo después.

La defensa de las reformas se sustentó en la necesidad de reorganizar la sociedad por medio de leyes y mecanismos que dejaran ver el progreso al cual la Nueva Granada debía llegar. Para ello debía trabajarse no sólo en el aspecto material sino también en el espiritual, y era ese uno de los puntos de discusión con la institución eclesiástica, que de acuerdo con los impulsores de la reforma había dejado de lado al pueblo para preocuparse por sus riquezas. Preciso era, según los liberales del *Neo-granadino*, “llevar la mano de la reforma al corazón, a los instintos del pueblo y trabajar por la felicidad de éste hasta donde lleguen los límites del deber y de la justicia: trabajos son estos paralelos que demandan una consagración simultánea y esforzada”. Ellos mismos afirmaban que ningún artesano, por ejemplo, carecía ni de amparo, de doctrina moral y religiosa y menos de educación primaria e industrial. Para ellos palabras como Libertad, Igualdad y Fraternidad eran vacías si no se les daba el sentido de la realidad de los hechos de una buena organización social¹⁵³.

¹⁵² *El 7 de marzo* [Bogotá], No.2, 9 de septiembre de 1849: 1. Cursivas mías.

¹⁵³ *El Neo-granadino* [Bogotá], Año III, No.92, 21 de marzo de 1850: 89.

La historiografía tradicional y también la liberal han planteado que las Sociedades Democráticas estaban compuestas por artesanos, reduciendo con ello su capacidad de convocatoria. El historiador Renán Vega ha demostrado que esas sociedades estuvieron conformadas por individuos de diversa procedencia y no sólo artesanos. Además ha afirmado que esa reducción se debe a que se estudia únicamente la Sociedad de Bogotá y no se observan las de otras regiones de la Nueva Granada. Cfr. Renán Vega Cantor, “Liberalismo económico y artesanado en la Colombia decimonónica”, *Boletín Cultural y Bibliográfico*, No.22 (1990). Otros textos sobre las Sociedades son: David Sowell, “La teoría i la realidad: The Democratic Society of Artisans of Bogota, 1847-1854”, *Hispanic American Historical Review*, vol.67, No.4 (1987); Jaime Jaramillo Uribe, “Las sociedades democráticas de artesanos y la coyuntura política colombiana de 1848”, *La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos* (Bogotá: Colcultura, 1977); Enrique Gaviria Liévano, “Las Sociedades Democráticas o de artesanos en Colombia”, *Correo de Los Andes*, No.24 (1984); Germán Mejía Pavony, “Las Sociedades Democráticas (1848-1854), problemas historiográficos”,

Pero así como se defendían las reformas, quienes esgrimían sus bondades se encargaron también de mostrar que quienes se les oponían lo hacían porque estaban identificados con el pasado caótico. Francisco de Paula Borda, liberal de la segunda mitad del siglo XIX, nos muestra en sus memorias lo tempestuoso de los años cincuenta de esa centuria por la confrontación de los recientemente formados partidos políticos. Su visión liberal le hizo calificar al partido conservador como patrocinador de una “conspiración anárquica [...] contra un gobierno tan tolerante”¹⁵⁴ como lo era, supuestamente, el de López. En este sentido la imagen que tenía de los conservadores, como muchos otros liberales, era la de una colectividad anquilosada y arraigada al pasado¹⁵⁵.

La sociedad entera parecía estar preocupada por las reformas. Borda, en sus memorias, nos muestra al pueblo raso unido con los clérigos y ambos opuestos a las reformas: “Los sirvientes estaban en todos los secretos. Rumores y consejas de comadres corrían constantemente en la ciudad”. Según esto los chismes parecían recurrentes, caracterizándose por “*imaginaciones exaltadas y pueriles [que] veían, suponían o inventan, agitaban esta sociedad dominada entonces por jesuitas y por frailes, extranjeros casi todos ellos*”. El temor y el miedo que supuestamente despertaban las reformas eran generados por los enemigos de las mismas, esencialmente, el clero projesuita y la jerarquía eclesiástica. Así, la influencia de aquéllos era nociva para todos los neogranadinos. Entonces, se preguntaba Borda: “Qué ideas, qué sentimientos, qué educación, y sobre todo, qué pasiones no debían inculcarse y crecer como plantas venenosas en las almas que se formaban bajo la influencia siempre decisiva, de un medio ambiente deletéreo, corrompido por las pasiones

Revista Universitas Humanística, vol.IX, No.17 (1982); David Sowell, *Artesanos y política en Bogotá, 1832-1919* (Bogotá: Pensamiento Crítico, Círculo de Lectura Alternativa, 2006).

¹⁵⁴ Francisco de Paula Borda, *Conversaciones con mis hijos, Tomo I* (Bogotá: Banco Popular, 1974) 61.

¹⁵⁵ La idea de que lo conservador está relacionado con la institución eclesiástica debe ser juzgado como un rezago del pasado que pervive en la historiografía colombiana. En una obra reciente, el historiador protestante Javier Augusto Rodríguez parte de la base de que esa institución, a mediados del siglo XIX, sostenía una “sociedad jerárquica y señorial”. Por el contrario, los liberales radicales, según Rodríguez, protectores de los protestantes, “poseían una alta ética y principios”. Este tipo de afirmaciones no permite el avance de las interpretaciones sobre las relaciones Estado-Iglesia y se queda anclado en lecturas esquemáticas sobre las mismas. Cfr. Javier Augusto Rodríguez, “Primeros intentos de establecimiento del protestantismo en Colombia”, Bidegain, directora, *Historia del cristianismo...* 294.

más peligrosas y disolventes: el odio y la ambición, estimulados y explotados por la intriga clerical”¹⁵⁶.

Parecía, de acuerdo con la interpretación de Borda, que los responsables de este tipo de situaciones eran los frailes quienes en “connivencias secretas con señoras y criadas”, utilizaban la religión católica como arma contra el gobierno convirtiendo los templos “en parques o en lugares de cita de sirvientes y de clérigos”¹⁵⁷. Pero no todos los sacerdotes se oponían a las reformas lo que nos muestra la existencia de clérigos liberales contrarios a la presencia de agentes pro-romanos. Así, los que militaban contra los jesuitas y el arzobispo Mosquera exaltaban, por ende, la bondad de las reformas. Por ejemplo, Fray Gervasio García indicó que las leyes que el gobierno estaba expidiendo no tenían como objeto perseguir a la religión, aunque así lo quisieran hacer ver los enemigos de la administración liberal¹⁵⁸.

1.4 Crítica y oposición a las reformas de mediados del siglo XIX

“¿Pero de qué progreso se trata? ¿Es el progreso de la inmoralidad?”

La Civilización, No.4, 1849.

Si bien se puede afirmar que sectores distintos al partido liberal en el poder, como el partido conservador, estaban de acuerdo con las reformas para mejorar las condiciones materiales y sociales del país, los líderes de aquél, comenzando por sus fundadores, vieron en aquéllas una expresión del consumado ataque contra las bases religiosas y morales de la sociedad, identificadas en el catolicismo y en su estructura material, la institución eclesiástica. La crítica básica radicó en la forma como los promotores de las reformas entendían la libertad. “Qué reformas son esas? ¿Quién las ha propuesto? ¿En dónde están indicadas? ¿es la reforma de la constitución?” se preguntaban los opositores a las reformas, respondiendo ellos mismos que aquéllas buscaban, supuestamente, dar vuelo al progreso. “¿Pero de qué progreso se trata? ¿Es el progreso de la inmoralidad?” insistían en sus preguntas. Pareciera que no, pues en cinco meses de gobierno, según sus opositores, no se

¹⁵⁶ Borda, *Conversaciones... Tomo I* 61. Cursivas mías.

¹⁵⁷ Borda, *Conversaciones... Tomo I* 61-62.

¹⁵⁸ Fr. Gervasio García, *Al pueblo granadino*, 3 de septiembre de 1851 (Bogotá, s.e.) 1.

había adelantado en la ilustración del pueblo ni en el progreso material ni en la riqueza pública¹⁵⁹. Esa supuesta indefinición del espíritu de las reformas que criticaban los conservadores era la que los obligaba a oponerse a ellas.

Los detractores de las medidas liberales culpaban al gobierno del 7 de marzo de imaginar que la impunidad de los delitos era la libertad, dejando el campo libre para que los “facciosos” destruyeran el orden legal, de tal forma que la sedición y la rebelión liberales conducirían a la anarquía y a la dictadura, siendo estas dos “el reverso de la libertad”¹⁶⁰. Este argumento buscaba desenmascarar la posición liberal que indicaba que las reformas reforzarían la libertad. Por el contrario, debían ellas ser tenidas como sinónimo de anarquía, de desorden y de caos, con lo que se implementaba también la imagen de miedo a esas reformas y a sus resultados, que se quería infundir entre la población por parte de los conservadores.

Y en contravía de lo que proponían los liberales como garantes del orden y las reformas que ellos promulgaban como impulsoras del progreso, los defensores de la institución eclesiástica, afirmaron que ni ésta ni la religión católicas eran contrarias al cambio. Por el contrario, defendían a la religión como la base del Estado social:

La religión católica ha trabajado constantemente en el desenvolvimiento de la inteligencia. Ella no teme la instrucción del pueblo, porque ella sabe que las luces verdaderas y completas conducen forzosamente al hombre hacia esta religión [...] La religión, la cristiana es incontestablemente la única base de un estado social conforme a la naturaleza del hombre¹⁶¹.

Varios años después de planteadas las reformas por los liberales de mitad de siglo seguía la oposición a las mismas. El 1 de abril de 1857, cuando estaba tomando posesión de la presidencia de la república, Mariano Ospina Rodríguez pronunció ante el Congreso un discurso en el cual afirmaba que esas reformas iban en contravía del desarrollo histórico del país pues las instituciones y los códigos políticos que se habían implementado no fueron

¹⁵⁹ *La Civilización* [Bogotá] No. 4, 30 de agosto de 1849: 14.

¹⁶⁰ *La Civilización* [Bogotá] No. 30, 28 de febrero de 1850: 122. Repetimos, los líderes conservadores, como Ospina Rodríguez, hacían mucho énfasis en la fecha del 7 de marzo de 1849, pues denunciaron que en la elección de López como presidente, el Congreso del país se vio amenazado de muerte por los artesanos que esperaban afuera del convento de San Agustín, donde se realizaba la elección. Es decir, que si no era elegido López, según los conservadores derrotados, los congresistas habrían sido asesinados por la turba enardecida.

¹⁶¹ *El Catolicismo* [Bogotá] No. 37, 1 de mayo de 1851: 312.

resultado de las tendencias, los hábitos y las costumbres de la Nueva Granada sino copiados de otras naciones¹⁶².

Lo que vamos observando nos conduce a la confrontación de dos mundos que se muestran antagónicos donde cada uno de ellos se va representando como el único y verdadero: los defensores de las reformas y los críticos de las mismas. Cada uno de ellos se observaba y se mostraba como el poseedor de la verdad, en la construcción de un mundo con características maniqueas, muy común en la historia de Colombia y sobre todo en la historia que tiene como protagonista a la institución eclesiástica con los debates que sobre ella se han suscitado¹⁶³.

1.5 Las representaciones de un mundo con características maniqueas

“Dividido en dos bandos, perseguidor y perseguido”

El Neogranadino, No.82, 1850.

El postulado básico del mundo maniqueo es que existen dos visiones antagónicas, claramente enfrentadas, donde cada uno de los polos se muestra como el poseedor de la verdad y ve al otro polo como el espacio de la mentira, eliminando con esta lógica cualquier posibilidad de matices. En esencia, cada uno de esos polos empleaba los mismos mecanismos que su oponente – la prensa, los panfletos y líbelos, los debates públicos - para presentarse, defenderse y atacar. Buscaban los contendientes, ubicados en los imaginarios polos opuestos, mostrarse con la posesión de la verdad y denunciando el error. El problema de esta forma de ver el mundo es que reduce una realidad rica en matices a sólo dos tonos, el blanco y el negro. Lo anterior no significaba necesariamente que esa realidad fuese así de simple pero resultaba fácil reducirla para ser comprendida por la mayoría de la población.

¹⁶² Mariano Ospina Rodríguez, “Estado político de Nueva Granada”, *Escritos sobre economía y política* (Bogotá: Universidad Nacional, 1969) 175. Original publicado en la Gaceta Oficial número 2106.

¹⁶³ Ver sobre este aspecto de la historia de Colombia y que muestra la forma como en períodos posteriores seguía empleándose ese esquema de enfrentamiento bipolar y maniqueo, dos trabajos: José David Cortés, *Curas y políticos, Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja, 1881-1918* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998); José David Cortés, “Intransigencia y tolerancia: Elementos históricos en el proceso de democratización religiosa en Colombia”, Elssy Bonilla, editora, *Formación de Investigadores y propuestas de futuro* (Bogotá: Tercer Mundo, Colciencias, 1998).

En primera instancia, los partidarios de las reformas liberales tildaban a los conservadores como los responsables del descalabro del país y como defensores, con la institución eclesiástica, del oscurantismo y del mal. Mostrándose a la vez, los liberales, como los poseedores de la verdad. Para los editorialistas de uno de los principales periódicos liberales, defensor de las reformas, la representación de una sociedad confrontada en dos polos era clara. Para ellos los conservadores eran “apasionados, rencorosos” y que querían convertir al país en uno “*dividido en dos bandos*, perseguidor y perseguido, para mostrar en este estado violento sus vacías declamaciones y su propósito de perturbar la quietud pública”. Para continuar afirmando que los conservadores eran “insensatos, incendiarios de la sociedad, hombres de odio y no de cálculo ni patriotismo” que clamaban y vociferaban para intentar convencer a un pequeño número de ilusos sin lograrlo, pues sus estrategias no podían conmover en un “ápice el orden general [...]”. Por su parte ellos mismos, los liberales, se veían como hombres de “seso y de gobierno”, quienes harían todo lo posible “para impedir la consumación de aquel plan malévolos [el de los conservadores], teniendo siempre delante de los ojos el bien de la patria y no los exagerados intereses de partido [...]”¹⁶⁴. Nótese que los liberales hacían lo mismo que los conservadores, calificar a sus opositores como peligrosos para el orden social.

Las anteriores afirmaciones iban en el mismo sentido de los sectores medios del liberalismo que tenían sus órganos de expresión en periódicos como *La Jeringa*. Los editorialistas de éste eran fuertes críticos de los dirigentes del partido conservador a los cuales calificaban de inconsistentes políticos que no sabían distinguir entre monarquismo, republicanismos y absolutismo, pues se ubicaban indistintamente en cada uno de esos grupos. Así, se acusaba a los conservadores de falta de criterio político, y a la vez se les mostraba como férreos fanáticos retrógrados, en oposición de lo moderno que supuestamente representaba el liberalismo: “Entre los descoloridos [como llamaban a los conservadores] no había comunistas, y comunistas desaforados, implacables”, había, según *La Jeringa*, “ateos, deístas, materialistas, protestantes, fanáticos, camanduleros, jesuitas rematados y antijesuitas de los finos”, pero también había “volterianos e impíos de carita y de careta, y aun de dos caras; [...] iconoclastas y gentes que [creían] a pie juntillas que los santos de

¹⁶⁴ *El Neo-granadino* [Bogotá] Año III, No. 82, 11 de enero de 1850: 9. Cursivas mías.

madera y de yeso son los mismos mismísimos que están en el cielo, y que se revela[ba]n a las santas mujeres [...]”, concluyendo que los conservadores eran “el elemento fanático, compuesto de una parte de las masas ignorantes y abyectas, de los fanáticos e ilusos de buena fe, de los hipócritas que solo miran la religión como medio y no como objeto”¹⁶⁵. Estos calificativos constituían parte de las imágenes que sobre los conservadores construían los liberales. Llama la atención dentro de esos calificativos el de “descoloridos” el cual se usaba en contravía del de “rojos” que empleaban comúnmente los conservadores para calificar a los liberales¹⁶⁶.

Los conservadores, por su parte, empleaban la misma estrategia mostrando a los liberales como poseedores del error y el mal, para a su vez exhibirse como sujetos defensores de la verdad y el bien. Por lo mismo, en esa línea, el conservador defendía también la libertad y se consideraba liberal, pero sin que ello significase traspasar los límites del orden y la moral. Los conservadores de Santa Marta afirmaban que “el partido liberal-conservador”, como se definían estos conservadores en particular, defendía los principios de libertad, de orden, de tolerancia, de igualdad, de religión y de progreso, mientras que “el partido liberal rojo”, como calificaban despectivamente al partido liberal, se titulaba a su turno amigo de la libertad, del orden, de la tolerancia, de la igualdad y del progreso, para continuar afirmando que “el partido liberal-conservador” atacaba la tiranía y las persecuciones. Pero el “partido liberal rojo” ostentaba esos mismos sentimientos. No obstante, los conservadores-liberales consideraban a los rojos como enemigos de la patria¹⁶⁷. Aquí es importante mostrar cómo esos conservadores de Santa Marta se veían a ellos mismos y leían a los otros. Se mostraban como defensores del progreso, la tolerancia, las libertades y mostraban a los liberales, a los que calificaban como rojos, como sujetos que mentían sobre el mismo aspecto pues indicaban que ellos se titulaban como amigos de la libertad y el orden pero ello no significaba que realmente lo fueran. Así, en un juego complejo de palabras unos se mostraban como poseedores de ciertas características e indicaban que si bien los otros también decían tenerlas, ello no era cierto.

¹⁶⁵ *La Jeringa* [Bogotá] No. 2, 2 de diciembre de 1849: 10.

¹⁶⁶ Frank Safford indica que los conservadores desarrollaron identidad partidista identificándose con la religión, el orden y la moralidad en contravía del comportamiento de los “rojos” liberales. Cfr. Palacios y Safford, *Colombia...* 387.

¹⁶⁷ *El Conservador* [Santa Marta] No. 3, 2 de junio de 1850: s. p. Subrayado en el texto.

Para los conservadores, las bases morales estaban siendo carcomidas por el liberalismo. Entonces, desde la óptica de los líderes conservadores, en el mundo maniqueo, el partido liberal era inmoral. “Se ha demostrado al partido rojo – afirmaba el editorialista de *La Civilización*, José Eusebio Caro -, que en el seno de la libertad que gozamos, solo la moral puede estar en cuestión, y que él con sus enseñanzas, con sus periódicos, con sus revoluciones, y con sus motines” era el que ponía en tela de juicio la moral. Y ante la acusación de ser perturbadores de la moral, el partido liberal no respondía prefiriendo cambiar de actitud para cuestionar a su acusador. Ese partido era visto como “el alacrán moribundo” que moviendo aún su cola podía herir al que lo pisara. El partido liberal pretendía hacer culpable de esa inmoralidad a la Nueva Granada entera, afirmando que el partido conservador que lo había combatido, era “tan inmoral como él, y aún más inmoral que él”¹⁶⁸.

Y en ese orden de ideas, para hacer frente a las propuestas del gobierno de López, respaldadas por los liberales, a los cuales tildaban de rojos, desde el seno del partido conservador se construyó una imagen que dejaba ver a aquellos, los liberales, como sujetos por fuera de la religión. Desde *La Civilización*, José Eusebio Caro atacó a los liberales por su posición supuestamente contraria al catolicismo: “¿Qué sois vosotros? – les preguntaba a los dirigentes liberales – Si no sois ni católicos, ni cristianos, ni teístas, ni deístas observadores siquiera, ¿qué sois vosotros? Sois los adoradores de la CAUSALIDAD; SOIS ATEOS!”. Para los dirigentes conservadores, como Caro, los liberales no eran más que “sectarios, satélites, pendistas, guerrilleros, agentes, colectores soldados, órganos, alumnos de la facción de 1840”, siendo también esos liberales “oradores directores, miembros de los clubs jacobínicos y masónicos [...] instigadores y aprovechadores del 7 de marzo” y todo ello se debía a que eran fieles discípulos de Bentham, de Voltaire, de Diderot, de Tracy, de

¹⁶⁸ *La Civilización* [Bogotá] No.7, 20 de septiembre de 1849: 27. En oposición, los conservadores mostraban a su partido como uno moral: “[...] el partido conservador no es un simple partido político, es también un partido moral, o usando de una palabra menos propia un partido social, pero no un partido socialista. Como partido político y moral tiene también mucho que conservar; sí tiene que conservar cuanto es indispensable para la marcha próspera y segura de la civilización”. Cfr. *La Civilización* [Bogotá] No. 60, 17 de octubre de 1850: 241.

Broussais¹⁶⁹. Los adjetivos empleados por Caro para calificar a los liberales hacían parte de las imágenes que los conservadores querían proyectar sobre sus oponentes políticos.

1.6 La expulsión de la Compañía de Jesús de la Nueva Granada en 1850

*“Esa plaga funesta con que el Cielo nos castigó en su cólera,
esos jesuitas, son la causa de nuestros males”*

Manuel Fernández Saavedra (?), *El arzobispo de Bogotá ante la nación*, 1852.

Desde que fue elegido presidente de la Nueva Granada, el liberal José Hilario López buscó motivaciones para extrañar a la Compañía de Jesús del territorio nacional. Los jesuitas, que habían sido expulsados de los territorios españoles por el rey Carlos III en 1767, regresaron al país en 1844 por solicitud expresa del gobierno de Pedro Alcántara Herrán¹⁷⁰ y con el auspicio del benefactor de aquéllos, Mariano Ospina Rodríguez. Desde su regreso, los jesuitas se convirtieron en motivo de discusión entre los políticos neogranadinos, que se iban perfilando poco a poco en la formación de los dos partidos históricos colombianos, el liberal y el conservador. Debe anotarse, sin embargo, que no se puede esquematizar que todos los liberales de mitad de siglo eran antijesuitas ni todos los conservadores eran sus defensores. Dos casos nos pueden mostrar esto: Rufino Cuervo¹⁷¹ y Julio Arboleda¹⁷², reconocidos por la historiografía colombiana como conservadores, se opusieron, antes de 1849, el primero a la traída de los sacerdotes al país, y el segundo, a la permanencia de aquéllos en el territorio nacional, pues consideraba que ello era ilegal.

1.6.1 Llegada de los jesuitas y tensiones por su presencia en el país

“Jesuitas para educar y civilizar”

Rafael Mosquera, 1842.

¹⁶⁹ *La Civilización* [Bogotá] No. 14, 18 de octubre de 1849: 44. Mayúsculas en el texto.

¹⁷⁰ Pedro Alcántara Herrán y Zaldúa, militar y político bogotano, (Bogotá, 19 de octubre de 1800 – 26 de abril de 1872). Fue presidente de la Nueva Granada (1841-1845).

¹⁷¹ Rufino Cuervo y Barreto, político, diplomático y publicista cundinamarqués, (Tibirita, 28 de julio de 1801 – Bogotá, 21 de noviembre de 1853). Fue el candidato del Partido Conservador a las elecciones presidenciales de 1849.

¹⁷² Julio Arboleda Pombo, militar, político, publicista y poeta caucano, (Timbiquí, 9 de junio de 1817 – Berruecos, 13 de noviembre de 1862). Desde el periódico *El Misóforo* de Popayán fue duro opositor del gobierno de José Hilario López.

El 23 de abril de 1842 el secretario del Interior y de Relaciones Exteriores de la Nueva Granada, Mariano Ospina Rodríguez, firmó con el presidente del Senado, Vicente Borrero, el presidente de la Cámara, Ignacio Gutiérrez, el secretario del Senado, José María Saiz y el secretario de la Cámara, Pastor Ospina, el decreto por medio del cual se mostraba la necesidad de contratar sacerdotes para que se encargasen de las misiones y la reducción de indígenas. El decreto establecía la creación de varios colegios de misiones en Casanare y San Martín (en los Llanos Orientales), Andaquí (Caquetá), Mocoa (Putumayo), Guajira (al norte del país) y Veraguas (Panamá), los cuales serían sostenidos con partidas presupuestales apropiadas del Congreso y destinadas por éste para el servicio de misiones. En el mencionado decreto no se indicaba específicamente el nombre de alguna comunidad religiosa para encargarse de las misiones¹⁷³. Con el paso de los días se acordó que aquéllas debían ser dejadas en manos de los jesuitas, no sin antes cooperar en el establecimiento de los nuevos colegios¹⁷⁴. Sin embargo, no fue fácil desde el comienzo el tema relacionado con los jesuitas. Si bien el proyecto de ley pasó sin problemas en el Senado donde fue defendido por Joaquín Mosquera y Vicente Borrero, no corrió igual suerte en la Cámara. Allí recibió oposición, entre otros, de dos sacerdotes, José Antonio Amaya, representante de El Socorro y Emeterio Ospina, de Mompo. Por su parte la defensa estuvo a cargo de José Ignacio de Márquez, Mariano Ospina y Rafael Mosquera. Éste defendió la traída de los jesuitas con el siguiente argumento cuando se le preguntó el por qué debían retornar los sacerdotes al país: “Jesuitas para educar y civilizar, no solo a los salvajes de los desiertos, sino también y muy principalmente a los jóvenes salvajes de nuestras ciudades”¹⁷⁵.

¹⁷³ José Restrepo Posada, *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados. Tomo II (1823-1868)* (Bogotá: Academia Colombiana de Historia, Biblioteca de Historia Eclesiástica “Fernando Caicedo y Flórez”, Lumen Christi, 1963) 156-157.

¹⁷⁴ En una de sus obras, la historiadora Jane Rausch muestra cómo las misiones que tenían los jesuitas en la Colonia y que fueron dejadas en manos de otras órdenes religiosas tras la expulsión de aquéllos decayeron, sobre todo porque los clérigos encargados de las mismas consideraban que era un castigo su destinación a las mismas. Igualmente, dedica un capítulo a la forma como se les encomendó a las jesuitas las misiones desde 1844, fracasando en la de Putumayo y reviviendo las de los Llanos Orientales. Los dos últimos factores se debieron a factores como: nunca hubo más de dos docenas de jesuitas en la Nueva Granada; fueron pocos los que iban a las fronteras; muchos prefirieron dedicarse a diversos asuntos en Bogotá, exacerbando la animadversión de quienes se les oponían. Cfr. Jane Rausch, *La frontera de los Llanos en la historia de Colombia (1830-1930)* (Bogotá: Banco de la República, El Áncora, 1999) 52-94.

¹⁷⁵ Estanislao Gómez Barrientos, *Don Mariano Ospina y su época, Tomo I*, 266, citado por Juan Manuel Pacheco, S.J., “Regreso y nueva expulsión de la Compañía de Jesús”, *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica*, vol. IX, No.32 (1974): 82.

A raíz del decreto mencionado, el vicepresidente de la república, encargado del ejecutivo, Domingo Caicedo, firmó otro decreto el 3 de mayo de 1842, ratificándolo¹⁷⁶. En éste se anotó en el considerando segundo que se eligió a la Compañía de Jesús para hacerse cargo de las misiones porque la experiencia había demostrado que aquélla era la más adecuada para convertir a los “salvajes a la Religión cristiana y para conducirlos a la civilización”¹⁷⁷. El mencionado decreto, también firmado por Mariano Ospina Rodríguez, ordenaba al arzobispo y a los obispos a que exhortasen a todos sus fieles para que cooperaran con limosnas para el establecimiento de colegios de misiones y para el traslado de los misioneros de Europa a la Nueva Granada¹⁷⁸. Lo anterior nos indica que el retorno de los jesuitas se convirtió en un proyecto que involucraba a sectores políticos con los religiosos en una clara muestra de la unión existente entre el Estado y la Iglesia como institución.

Conocido el decreto que permitía a los jesuitas volver al país, el arzobispo de Bogotá, Manuel José Mosquera – hermano de Tomás Cipriano - dirigió una pastoral a sus diocesanos en la cual mostró el beneplácito del mundo católico colombiano por el retorno de la comunidad religiosa. Para él, el júbilo no tenía límite, tanto que hasta, en palabras suyas, “los huesos de nuestros padres se movieron de sus sepulturas al contemplar la dicha que ellos deseaban ver de nuevo y no lo consiguieron”¹⁷⁹. Para el arzobispo el regreso de los jesuitas se asemejaba a la imagen de “remeros vigorosos y experimentados” que se ofrecían para romper las olas del mar que amenazaba a cada instante con el naufragio y con la muerte¹⁸⁰. Por lo que observamos, parecía que quienes defendían el retorno de los jesuitas al país no eran conscientes de las discusiones que generaría la presencia de los sacerdotes.

Aunque no todos los que han sido considerados esquemáticamente como defensores de los jesuitas creyeron conveniente su retorno al país. Tal fue el caso del conservador Rufino Cuervo: “Creí entonces, como creo todavía – afirmó Cuervo – que, habiendo triunfado el

¹⁷⁶ Ángel Cuervo y Rufino José Cuervo, *Vida de Rufino Cuervo y noticias de su época, Obras. Tomo IV*, 2ª ed. (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1987) 435.

¹⁷⁷ Borda, *Historia de la Compañía...* 176.

¹⁷⁸ Borda, *Historia de la Compañía...* 178-179.

¹⁷⁹ Borda, *Historia de la Compañía...* 181.

¹⁸⁰ Borda, *Historia de la Compañía...* 182.

partido de orden y de legitimidad de las facciones de 1840 y 1841, no debía traerse como elemento de conservación un instituto por el cual no manifestaban simpatía muchos miembros de ese mismo partido”¹⁸¹. Cuervo hacía referencia al partido ministerial, considerado uno de los soportes del futuro conservatismo.

Pero así como Cuervo se oponía a la llegada de los sacerdotes, diversos sectores mostraban su entusiasmo y ansiedad por el arribo de los jesuitas al país. Ejemplo de ello es el médico Andrés Pardo quien en junio de 1842 escribió: “No se habla más que de la salvación de las almas, de la restitución de los jesuitas, de la bula de la Santa Cruzada [...]”¹⁸². En esa misma tónica escribió Ignacio Gutiérrez Vergara a su amigo Rufino Cuervo. Para Gutiérrez, por lo que vemos, era importante restablecer a los jesuitas así ello llevara implícito el considerársele una persona anticuada. Esto no importaba ya que de por medio estaba la educación religiosa de los neogranadinos:

Tengo firme intención, aunque pase por *retrógrado* y *ultramontano*, de hacer cuanto pueda en el Congreso para volver a traer a la Nueva Granada los jesuitas misioneros... Yo estoy por lo real y positivo, y por eso entiendo la educación religiosa, única que puede hacer nuestra felicidad aquí y más allá de aquí. Todo lo demás son dibujos y majaderías que no echan en la olla¹⁸³.

Las palabras de Gutiérrez nos dejan ver que en la temprana década de 1840 ya existía la relación, que perduraría en el tiempo, entre lo calificado como retrógrado con la institución eclesiástica. La crítica al ultramontanismo sería mucho más fuerte años después con las medidas tomadas en Roma por Pío IX. Pero igualmente esas palabras nos dejan ver cómo representaban a los jesuitas sus defensores. Si bien no habían estado bajo su tutela pues los sacerdotes fueron expulsados en 1767, se les consideraba pieza fundamental para alcanzar la anhelada “felicidad”. Es, en este caso, la representación del objeto ausente al que tampoco se conoce pero se le anhela.

El 20 de enero de 1844 se embarcaron en El Havre, Francia, 12 sacerdotes y seis hermanos coadjutores llegando a Santa Marta el 26 de febrero siguiente y el 18 de junio arribaron a

¹⁸¹ Rufino Cuervo, *Defensa del Arzobispo de Bogotá. Observaciones del Doctor Rufino Cuervo al cuadernillo titulado “El Arzobispo de Bogotá ante la nación”* (Bogotá, 1852) 26.

¹⁸² Cuervo y Cuervo, *Vida...* 14, nota 3.

¹⁸³ Carta del 3 de agosto de 1842, Bogotá, en Luis Augusto Cuervo, *Epistolario del doctor Rufino Cuervo, Tomo II* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1922) 227-228, citada por Pacheco, S.J., “Regreso...” 82.

Bogotá¹⁸⁴ ubicándose en el convento de la Tercera donde celebraban los oficios religiosos, salvo en grandes fechas como el 31 de julio – fiesta de San Ignacio de Loyola -, cuando se desplazaban a la iglesia de San Carlos – que recibió ese nombre en honor a Carlos III tras la expulsión de los jesuitas en 1767 y que era conocida anteriormente, como lo es hoy también, como San Ignacio -. Para la formación de los sacerdotes se creó un noviciado y para la formación de los misioneros se escogió Popayán de donde saldrían a “civilizar” a las tribus del sur del país. Además de esta obra se instauró un colegio en Medellín. Por orden del arzobispo de Bogotá y en convenio con el superior de los jesuitas, Pablo Torrella, también se delegó en ellos la conducción del Seminario Menor, en el cual enseñaban latín, español, inglés, francés, italiano, griego, oratoria, poesía, escritura, dibujo y música, historia, filosofía y matemáticas, en programas curriculares pensados para ocho años. Estas actividades fueron concertadas con el arzobispo y con personas connotadas de cada ciudad ya que no aparecían explícitas en el decreto por medio del cual fueron invitados al país.

Ignacio Gutiérrez Vergara, en carta del 2 de agosto de 1844 a Rufino Cuervo, quien por esa época residía en París, comentaba que con el paso de los días los jesuitas iban ganando terreno en la opinión pública y eran solicitados en “todas las provincias” para que se encargasen de la educación. Para Gutiérrez la traída de los jesuitas había sido “la medida más radical y más positiva que se ha tomado para mejorar la suerte de los que nos sucedan”, y por ello bendecía a Dios con toda la fuerza de su corazón¹⁸⁵. Lo que podría ser visto como una virtud, en palabras de Gutiérrez, fue uno de los puntos que más atacaron quienes comenzaron a oponerse a los jesuitas pues veían que aquéllos desviaban su objetivo que era trabajar en las misiones con indios para dedicarse a la educación de los jóvenes en las ciudades.

Desde su arribo al país la presencia de los jesuitas causó confrontaciones entre los políticos neogranadinos. Esa oposición fue continua y se manifestó en las discusiones presentadas en

¹⁸⁴ Wilfrido Loor, *Los jesuitas en el Ecuador* (Quito: La prensa católica, 1959) 49 y ss.

¹⁸⁵ Carta de Ignacio Gutiérrez a Rufino Cuervo del 2 de agosto de 1844, en Luis Augusto Cuervo, *Epistolario del Doctor Rufino Cuervo (1843-1853)*, Tomo III (Bogotá: Imprenta Nacional, 1922) 128.

Un mes antes, el mismo Gutiérrez en misiva a Cuervo indicaba el fervor que estaban causando los jesuitas: “Los Padres Jesuitas están a la orden del día; son en efecto muy buenos. La ciudad entera los ha visitado, y hasta su más acérrimo enemigo, como lo fue Luis Silvestre, está reconciliado con ellos”. Carta de Ignacio Gutiérrez a Rufino Cuervo del 29 de junio de 1844, en Luis Augusto Cuervo, *Epistolario...Tomo III* 119.

el Congreso del país. Estas discusiones se caracterizaron, según Rufino Cuervo, por su acaloramiento¹⁸⁶ y porque buscaban con multiplicidad de argumentos demostrar la ilegalidad de la presencia de la Compañía de Jesús en el país así como justificar su expulsión. Así, desde el mismo año de su arribo al país la oposición a su presencia fue continua. Por ejemplo, en las sesiones del Congreso de 1844 Lucas Andrés Caballero, representante por la provincia del Socorro, propuso el proyecto que resumiría, más tarde, la posición liberal: suprimir y expulsar a la Compañía de Jesús. Incluso, Julio Arboleda, que se caracterizaría por ser un conservador acérrimo, estuvo de acuerdo con el liberalismo en ese tema, rechazando la presencia de los jesuitas en el país¹⁸⁷. Desde 1846 en el Congreso se discutió la posibilidad de que la pragmática de 1767 promulgada por Carlos III y que los había expulsado de los territorios y colonias españolas aún estaba vigente¹⁸⁸.

De acuerdo con los opositores de los jesuitas varios eran los motivos que justificarían su expulsión. Incluso en la razón central de la presencia de los sacerdotes, el trabajo en misiones, se encontraban causas que generaban malestar. Salvador Camacho Roldán nos muestra las reacciones que causó que los jesuitas llegaran al país supuestamente a evangelizar “salvajes”:

Esta medida [la del repatriamiento de la orden religiosa] suscitó inmediatamente una oposición violenta, no sólo en las filas liberales, sino entre algunos hombres notables de los conservadores. Se comprendió que los salvajes a quienes se quería catequizar, no eran los de los bosques desiertos sino los de las ciudades; no para reducirlos al cristianismo, sino para inspirarles opiniones contrarias a la república, tomadas del programa de reacción contra las ideas liberales que empezaban a propagarse en Europa a principios del siglo XVI, por el célebre soldado, después fraile, Ignacio de Loyola¹⁸⁹.

Por su parte, en el folleto contra el arzobispo de Bogotá, *El arzobispo de Bogotá ante la nación*, se afirmaba que en el país no se necesitaban misioneros y que si en efecto fueran necesarios el arzobispo Mosquera se habría preocupado por formar en el Seminario buenos

¹⁸⁶ Cuervo y Cuervo, *Vida...* 435.

¹⁸⁷ José María Samper, “Julio Arboleda”, *Selección de estudios* (Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 1953) 107-108.

¹⁸⁸ *El Día*, [Bogotá] No.349, 19 de abril de 1846 citado por Cuervo y Cuervo, *Vida...* 437; Pacheco, “Regreso...” 86.

¹⁸⁹ Camacho Roldán, *Memorias...* 187; González, *Partidos políticos...* 103.

sacerdotes para las misiones o como en el caso de Venezuela se habría llamado a clero extranjero pero no necesariamente a los jesuitas¹⁹⁰.

En el país, un grupo de sacerdotes calificados como “rojos” por sus ideas liberales, y jóvenes intelectuales y publicistas que conformarían, en su mayoría, la facción gólgota del liberalismo, opusieron resistencia a los jesuitas. Entre los primeros encontramos a los presbíteros Manuel María Alaix¹⁹¹ y Juan Nepomuceno Azuero, acusados por su pertenencia a la masonería. Entre los segundos, se formó la llamada “camarilla”, y destacaban José María Samper Agudelo, Manuel Murillo Toro y José María Obando¹⁹². Además de estos liberales, algunos conservadores se opusieron por cuestiones prácticas a la presencia de los jesuitas en el país. Tal fue el caso de Rufino Cuervo y Julio Arboleda. En 1848 el debate en el Congreso se hizo más álgido. El representante por Neiva, Gaspar Díaz, propuso que se impusieran restricciones a los jesuitas entre ellas renunciar, bajo juramento, a toda dependencia y sujeción de autoridades extranjeras y dedicarse exclusivamente a las misiones entre “salvajes”¹⁹³. Con propuestas como esta se reforzaba la hipótesis del temor que se le tenía a los jesuitas por ser extranjeros y por tener contacto con la juventud.

Por otro lado, desde el gobierno, el secretario de Hacienda Florentino González pidió la expulsión de los jesuitas. Como el presidente Tomás Cipriano de Mosquera no accedió a ello, González renunció. Una vez salió de la administración pública, González escribió el opúsculo *A la imparcialidad y a la justicia* en donde reforzó su posición antijesuita: “Conociendo a la Compañía de Jesús como la conozco por sus constituciones, por sus infames casuistas, por los hechos de sus miembros en todos los países en donde ha adquirido ascendiente, yo no podía ver con indiferencia los progresos que hacía en mi país esta sociedad hipócrita” que sólo infundía “perniciosas doctrinas”¹⁹⁴.

¹⁹⁰ *El arzobispo de Bogotá ante la nación* (Bogotá: Imprenta del Neo-Granadino, 1852) 16-20.

¹⁹¹ Por la expulsión de los jesuitas, el sacerdote Alaix manifestó su alegría: “Pocos meses han pasado después de la expulsión de los jesuitas, y ya se siente restablecida la unidad entre los cristianos”. Cfr. Manuel María Alaix, *No sin desconfianza en mis propias fuerzas...* (Popayán, s.e. 1850) 30.

¹⁹² Cfr. Luis Forero Durán, S.J., “Verdaderas causas de la expulsión de la Compañía de Jesús en tiempo de José Hilario López”, *Revista Javeriana*, vol.35, No.172 (marzo, 1950).

¹⁹³ Pacheco, “Regreso...” 86.

¹⁹⁴ Jaime Duarte French, *Florentino González. Razón y sinrazón de una lucha política* (Bogotá: Banco de la República, 1971) 365.

En cuanto a quien asumió desde un comienzo la defensa de los jesuitas, Mariano Ospina Rodríguez, podemos afirmar que con sus actuaciones políticas mostró su apoyo incondicional a los sacerdotes. Promovió su traída desde 1842, hecho que se concretó en 1844. Alentó a habitantes de distintas regiones, como Antioquia, para que solicitasen que su colegio provincial fuera regentado por los jesuitas. De esta forma, los sacerdotes empezaron a ampliar sus funciones en el país, pues inicialmente se les encomendaron las misiones¹⁹⁵. Otro de los defensores de la Compañía fue el representante de Popayán, Antonio Olano, quien fue calificado por el padre Manuel Gil, superior de la comunidad en la Nueva Granada, como un “Montalembert o un O’Connell”¹⁹⁶. Este tipo de comparaciones con personajes del pasado y/o extranjeros era común y mostraba que también podían existir en el país sujetos del talante de los personajes que se referenciaban. La imagen de Olano pervivió entre los jesuitas con el tiempo, tanto así que bien entrado el siglo XX el historiador de la Compañía, Daniel Restrepo, calificó al político caucano como “principal defensor de la Compañía [...] quien con elocuencia y doctrina espléndidas hizo nuestra apología, mereciendo nuestra gratitud eterna”¹⁹⁷.

No obstante, desde el 7 de marzo de 1849 López buscó la forma de expulsar a los jesuitas, no sólo por principios políticos de partido sino también para satisfacer las presiones de quienes lo respaldaban en la primera magistratura. A continuación observaremos con

Para el sacerdote Rafael Pérez, el objetivo de González era eleccionario, por lo que buscó que su folleto se distribuyera “profusamente en las Provincias”. Se basa en que el folleto de González, como los ataques hechos por Julio Arboleda, fueron replicados por un libelo titulado *Reflexiones para servir de Comentario a Los Jesuitas del Sr. J. Arboleda*, de autor anónimo. En aquél se afirmaba: “El Dr. González aspira sin duda a ser distinguido hombre de Estado, y el Sr. Arboleda no desechará el mismo honor; pero no es de hombres de Estado descender a las vulgaridades y a las indecorosas recriminaciones con que ambos atacan a las Compañía de Jesús”. Cfr. Rafael Pérez, S.J., *La Compañía de Jesús en Colombia y Centro-América después de su restauración* (Valladolid: Imprenta de Luis N. De Gaviria, 1896) 225.

¹⁹⁵ Cfr. *Antología del pensamiento de Mariano Ospina Rodríguez, Tomo I*, Elaborada por Doris Wise (Bogotá: Banco de la República, 1990) 9-13.

¹⁹⁶ Pérez, S.J. *La Compañía de Jesús en Colombia...* 221.

Charles Forbes, conde de Mantalembert, (Londres, 1810 – París, 1870). Católico liberal acató siempre la autoridad de Roma.

Daniel O’Connell, (Condado de Kerry, Irlanda, 1775 – Génova, 1847). En 1822 fundó la Asociación Católica. Como integrante de la Cámara de los Comunes logró la derogación de las disposiciones restrictivas respecto a los católicos en Inglaterra.

¹⁹⁷ Daniel Restrepo, S.J., *La Compañía de Jesús en Colombia. Compendio historial y galería de ilustres varones* (Bogotá: Imprenta del Corazón de Jesús, 1940) 182. Según Restrepo, Olano fue quien convenció a Julio Arboleda de la posición equivocada que tenía sobre los jesuitas. Restrepo, *La Compañía...* 182.

detalle la polémica suscitada por la decisión tomada por López de expulsar a la Compañía de Jesús de la Nueva Granada.

1.6.2 La expulsión de los jesuitas como bandera liberal

“Los liberales de entonces la detestábamos [a la Compañía de Jesús] con una intolerancia que llegaba hasta el odio, y no pocas veces hasta la diatriba, la injuria y la calumnia”

José María Samper, *Historia de un alma*, 1881.

Parecía, entonces, que el ambiente se caldeaba cada vez más por la presencia de los jesuitas en el país. José Hilario López, deseoso de expulsarlos, comenzó también a recibir presiones de sus copartidarios para que tomara la decisión de hacerlo¹⁹⁸. Esas presiones obedecían, esencialmente, a que los sectores contrarios a la Compañía de Jesús la veían como enemiga política capaz de socavar el poder. Los liberales cercanos al presidente López presionaban para que se ejecutase la expulsión de la Compañía por considerar que su permanencia en el territorio nacional era ilegal y porque sus doctrinas difundidas entre la juventud, corrompían las bases sociales. Según Fernán González uno de los puntos que significaron la frontera entre los partidos políticos fue la presencia de los jesuitas en el país de tal forma que una de las banderas de la administración de 1849 fue la expulsión de los sacerdotes¹⁹⁹.

Desde el periódico *El Sur-Americano*, José María Samper escribía insidiosamente contra los sacerdotes²⁰⁰. De acuerdo con Samper, la Compañía de Jesús era una institución

¹⁹⁸ Aunque esta afirmación la podemos matizar. Según el historiador estadounidense Terrence Horgan, José Hilario López había aceptado de hecho los programas liberales pero no los había incorporado a su credo personal. Un ejemplo de esa indecisión fue el caso de los jesuitas. En campaña política había visitado el seminario de los jesuitas en Popayán, comentándole que pediría a Dios que lo iluminara en la controversia sobre los sacerdotes. Sobre ello hay varias controversias. Cfr. Terrence Horgan, *El arzobispo Manuel José Mosquera: reformista y pragmático* (Bogotá: Kelly, 1974) 79-80.

¹⁹⁹ Según Safford ese fue un tema de discusión entre los partidos políticos. Algunos liberales veían en los jesuitas un arma política de los conservadores pero los liberales viejos, entre ellos López, no querían expulsar a los sacerdotes para evitar algún levantamiento popular. Cfr. Palacios y Safford, *Colombia...* 392.

²⁰⁰ Cien años después de la expulsión de los jesuitas, el sacerdote Luis Forero indicó cómo el joven José María Samper escribía de manera ofensiva contra los jesuitas, tanto que el mismo presidente lo llamó al orden, recibiendo como respuesta no la obediencia sino la posible renuncia a su cargo público. Cfr. Luis Forero Durán, “Verdaderas...”. En 1873, un José María Samper más reposado escribió tres cartas al joven liberal Diógenes Arrieta, mostrándole las virtudes del liberalismo que está con Dios, sin negarlo, e indicando, igualmente, la compatibilidad entre liberalismo y catolicismo, contradiciendo con ello a los más radicales que afirmaban la imposibilidad de conciliar ambos principios. Cfr. José María Samper, “La libertad y el catolicismo”, *Orígenes de los partidos políticos en Colombia* (Bogotá: Colcultura, Biblioteca Básica Colombiana, 1978).

perjudicial para la sociedad porque sus máximas corrompían las costumbres y prostituían el corazón del hombre. Samper afirmaba que los jesuitas “con sus cucañas miserables, con su codicia desenfrenada, con su hambre de riquezas” estafaban al incauto y sencillo católico sembrando en su corazón “el fanatismo y las preocupaciones más estúpidas”. Pero lo más grave para el editorialista liberal era que los jesuitas se constituían en enemigos de todo gobierno libre y de la democracia, minando los cimientos del gobierno neogranadino y preparando “la ruina de las instituciones republicanas”²⁰¹. El temor de que los jesuitas atacaran las instituciones republicanas no estaba relacionado únicamente con la idea de que eran promonarquistas sino que, por su origen mayoritariamente español, se les temía por ser extranjeros. El miedo al extranjero no fue muy común en la Nueva Granada a mediados del siglo XIX aunque fue empleado indistintamente de las filiaciones políticas de quienes manifestaban ese miedo. Así, los liberales en este caso específico desconfiaban de los jesuitas por su origen extranjero como algunos conservadores desconfiarían de los protestantes que llegaban al país por su origen foráneo. Volviendo al caso de los jesuitas, atrás vimos cómo Francisco de Paula Borda en sus memorias escritas para sus hijos mostraba la desconfianza que generaban los jesuitas por su origen extranjero. Para este escritor la oposición a las reformas emprendidas a mediados de siglo por los liberales y la exaltación que aparentemente estaban generando en la sociedad eran responsabilidad de los jesuitas y frailes, “extranjeros casi todos ellos”²⁰². Salvador Camacho Roldán también fue muy enfático sobre este aspecto: “*La agregación de un elemento extranjero a nuestras discordias, y de un elemento español, especialmente antipático a nuestros sentimientos nacionales, estaba, y aún está llamado, a despertar cóleras perjudiciales a la buena marcha del país*”²⁰³.

Para la prensa liberal los jesuitas conformaban “una sociedad extraña” la cual no reconocía más patria que la del “asiento de la Orden”, es decir Roma, y que sólo obedecían la autoridad del General de la misma orden. En contravía reconocía en los frailes neogranadinos, por haber nacido en el país, como representantes de la moral, de la dulzura,

²⁰¹ “Los jesuitas. En presencia de la ley, de la moral, de la civilización, del partido granadino”, *El Sur-Americano* [Bogotá] Trimestre 1, No.10, 14 de octubre de 1849: s.p.

²⁰² Borda, *Conversaciones...Tomo I* 61.

²⁰³ Camacho Roldán, *Memorias...* 189. Cursivas mías.

el patriotismo, la verdad y la falta de codicia²⁰⁴. Con ello se indicaba de manera clara que sí había una confrontación con los jesuitas por su origen foráneo y que para ello se ensalzaba la labor de los sacerdotes nativos, aunque ello no significara que se estuviese impulsando una Iglesia nacional. Creemos que el temor que despertaban los jesuitas se relacionaba con la relación que ellos tenían con el papado y ello con la imagen que aquél proyectaba de estar relacionado con el Antiguo Régimen. Todo esto en una época en la que se cuestionaba, por medio de ideas y revoluciones, lo que significaba ese Antiguo Régimen.

Debemos advertir que el antijesuitismo no se presentaba únicamente en la Nueva Granada. Desde que fue restaurada en 1814 la Compañía de Jesús fue objeto de continuos ataques y críticas, los cuales se centraron en la divulgación de imágenes que no le favorecían. Una de ellas fue la leyenda del judío errante, según la cual el judío Ahasuerus impidió que Cristo descansara frente a su casa en el camino al Calvario, como castigo se le condenó a vagar por el mundo eternamente. A partir de esta figura se construyeron varios relatos en el siglo XIX, siendo el más conocido el de Eugenio Sue. En su obra el autor francés incluyó un ataque contra los jesuitas, dibujándolos como granujas y corruptores de la sociedad francesa. Según Sue, el objetivo de los jesuitas era apoderarse del mundo tal como lo referenció en la figura de un jesuita ubicado frente a un globo terráqueo, el cual contemplaba en profundo silencio las incontables crucecitas rojas que parecían cubrir como una red inmensa todos los países de la Tierra. El poder que tenían los jesuitas en todo el planeta llenaba a aquel sacerdote de orgullo. La obra de Sue tuvo gran éxito. El periódico *Le Constitutionnel*, donde circuló aquélla, aumentó sus ventas entre 1844-1845 de 3.600 a 20.000 ejemplares²⁰⁵.

Pero el antijesuitismo no se contentó con la proyección de imágenes como la del judío errante. La Compañía fue expulsada de varios países europeos, por ejemplo, Suiza²⁰⁶. En Alemania los jesuitas fueron vistos como emisarios de Roma y por lo tanto puestos bajo

²⁰⁴ “Los jesuitas y los frailes”, *El Sur-Americano* [Bogotá] Trimestre 1, No.6, 27 de septiembre de 1849: s.p.

²⁰⁵ Jonathan Wright, *Los jesuitas. Una historia de los “soldados de Dios”* (Barcelona: Debate, 2005) 248-249.

²⁰⁶ Wright, *Los jesuitas...* 250.

tutela administrativa de la policía por ley del Reichstag de 4 de julio de 1872. En España fueron suprimidos y permitidos alternadamente²⁰⁷.

En Francia se vivió el mayor antijesuitismo. Se les imaginaba en todas partes en actitud acechante de mujeres y de niños. El odio se manifestó en varias ocasiones, por ejemplo en 1828 fueron cerrados los colegios de la compañía. En 1845, en plena monarquía de julio, fueron clausurados sus establecimientos en París, Lyon y Aviñón. Antes de que llegara a su fin esta monarquía, algunos intelectuales franceses (Jules Michelet, Edgar Quinet del Colegio de Francia) calificaron como peligroso el resurgir católico en Francia atribuyéndoselo a los jesuitas²⁰⁸. En Estados Unidos también se presentó antijesuitismo a mediados del siglo XIX. Se les acusaba de ser responsables de la Guerra de Secesión y del asesinato de Abraham Lincoln²⁰⁹.

Volviendo a la Nueva Granada, años antes de morir, José María Samper advertiría que el odio que sentía por los jesuitas provenía de su militancia partidista: “Las ardientes discusiones relativas a los jesuitas eran causa de división en el clero y de marcado antagonismo de los dos grandes partidos (bien que muchos conservadores no eran adictos a la Compañía de Jesús) (sic)”²¹⁰. Para el mismo Samper había entre la juventud liberal de la época varios motivos de irritación, siendo dos de ellos la presencia de los jesuitas en el país, “a quienes yo detestaba, no como sacerdotes, sino por espíritu de partido, considerándoles como auxiliadores políticos del partido conservador”; y las costumbres del clero de Bogotá, “que me parecían en mucha parte grotescas”²¹¹.

En esa misma tónica retrospectiva Samper afirmaba que los políticos contemporáneos se distinguían más por ser projesuitas o antijesuitas que por ser llamados retrógrados o progresistas, aunque pareciera que existía cierta sinonimia entre las palabras empleadas:

Hubo luego fanáticos del odio a los jesuitas, lo mismo que fanáticos en la admiración e idolatría; y ellos supieron despertar el entusiasmo religioso y apoderarse en gran parte

²⁰⁷ Wright, *Los jesuitas...* 251-252.

²⁰⁸ Wright, *Los jesuitas...* 254.

²⁰⁹ C.F. Adams, ed., *The works of John Adams, vol.10* (Boston, 1856) 216-232 citado por Wright, *Los jesuitas...* 237-238.

²¹⁰ José María Samper, *Historia de un alma* (Medellín: Bedout, 1971) 194.

²¹¹ José María Samper, *Historia...* 189.

de la enseñanza pública, sin ofrecer por este motivo ni pretexto para que se les tachara con justicia.

Lo que en ellos, excelentes sacerdotes españoles, se miraba mal, era la institución; y *los liberales de entonces la detestábamos con una intolerancia que llegaba hasta el odio, y no pocas veces hasta la diatriba, la injuria y la calumnia*; con lo cual se patentizaba que en nuestro país el espíritu liberal estaba reñido con el de tolerancia²¹².

Pero esta oposición a los sacerdotes parecía justificarse pues se les veía como el sustento del partido conservador, con lo que la confrontación por la presencia o no de los sacerdotes tenía claras banderas partidistas, siendo, según el mismo Samper, la expulsión de los jesuitas una cuestión de honor para el partido liberal: “La religión quedó [...] complicada con la política, y ésta con la religión, y nuestros partidos tomaron un aspecto como de sectas enemigas. Era una gloria fructuosa el defender con calor a los jesuitas, y el atacarlos un acto de valor y de audacia, de suerte que la prensa tomó el más apasionado giro y áspero lenguaje en pro y en contra de la Compañía de Jesús”²¹³.

De modo similar lo muestra otro político liberal contemporáneo en sus memorias, Salvador Camacho. Él consideraba a los jesuitas “más como instrumento de partido político que como miembros del sacerdocio cristiano”. Desde este punto de vista, el de que los jesuitas eran instrumento de partido, Camacho calificó como notable su expulsión:

Por su origen y el objeto de su institución, la comunidad de los jesuitas no es, propiamente hablando, un establecimiento religioso sino uno de propaganda política; de predicación de las ideas reaccionarias dominantes en España en los tiempos de Felipe II; en resumen, esa comunidad es una sociedad política de carácter permanente, en lucha con los gobiernos libres y las ideas de renovación social²¹⁴.

²¹² José María Samper, *Historia...* 181. *Cursivas mías.*

En otra obra Samper ratificó el odio que sentía la juventud liberal contra los jesuitas. Cuando estudiaba jurisprudencia en la Universidad de Bogotá, Samper participaba “como toda la juventud liberal de aquel tiempo, de una prevención ciega y vehemente, que rayaba en odio, contra los jesuitas”. Advertía que el partido liberal detestaba a los jesuitas sin conocer su historia, los odiaba por dos motivos: porque los había traído la administración Herrán cuando se había prometido traer capuchinos, y porque los creían auxiliares de la política conservadora. José María Samper, “Julio Arboleda”, 106.

²¹³ José María Samper, *Historia...* 181-182.

Como hemos visto, en varios escritos José María Samper mostró que la expulsión de los jesuitas hizo parte del programa liberal que enarbó José Hilario López. En un texto sobre este político Samper indicó: “La expulsión de la Compañía de Jesús había sido punto esencial del programa del gobierno aceptado por el presidente, desde antes de la elección, y el partido liberal le exigía no sólo por interés político sino también por puntillo de partido. Creímos los liberales exaltados de aquel tiempo que el honor de nuestro partido estaba sumamente interesado en el asunto, por cuanto si los jesuitas no eran expulsados daríamos una manifiesta prueba de cobardía y debilidad”. Cfr. José María Samper, “José Hilario López”, *Galería Nacional de hombres ilustres o notables o sea Colección de Bocetos Biográficos* (Bogotá, 1879) 258-259.

²¹⁴ Camacho Roldán, *Memorias...* 189.

Estas palabras de Camacho son esclarecedoras para ver las imágenes que se construyeron sobre los jesuitas como abanderados políticos de las fuerzas conservadoras y por lo tanto opuestos a “los gobiernos libres y las ideas de renovación social”, las cuales, desde esta perspectiva, eran supuestamente defendidas por los liberales.

Para los liberales, como lo muestran en sus periódicos, los jesuitas eran perniciosos para la sociedad. ¿Qué es un jesuita? Se preguntaban. El jesuita era “un intrigante en política”, un vagabundo que se paseaba por todas las naciones tramando contra la paz pública y contra las autoridades legítimas. Como vemos, el jesuita era “un miserable criminal, un facineroso consumado, asesino en todas partes, envenenador en todos los tiempos, estafador de todas las gentes sencillas, falsificador en todas ocasiones, revolucionario y conspirador en todos los países”²¹⁵. En esencia, el jesuita resumía la imagen que, en el ideario liberal, representaba todo lo malo que debía ser combatido por las reformas emprendidas a mediados del siglo XIX, como por ejemplo la herencia española, resumida en su “fanatismo” o en sus “vicios”²¹⁶. Creemos que la leyenda antijesuita que se difundía por todo el mundo jugó papel importante en las críticas y comentarios que se hacían contra la orden en la Nueva Granada.

A diferencia de lo que se creía y promulgaba, no sólo la mayoría liberal propendía por la expulsión de los jesuitas. Sectores conservadores también lo hicieron, aunque una vez se delinearon las colectividades políticas aquéllos prefirieron asumir la defensa de los sacerdotes. Tal fue el caso de Julio Arboleda quien desde 1848 debatió en diversas instancias la necesidad de expulsar a los jesuitas del país. Arboleda, como representante a la Cámara de una región protectora de los jesuitas como lo era Cauca, presentó un proyecto de ley para que la Compañía religiosa fuese declarada ilegal en el país. Consideraba que la ilegalidad no sólo estaba sustentada en la vigencia de la Pragmática de Carlos III sino también porque la presencia de los religiosos era insidiosa y nefasta para la juventud granadina. Sustentaba esta afirmación con los siguientes argumentos: Primero, los jesuitas tenían como fundamento la delación, y ésta debía ser considerada como inmoral. Segundo, los jesuitas en el país habían manifestado que era más importante el amor y el respeto que

²¹⁵ “Los jesuitas y los frailes” s.p.

²¹⁶ “Fuera jesuitas”, *El Siglo* [Bogotá] Trimestre II, No.24, 9 de septiembre de 1849: s.p.

los verdaderos católicos tenían por la Compañía de Jesús, sin importar que para ello tuviesen que relegar amor y respeto a los seres más queridos como los padres. Para Arboleda esto era inadmisibles, pues la pretensión jesuítica rompía con los más sagrados y estrechos lazos de amor filial. Tercero, los jesuitas tenían como principio la obediencia. Ésta determinaba que sólo los superiores o quienes impartían las órdenes eran los responsables por las actuaciones de los subordinados. El principio, para Arboleda, atacaba no sólo el libre albedrío que determinaba la responsabilidad individual de los actos, sino que permitía a los jesuitas cometer cuantos crímenes quisieran, aprovechándose del pudor de las mujeres y de la soledad de las viudas, sin responder por sus hechos²¹⁷.

1.6.3 Clérigos y masones contra los jesuitas

“Los clérigos y frailes, que atizan y apoyan todo lo que es contra los jesuitas”

Manuel José Mosquera, *Carta a su hermano Manuel María*, 1848.

Los jesuitas despertaban odios no sólo entre los políticos liberales. También sectores del clero neogranadino, ya fuese secular o regular, se oponían a la presencia de los sacerdotes en el país. Esta oposición nos permite ver una característica de la institución eclesiástica en el país a mediados del siglo XIX y es que aquélla, a diferencia de lo que la jerarquía nos quiso mostrar, no era homogénea, presentando fisuras en su interior. De esta forma, la representación de una institución eclesiástica única, unida e indivisible, que se asimilaba a la imagen de un monolito, promovida desde el centro del catolicismo, Roma, no obedecía en su totalidad a la realidad neogranadina. Más bien existía el temor de que la institución se fracturara dando la posibilidad de copiar modelos como el galicanismo²¹⁸.

Diversos eran los motivos que llevaron a que varios clérigos se opusieran a la presencia de los jesuitas en el país. El tipo de educación que habían recibido durante su formación en el

²¹⁷ Cfr. Julio Arboleda, *Los jesuitas* (Bogotá, s.e, 1848).

Uno de los puntos que utilizaron los opositores de los jesuitas para atacarlos fue acusarlos de trato indecoroso con las mujeres a las que guiaban espiritualmente, tanto así que hubo “riñas entre los casados y división de muchos matrimonios que hasta hoy están separados”. Cfr. *El arzobispo de Bogotá ante la nación* 22.

²¹⁸ Con este término se designa al conjunto de ideas político religiosas que promovían que la autoridad de la Iglesia y la del Papa estuviesen supeditadas a la del Estado, en clara muestra de la disputa entre las potestades.

En esencia, el término recibe su nombre de la tendencia del clero francés de anteponer a la iglesia nacional por encima de la Santa Sede. Los galicanos no rechazaban ningún dogma y reconocían la autoridad de Roma, pero sostenían que la iglesia francesa debía conservar su libertad y su propia organización.

Seminario; la inquina que sentían por el arzobispo Manuel José Mosquera, quien apoyaba a los jesuitas, de tal forma que al atacarlos también lo hacían, indirectamente, con el prelado; la influencia que recibían de las logias masónicas, declaradas enemigas de la Compañía de Jesús en el país.

Según José María Arboleda Llorente, biógrafo del arzobispo Mosquera, el clero neogranadino de la primera mitad del siglo XIX fue formado bajo el plan de estudios de Francisco de Paula Santander de 1826, pues el gobierno con el consentimiento del arzobispo Fernando Caicedo se involucró en el Colegio de Ordenandos, fundado en 1823²¹⁹. Para el mismo autor, el gobierno civil influyó nefastamente en la formación sacerdotal pues los clérigos estudiaban con obras proscritas por la jerarquía de la Iglesia católica como lo eran las de Destutt de Tracy y de Jeremías Bentham. Lo anterior puede verse claramente en una carta que el arzobispo bogotano remitió al político conservador Rufino Cuervo:

El clero no presenta mejor aspecto, y aún es más triste el porvenir, atendiendo a que la autoridad eclesiástica no tiene medios para promover la educación de los jóvenes Samueles. En San Bartolomé, lejos de formarse clérigos, se crían enemigos del clero, imbuidos en los principios de Bentham; y aunque ese colegio es seminario, el Arzobispo no tiene ninguna influencia para nada²²⁰.

Otro aspecto es el de la aversión que sectores del clero sentían por el arzobispo Mosquera. El mismo prelado admitía que a los jesuitas los atacaban porque él los apoyaba, de tal forma que al criticarlos esas críticas también recaían sobre él. En carta dirigida a su hermano gemelo, Manuel María, el arzobispo Mosquera advertía, hacia 1849, sobre la situación que venimos tratando:

Aquí con una libertad de licencia intolerable, se prepara una persecución contra los jesuitas por el Congreso, y sabe Dios qué más se proyectará contra la Iglesia. *No nace mi temor de la mala voluntad de los impíos solamente, sino de la enemiga de los clérigos y frailes, que atizan y apoyan todo lo que es contra los jesuitas y contra mí.* Estamos en crisis bajo muchos aspectos, y como no hay sanción moral, ni más móvil que pasiones innobles, es más de temerse cualquier resultado. Para que formes idea de la licencia que hay en todo, te referiré que en la Dominica de Septuagésima un fraile franciscano predicó en la cátedra en presencia del cabildo contra los jesuitas

²¹⁹ José María Arboleda Llorente, *Vida del Illmo. Señor Manuel José Mosquera. Arzobispo de Santa Fe de Bogotá, Tomo II* (Bogotá: ABC, Biblioteca de Autores Colombianos, 1956) 192-194.

²²⁰ Pablo Correa de León, "El arzobispo Mosquera y la formación del clero", *Antología del Illmo. Sr. Manuel José Mosquera Arzobispo de Bogotá, y escritos sobre él mismo* (Bogotá: Sucre, 1954) 435; y González, *Partidos políticos...* 105.

tratándolos de fariseos. *Yo no puedo contener estos abusos, porque me hallo desautorizado y sin apoyo ninguno en el clero que me detesta y la gente lega es toda falsa o enemigos míos*²²¹.

Además de los “enemigos”, que Mosquera veía en todas partes, es importante mostrar que la presión de los sacerdotes antijesuitas fue otro factor que jugó papel importante en la expulsión de la Compañía de Jesús. Algunos de los sacerdotes que promovieron la causa contra los sacerdotes eran masones tal como puede verse con Juan Nepomuceno Azuero y Manuel María Alaix. La presencia de sacerdotes masones parecía común para la época, e incluso, participaban abiertamente en política pues Azuero era senador de la república y Alaix era representante a la Cámara²²². Pero lo importante de detallar aquí es que las logias masónicas se unieron contra los jesuitas.

Según Carnicelli, la *Logia Estrella del Tequendama*, número 11, aprobó en su tenida del 27 de agosto de 1849 una proposición para que los masones finalizaran sus reuniones jurando “guerra y exterminio” a la Compañía de Jesús, ello lo hacían en vista “de las amenazas formuladas a las logias y a los masones por los partidarios de los Jesuitas, pues los fines de dicha Compañía son los de no admitir la tolerancia ni la libertad de conciencia y aspiran a imponer sus ideas retardatarias y su dominio en el mundo”. Francisco González, venerable maestro de la logia y autor de la proposición, conceptuó que los jesuitas eran “los enemigos natos de la Institución masónica y no escatiman ningún medio para combatirla y como es

²²¹ Carta del arzobispo Mosquera a su hermano Manuel María, 18 de agosto de 1848, en José María Arboleda Llorente, *Vida del Illmo. Señor Manuel José Mosquera. Arzobispo de Santa Fe de Bogotá, Tomo I* (Bogotá: ABC, Biblioteca de Autores Colombianos, 1956) 387, Cursivas mías; González, *Partidos...* 105; y, Gonzalo Sánchez Zuleta, *Vida y pensamiento del arzobispo Mosquera. 1800-1850* (Bogotá: Kelly, 1987) 149.

²²² Américo Carnicelli muestra la relación entre antijesuitismo y masonería en sacerdotes como Alaix y Azuero, ambos congresistas de la república, y que escribieron diversas representaciones dirigidas al presidente López para que expulsara a los jesuitas del país. Cfr. Américo Carnicelli, *Historia de la masonería colombiana. Tomo I. 1833-1940* (Bogotá, s.e., 1975) 165-170.

Una de esas representaciones comenzaba de la siguiente forma: “Como amigos políticos vuestros hemos deliberado dirigiros esta carta sobre un negocio cuya magnitud habéis medido de tiempo atrás [...] Queremos hablaros de la necesidad imperiosa de lanzar de la República a los padres de la compañía de Jesús, antes de que el actual congreso cierre sus sesiones”. Cfr. Gustavo Arboleda, *Historia contemporánea de Colombia, Tomo V*, 2ª ed. (Bogotá: BCH, 1990) 130.

Un dato importante es que Carnicelli afirma que “la masonería bogotana se caracterizó por su acendrado anticlericalismo”. Cfr. Carnicelli, *Historia de la masonería...* 91 y ss. Pero a pesar de ello tenían las logias entre sus miembros a clérigos. Igual sucedía en diversas regiones del país. Considero que su anticlericalismo tenía tintes antijesuitas y antirromanistas, lo que permitía que sacerdotes con esas características militaran en las logias.

lógico los masones están en la obligación ineludible de combatir a la Compañía de Jesús en la forma que ellos combaten a la Institución masónica [...]”²²³.

En sus memorias, José María Samper, quien en sus años jóvenes militó en la masonería, afirmó, de igual manera, que los masones odiaban casi por principio a los jesuitas, sobre todo porque los sacerdotes eran contrarios de la tolerancia religiosa. Samper indicó que las logias habían contribuido decisivamente en la expulsión de la comunidad religiosa:

Sin embargo de la absoluta tolerancia religiosa que había en la logia y de una aparente abstención política, ella trabajaba activamente contra los jesuitas. Este era su principal objetivo, y tanto, que todas las noches, al cerrar las tiendas, el venerable nos hacía jurar a todos solemnemente: “Odio eterno a la tiranía y a los tiranos” (lo que era de regla universal), y “Guerra a la Compañía de Jesús”, lo que era un aditamento particular de nuestra logia²²⁴.

1.6.4 El decreto de expulsión de los jesuitas y su explicación

“El Poder Ejecutivo [...] ordena salgan del territorio de la República”.

José Hilario López, *Decreto de expulsión de los jesuitas, art. 1*, 1850.

La expulsión de los jesuitas era inminente, causando esa situación tensiones continuas y llegando a movilizar sectores de la población opuestos a la permanencia de los sacerdotes en el país. El 16 de enero de 1850 el gobernador de Bogotá, general José María Mantilla, junto con miembros de la Sociedad Democrática se amotinaron para exigirle al presidente López la expulsión de los jesuitas. Ante esta situación, un día después, el superior de la Compañía, padre Manuel Gil, fue llamado al Palacio Presidencial en donde se le hizo saber el malestar que causó que los artesanos que estaban bajo la influencia de los jesuitas se hubiesen unido a la Sociedad Popular Conservadora, contraria a la Sociedad Democrática, siendo ese el motivo de la protesta de esta Sociedad²²⁵. A este reclamo se unía al que los jesuitas no habían jurado la Constitución y que proclamaban la ilegitimidad del gobierno

²²³ Carnicelli, *Historia de la masonería...* 168.

²²⁴ José María Samper, *Historia...* 234.

²²⁵ Este argumento era recurrente entre los liberales como nos lo deja ver la afirmación de Camacho Roldán: “En competencia con la *Sociedad de Artesanos* fue fundada en 1849 la *Sociedad Popular*, compuesta en su principio de una reunión que, con pretextos religiosos, había formado la Compañía de Jesús. Esta Sociedad mostró desde un principio sentimientos fuertes de animadversión al gobierno y a los liberales con lo cual quedaron frente a frente dos sociedades enemigas y dispuestas a irse a las manos en el primer momento”. Camacho Roldán, *Memorias...* 82.

del 7 de marzo. El superior prometió al presidente contestar por escrito esas acusaciones. Y así lo hizo.

El superior de la Compañía en la Nueva Granada, en nombre propio y de sus compañeros, dirigió una nota al primer mandatario donde exponía que ningún jesuita, incluyéndose él, que estuviese presente en la Nueva Granada había intervenido en la política interna del país, por lo tanto no habían aconsejado a nadie ni en asuntos electorales ni para participar en algún partido político. Por el contrario, en su papel de pastores no habían “predicado pública ni privadamente otra cosa que la observancia de los preceptos divinos y de las leyes del Estado”. El padre Gil también afirmaba que todos los jesuitas reconocían, obedecían y respetaban al presidente del país y a su gobierno. A ello se sumaba que los religiosos que cumplían funciones públicas sí habían jurado la Constitución. Como motivo de protesta, el superior dejó sentado que desde ese momento, comienzos de 1850, no aprobaría ni promovería la llegada de más jesuitas al país²²⁶. Se llegó a afirmar que esta carta, fechada el 19 de enero de 1850, no fue obra del padre Gil sino del presidente López, quien presionado por los liberales buscaba la forma de expulsar a los jesuitas para que le aprobasen las leyes de gastos y del pie de fuerza. Esto, no obstante, no ha sido demostrado.

Otro de los pretextos que se utilizó para expulsar a los jesuitas fue el de hacerlos ver como los representantes del Partido Conservador²²⁷. Ante esto, el padre Gil indicó que si un partido supuestamente los tomaba como apoyo, y el otro los atacaba, el gobierno de López debía acogerlos bajo su protección, es decir, que los jesuitas en un hipotético debate partidista por su presencia o no en el país se plegarían al gobierno alejándose de cualquier discusión partidista. Esta solución no fue tomada en cuenta por el presidente. Mientras tanto, la Sociedad Democrática, bajo el mando del presbítero Juan Nepomuceno Azuero, seguía pidiendo la expulsión de los religiosos.

²²⁶ Borda, *Historia de la Compañía...* 209-211.

²²⁷ En el folleto “El arzobispo de Bogotá ante la nación” se mostraba tanto al arzobispo Mosquera como jefe del Partido Conservador y a los jesuitas como sus jenízaros (es decir, hijos de padres de diversa nación). Cfr. *El arzobispo ante la nación* 24.

Como puede observarse, los artesanos agrupados en las Sociedades Democráticas fueron claves en la expulsión de los jesuitas. Para un defensor de los jesuitas, como José Joaquín Borda, ellas fueron determinantes. Las Sociedades Democráticas estaban incitadas por el sacerdote Azuero y el general José María Obando. A las Sociedades se unieron los congresistas liberales y el propio López, quien según Borda “no tenía la grandeza de alma suficiente para caer cumpliendo con la ley y con la justicia y cediendo a la voluntad nacional, se contentaba con responder en su agitación”. Borda mostraba a López como un personaje dependiente del Congreso el cual le pedía la expulsión de los jesuitas a cambio de la aprobación de la ley de gastos. Si ella no se aprobaba, según Borda, López se erigiría en dictador²²⁸.

El decreto de expulsión fue firmado por José Hilario López y por los secretarios del gabinete el 18 de mayo de 1850 y publicado en la *Gaceta Oficial* tres días después²²⁹. Para darle cumplimiento el general José María Obando salió con un grueso de tropa el 20 de mayo hacia Popayán pues en esa ciudad se encontraba uno de los centros de concentración de los jesuitas para las misiones del sur del país. Mientras tanto se armó a la Sociedad Democrática y a los estudiantes de la Universidad para que estuvieran preparados y colaboraran en la tarea de la expulsión. El día 21 se publicaron numerosos carteles tomados de la *Gaceta Oficial*, número 1123, donde apareció la justificación del decreto de expulsión, que se había firmado tres días antes. Esa justificación fue rubricada por el presidente López, por el secretario de Hacienda encargado de Gobierno, Manuel Murillo

²²⁸ Borda, *Historia de la Compañía...* 217.

Dos artículos que nos permiten ver las conspiraciones anti jesuíticas y los sentimientos que despertó la expulsión de la Compañía de Jesús son: Mario García Molina, “Jesuitas, masones y conspiradores: Dramas bogotanos a mediados del siglo XIX”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, No.23 (1996); y, Amparo Ibáñez, “La obediencia, fuente de poder. Masones y jesuitas, siglo XIX”, José Eduardo Rueda, Compilador, *Los imaginarios y la cultura popular* (Bogotá: CEREC, 1993).

²²⁹ El decreto de expulsión puede verse en varios textos. Referimos aquí José Restrepo, *Arquidiócesis de Bogotá...* 207-208.

Enfatizamos en que fueron el presidente y sus secretarios del despacho quienes firmaron el decreto de expulsión pues han aparecido recientemente obras que argumentan, tergiversando las fuentes, que quienes firmaron el decreto de expulsión fueron los sacerdotes neogranadinos opuestos a los jesuitas: “Es sabido que en el decreto de expulsión de 1850 se encontraban las firmas tanto de Azuero como de Manuel María Alaix...”. Cfr. William Elvis Plata, “Del catolicismo ilustrado al catolicismo tradicionalista”, Bidegain, directora, *Historia del cristianismo en Colombia...* 217.

Toro, y por los secretarios de Relaciones Exteriores y de Guerra, Victoriano Paredes²³⁰ y Tomás Herrera²³¹, respectivamente.

La justificación se apoyaba en la base de que la permanencia de los jesuitas en el país agitaba “profundamente los ánimos” y que esa permanencia había dividido a los partidos políticos, lo cual se podía corroborar en las continuas discusiones que al respecto se presentaban, incluyendo las del Congreso en las que según el presidente López la mayoría solicitaba la expulsión de los jesuitas de conformidad con la ley de la *Recopilación Castellana* que los proscribió de España y de sus colonias²³². El presidente consideraba que dicha ley estaba vigente y obedeciendo el clamor de los representantes del pueblo, es decir de los congresistas, veía oportuno, conveniente y sujeto a legalidad, la expulsión de los jesuitas que se encontraban en el país violando la mencionada ley. López era consciente que algunos colombianos sentirían dolor por la partida de los sacerdotes pero debía ser claro en que su presencia no sólo violaba la ley sino que era perniciosa para “los progresos de la civilización y de la libertad”. López advertía que había dudado mucho en tomar la decisión pero que debía obedecer el mandamiento de la ley a lo que se sumaba la creencia de que la “naciente civilización e industria” neogranadinas no tenían la suficiente fuerza para luchar contra “la influencia letal y corruptora de las doctrinas del Jesuitismo”. Así, lo que López pretendía era compaginar el sentido de la ley, que proscribía la presencia de la Compañía de Jesús en el país, con el clamor supuestamente mayoritario de la población, que se expresaba en el sentimiento de sus representantes presentes en el Congreso de la república, lo cuales veían en los jesuitas a unos enemigos del país²³³.

²³⁰ Sobre Victoriano de Diego Paredes y Paramato cfr. Miguel Jesús Arenas Prada, *Victoriano de Diego Paredes y Paramato* (Bucaramanga: (SIC) Editorial, 2000).

²³¹ Tomás de Herrera y Pérez-Dávila, militar y político panameño (Panamá, 21 de diciembre de 1804 – Bogotá, 1 de diciembre de 1854). Político liberal que fue Secretario de Guerra en la administración de López. Comandó las tropas que derrotaron a los insurrectos conservadores antioqueños en la guerra de 1851. Murió en la toma de Bogotá en la guerra civil de 1854 contra el golpista José María Melo.

Cfr. www.lablaa.org/blaavirtual/biografias/herrtoma.htm

²³² La citada Pragmática es la ley 38, título tercero, libro 1, de la *Recopilación Castellana*. Cfr. “Decreto de expulsión de los Jesuitas”, *Documentos importantes sobre la expulsión de los jesuitas* (Bogotá: Imprenta de El Día por J. Ayarza, 1850) 56.

El decreto firmado el 18 de mayo de 1850 en su artículo primero hacía alusión a la mencionada pragmática como justificación para que los gobernadores de las provincias donde se encontrasen jesuitas para que los notificasen de que aún permanecía vigente ese documento real, por lo cual tenían que abandonar el territorio neogranadino. Cfr. Restrepo, *La Iglesia...Tomo I* 588.

²³³ Borda, *Historia de la Compañía...* 218-221. La influencia nefasta del jesuitismo era vista como una causa primordial para expulsar a los jesuitas. Se aseguraba que era necesario defender “el reinado de la libertad y de la

En la explicación del decreto podemos encontrar varios aspectos. Primero, que el presidente mostró la imagen de fidelidad a la ley, así ella pareciera caduca por haber sido emitida en tiempos coloniales. Además, mediados del siglo XIX era el momento en el cual se quería borrar los rezagos coloniales, y uno de ellos debía ser el legislativo. Se utilizaba, pues, una ley colonial en una época en la cual afloraba el espíritu contrario a la herencia colonial que aún pervivía en la joven república. Es importante resaltar que estaba comenzando a construirse la imagen de la Nueva Granada como país civilista respetuoso de la ley, ello conduciría a la representación de la ley como base del estado Moderno. Así, fue pretexto importante respetar la ley y “contribuir” con esa imagen y esa representación para expulsar a los jesuitas.

Segundo, y relacionado con el punto anterior, era claro que el presidente observaba la debilidad del Estado que hasta ahora se estaba formando y para que no tuviese fuerte competencia se hacía necesario expulsar a los jesuitas, que si bien recién llegaban al país, eran temidos por la forma cómo podían hacer contrapeso al Estado. Esto confirma una de las hipótesis sobre las divergencias entre el Estado y la institución eclesiástica a mitad de siglo: que el Estado veía en ella una institución capaz de competirle en dominio y control y por ello debía o dominarla o reducirla.

Además del decreto, el presidente López justificó la medida de expulsar a los jesuitas, tomada por medio de una explicación minuciosa de los puntos que consideraba importantes para evitar que los sacerdotes siguieran en el país. Debe anotarse que la consideración más importante fue la vigencia de la Pragmática de Carlos III de 1767, que había expulsado a los jesuitas de los dominios españoles, incluyendo sus colonias en América. Sin embargo, resulta paradójico²³⁴ que la administración liberal que comenzó la ruptura con el pasado

democracia en estos países que fueron colonias españolas y que por consiguiente la superstición y el fanatismo dejaron hondas raíces”, siendo también necesario trabajar para remover todas las causas de atraso y todas las instituciones que servían de “rémora a la apetecida consolidación del sistema de gobierno adoptado”. Cfr. Borda, *Historia de la Compañía...* 224-226. Ver también, Restrepo, *La Iglesia...Tomo I* 586-588.

²³⁴ Juan Pablo Restrepo, en su papel de defensor de la institución eclesiástica mostró, finalizando el siglo XIX, esa paradoja: “Curioso espectáculo ver encender la titánica guerra de la independencia, con el fin de destruir la tiranía y establecer la democracia; y luego los jefes de esa democracia vencedora, sentarse en el solio presidencial a cumplir

colonial y que planteó reformas conducentes a la formación de un Estado moderno, alejado de las influencias estructurales coloniales, se valiese de un documento colonial fruto de la ilustración borbónica, que de por sí tensionó las relaciones con las colonias llevándolas en gran medida a la ruptura independentista, el que sirviese para tomar la decisión de expulsar a los jesuitas²³⁵. Esto no muestra otra cosa sino la ausencia de medidas legales de peso para el extrañamiento, el que pareció tener, más bien, fuertes fines políticos. Es decir, que una legalidad débil ocultó las reales intenciones del decreto.

Sobre las justificaciones y las explicaciones de la expulsión de los jesuitas podemos analizar lo siguiente. Primero, López mostraba que la elección presidencial de 1849 estuvo marcada especialmente por el asunto de los jesuitas. Esto quiere decir que el primer presidente perteneciente a uno de los dos partidos fue elegido para hacer cumplir una pragmática que se suponía caduca. Así, podemos corroborar la hipótesis de que el asunto jesuita marcó las relaciones de los dos partidos desde su creación, ya que la expulsión coincidió temporalmente con la formulación de las primeras propuestas de ambas colectividades. Y si observamos la forma como los creadores del partido conservador – desde el periódico *La Civilización* - defendieron a la Compañía ante la amenaza de expulsión y su posterior extrañamiento, podemos afirmar que en efecto la cuestión jesuita, como fue llamada en la época, constituyó una confrontación partidista.

Segundo, que tras estudiar durante un año la situación, recibiendo solicitudes de parte y parte, concluimos que López y los liberales vieron en los jesuitas un punto de discordia que

y ejecutar aquellos mismos mandatos tiránicos contra los cuales se habían levantado, por ser opuestos a la índole y a la naturaleza de esa decantada democracia”. Cfr. Restrepo, *La Iglesia...Tomo I* 593.

²³⁵ Frank Safford en su libro *El ideal de lo práctico* afirma que un sector de la élite neogranadina de mediados del siglo XIX era neoborbónica, pero lo que resulta paradójico es que quien se “convirtió – según Safford - en el más importante portavoz del neoborbonismo” fuera Mariano Ospina Rodríguez, principal defensor de los jesuitas. Por su parte, los liberales que expulsaron a los jesuitas eran antineoborbónicos, pero a la postre, emplearon un documento borbónico para justificar sus fines. De allí la paradoja que denunciamos. Para esos liberales, la traída de los jesuitas por Ospina Rodríguez, cuando fue Secretario de Pedro Alcántara Herrán, estaba asociada “con el sistema educativo neo-borbónico, ya que Ospina y algunos de sus amigos habían promovido la utilización de los jesuitas en la educación secundaria”. De esta forma, con Safford podemos afirmar que el liberalismo reformista tuvo mucho que ver con la destrucción del sistema neoborbónico. Una lectura superficial y errónea del texto de Safford, haría pensar que toda la élite neogranadina era neoborbónica, cuando por el contrario, él afirma, en la página 190, que durante los últimos años del primer gobierno de Tomás Cipriano de Mosquera y en la administración de José Hilario López, muchos liberales y conservadores se unieron para desmantelar el sistema neoborbónico. Cfr. Frank Safford, *El ideal de lo práctico, El desafío de formar una élite técnica y empresarial en Colombia* (Bogotá: Empresa Editorial Universidad Nacional, El Áncora, 1989) 168-204.

podía conducir a alterar el orden público. Esto significaba conducir a la república a una guerra civil. Ella llegaría, aunque por otras causas más, en 1851.

Tercero, que la imagen que se tenía de los jesuitas era la de opositores de la libertad y la democracia, y sinónimos del atraso y la superstición coloniales. La paradoja radica en que fue un elemento colonial - la pragmática, de corte regalista o jurisdiccionalista - lo que permitió justificar la expulsión -. Esto nos indica que en la justificación de la expulsión los liberales encabezados por López no pudieron salirse del mundo de rasgos maniqueos que encerraban las estructuras religiosas coloniales. El bien contra el mal. La verdad contra el error. Así, a un mundo de progreso que se obtendría aplicando ciertas reformas y expulsando a los jesuitas se le anteponía el mundo del atraso y la superstición, representado por lo antiguo, lo colonial, y por supuesto, los jesuitas. Pero lo que las fuentes no dejan ver es que la expulsión de los jesuitas tenía otras connotaciones. Se les expulsó por la influencia de la leyenda antijesuita que los hacía ver como peligrosos en cada una de las regiones del mundo en donde se encontraban. También se les expulsó porque se les relacionaba con el poder papal. En la temprana formación de los Estados nacionales se consideraba peligrosa la presencia de sujetos que no obedecían las leyes civiles del país porque anteponían la obediencia al Papa. Creemos que ello también conllevó animadversión hacia lo extranjero pues los jesuitas eran españoles que servían a intereses foráneos antes que a los de la Nueva Granada. Estos aspectos hicieron que muchos sectores sintieran resquemor por la presencia de los jesuitas en el país.

La expulsión de los jesuitas causó gran revuelo y excitación. Los puntos hasta acá planteados dejan ver que la confrontación partidista por esa cuestión fue grande. Los legisladores liberales no ahorraron esfuerzos por sacar a los sacerdotes, tanto que una vez logrado tal fin, felicitaron desde el Congreso a López por haberse decidido. Los congresistas liberales afirmaban que el presidente había mostrado firmeza, patriotismo y energía al haber expulsado a los jesuitas pues era una medida importante “para la conservación del orden, de las libertades públicas y de la independencia nacional”. Este tipo de actitudes fue seguida por políticos como Aníbal Galindo y Eustorgio Salgar, así como las cámaras provinciales de Neiva, Mariquita y Pamplona y los cabildos del Socorro

y Melgar, así como ciudadanos de Sogamoso, Tunja, Vélez, Cartago, Quilichao y Popayán²³⁶.

La Cámara de Representantes construyó la imagen tanto del presidente López como de sus secretarios del despacho como benefactores de la patria por haber expulsado a los jesuitas²³⁷. Cuando se hablaba de beneficiar a la patria parece muy clara la idea de que quienes propusieron la expulsión de los jesuitas los veían como sujetos que ponían en peligro la seguridad interna del territorio pues exponían al país frente a fuerzas externas como el papado. Así, los enemigos de los jesuitas se representaban como defensores del país, el cual se encontraba en peligro por esas fuerzas externas que obedecían a intereses como los del pontificado.

En ese orden de ideas, el presidente López advirtió varias veces que la medida tomada no obedecía a intereses personales sino a influencias y presiones de quienes lo apoyaron el 7 de marzo de 1849. Según López la situación se le había salido de las manos y ya no podía diferir la medida, tanto que debía obrar de algún modo “o abandonar ignominiosamente el puesto a que los sufragios populares lo elevaron”. El mismo López advirtió que vaciló en la toma de la decisión de expulsar a los jesuitas por razones de tolerancia y de respeto de las instituciones democráticas, pero estas consideraciones debieron ceder delante del mandamiento de la ley vigente²³⁸.

Una vez conocido el decreto se tomaron medidas para evitar alteraciones del orden público en Bogotá²³⁹. El gobernador, general Manuel María Franco, dictó un decreto prohibiendo la reunión de diez o más personas. El representante Alfonso Acevedo Tejada propuso felicitar al gobierno por la decisión tomada. Por su parte, los también representantes José María Malo Blanco, Juan Antonio Pardo y Juan Nepomuceno Neira protestaron por la misma

²³⁶ Gustavo Arboleda, *Historia contemporánea de Colombia, Tomo III* (Popayán: Imprenta del Depto.) 112, citado en Daniel Turriago Rojas, *La expulsión de los jesuitas de la Nueva Granada en 1850* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1980) 78-79.

²³⁷ Restrepo, *La Iglesia...Tomo I* 601.

²³⁸ José Manuel Restrepo, *Historia de la Nueva Granada, Tomo 2* (Bogotá: El Catolicismo, 1963) 150, citado por Turriago, *La expulsión...* 79-80.

²³⁹ La situación parecía tensa pues el presidente López escribió al vicepresidente Rufino Cuervo una nota en que le advertía que por la firma del decreto de expulsión los secretarios de Estado dormirían en el Palacio de gobierno y que si él, Cuervo, lo consideraba pertinente también podía hacerlo. Cfr. Luis Augusto Cuervo, *Epistolario...* 252.

decisión. Entre tanto, el Seminario Mayor “se llenó de gente, dice un escritor notable, desde el momento en que se publicó el decreto y casi no quedó una persona honrada en toda la ciudad, de todo sexo, edad y condición que no fuese a visitarlos [a los jesuitas] y a participar con ellos de esta pena común y extraordinaria”²⁴⁰.

1.6.5 Las refutaciones al decreto de expulsión

“*Lo que se persigue en el Jesuita es al Jesuita mismo*”

La Civilización, No.41, 1850.

¿Por qué algunos sectores se opusieron al decreto de expulsión? Una primera respuesta nos indica que quienes se opusieron a la expulsión de los jesuitas veían en el decreto un artificio “contrario a la justicia, a la libertad, a las garantías y a los derechos individuales, que la Constitución les concedía [a los jesuitas]”²⁴¹. Los mayores defensores de los jesuitas, desde lo político, fueron los creadores del Partido Conservador. José Eusebio Caro se dio a la tarea de explicar la inconveniencia y la ilegalidad de la expulsión de la comunidad religiosa. Así lo observamos en una serie de artículos publicados en el periódico *La Civilización* seis meses antes de tomarse la medida de expulsión. En ellos explicó en dos grandes apartados el abuso que se cometería si se tomase esa medida.

La primera cuestión a la que refería Caro en sus artículos fue la de la legalidad. Para él, la existencia de los jesuitas era legal “como la existencia de todo lo que existe”, por lo que ella no podía ponerse en duda. Además, según Caro desde el año de 1842 el Congreso sabía que los sacerdotes iban a llegar al país y de una manera expresa lo había aprobado y desde su arribo al país, en 1844, no había querido declarar su ilegalidad teniendo para ello seis años de sesiones y trabajos²⁴².

²⁴⁰ Borda, *Historia de la Compañía...* 229.

²⁴¹ *Lágrimas i recuerdos, o justificación del dolor de las bogotanas por la expulsión de los religiosos de la Compañía de Jesús* (Bogotá: Imprenta de Espinosa, por Juan de Dios Gómez, 1850) 4.

²⁴² Cuando se solicitó la venida al país de los jesuitas, en 1842, el superior de la comunidad, padre Juan Roothaan, pidió garantías de que sus sacerdotes no sufrirían ningún tipo de problema en el país. Esa solicitud fue contestada por Eladio Urisarri, encargado de negocios neogranadinos en Roma, indicándole que no existiría ninguna dificultad, pues en el decreto del 28 de abril de 1842 “*quedó establecido sin género alguno de ambigüedad, que la Compañía de Jesús se considerase como una de las órdenes religiosas legalmente admitidas en la Nueva Granada, y autorizada para vivir conforme a su instituto, de acuerdo con la constitución y las leyes de la República...*”. Cfr.

La segunda cuestión era la de la conveniencia, la que Caro consideraba mucho más importante que “la casi ridícula cuestión de legalidad”. Para resolverla, Caro comenzó definiendo, según su criterio, a los jesuitas. Para él, la Compañía de Jesús era una asociación de sacerdotes católicos organizada en torno a una autoridad central y constituida por tres votos: de castidad, de pobreza, “y muy especialmente de obediencia”, dedicándose exclusivamente al estudio, a las misiones, a la predicación, a la confesión y a la educación. En este orden de ideas, según Caro, la tarea general de los jesuitas era la de “defender y propagar la doctrina católica” en la ciencia, la predicación, la administración de los sacramentos y la enseñanza de los niños, lo que implicaba que los jesuitas se alejaban del mundo para consagrar su vida a combatir “con las armas del pensamiento y de la palabra” como soldados de Dios y del catolicismo²⁴³. De esta forma Caro parecía entender a los jesuitas como un grupo selecto de sacerdotes destinado para actividades sublimes las cuales los alejaba del mundo exterior, sin embargo, era en ese mundo donde debían realizar sus actividades principales como la predicación, la educación, la administración de sacramentos, y eran esas actividades las que más preocupación causaban entre sus opositores.

Los jesuitas, según Caro, eran hombres preparados para integrar las tropas del Papa. No eran amantes del dinero porque hacían votos de pobreza, tampoco deseaban el placer porque hacían votos de castidad y menos se esmeraban por amar a la gloria pues generalmente morían lejos de su patria. A estos hombres sólo los intereses religiosos los motivaban para sacrificar la libertad, la familia y en general su vida, por lo que podía afirmarse que tanto jesuitas como la Compañía en general eran sinceros²⁴⁴.

En esencia, los conservadores defensores de los jesuitas cuestionaban la legalidad del decreto por estar basado en un documento que consideraban estaba caduco: “*Sacar a luz una pragmática de los reyes de España y sacarla aquellos que se creen los más avanzados*”

Restrepo, *La Iglesia...Tomo I* 567. Cursiva en el texto. El decreto de traída de los jesuitas, después sería puesto en entredicho y revocado porque contrariaba la pragmática de Carlos III.

²⁴³ *La Civilización* [Bogotá] No.14, 8 de noviembre de 1849: 56-57.

²⁴⁴ *La Civilización* [Bogotá] No.14, 8 de noviembre de 1849: 56-57.

republicanos, es un acto que pasa de ilegal a ridículo”²⁴⁵. La reacción conservadora estaba fundamentada en el hecho de que Fernando VII había derogado la pragmática el 29 de mayo de 1815, acto que fue confirmado por la ley 6ª tratado 2º parte 2ª de la Recopilación granadina²⁴⁶. Este elemento reforzaba la visión que tenían los conservadores sobre las incongruencias del proyecto liberal.

Los fundadores del partido conservador dirigieron una carta a sus amigos denunciando el acto inconstitucional que se pretendía cometer con la expulsión de los jesuitas sin fórmula de juicio. Aunque consideraban que esa medida no se llevaría a cabo, buscaban que los interesados en defender a la comunidad religiosa se unieran. Para Ospina Rodríguez y Caro era claro que existían tres motivos por los cuales se deseaba expulsar a los religiosos. El primero de ellos era destruir sus colegios; el segundo era privar a la gente de la instrucción moral y religiosa que daban desde el púlpito y el confesionario; y el tercero era provocar disturbios que justificaran, por parte del gobierno, el empleo de la fuerza para callar a quienes estaban con los jesuitas. Para evitar esos planes del “círculo intolerante y perseguidor”, como llamaban al gobierno, los dos políticos propusieron mantener a toda costa el orden público²⁴⁷. Si recordamos lo que escribió José Eusebio Caro en defensa de los jesuitas y vemos lo que escribió con Ospina Rodríguez denunciando los motivos que supuestamente tenía el gobierno para expulsarlos, notamos que son básicamente los mismos puntos. Para Caro eran muy importantes los jesuitas por su educación y formación, porque educaban a la niñez y a la juventud, y porque predicaban y confesaban. Estos mismos aspectos eran, según los líderes conservadores, los que el gobierno liberal deseaba destruir, expulsándolos del país.

En otra parte, los mismos políticos conservadores insistieron en que la medida de expulsión no era más que una muestra de intolerancia de los liberales en el poder. Proponían,

²⁴⁵ Borda, *Historia de la Compañía...* 230. Cursivas mías.

²⁴⁶ Juan Pablo Restrepo criticó fuertemente la medida tomada para expulsar a los jesuitas y más por estar fundamentada en un documento colonial. “Cuando un país experimenta una transformación tan completa y radical como la que se verificó entre nosotros con la independencia – afirmaba Restrepo –, quedan de hecho derogadas todas las leyes incompatibles con la índole y tendencias de la transformación verificada, sin necesidad de que se decreta la derogación de actos especiales y expresos del Soberano”. Cfr. Restrepo, *La Iglesia...Tomo I* 589.

²⁴⁷ Mariano Ospina Rodríguez y José Eusebio Caro, *Carta a nuestros amigos políticos, i a todos los amigos de los Jesuitas* (Bogotá: Imprenta El Día, 1850). Citado también en *Documentos importantes...* 2.

entonces, que para anular la medida por medio de la cual se quería expulsar a los jesuitas y que violaba tanto las garantías individuales como la libertad de enseñanza, tan defendida por los liberales, no fuese la guerra sino la paz. Para anular las intenciones del “partido intolerante y fanático”, como era una de las formas en que llamaban al partido liberal, era mostrarle a todo el pueblo la incapacidad de los liberales para gobernar y lo funesto que podría llegar a ser el programa liberal²⁴⁸. Siendo así, con las medidas que se estaban tomando lo que se veía venir era el acabóse pero no por actitudes violentas del conservatismo sino por las mismas determinaciones del liberalismo.

Mariano Ospina Rodríguez y José Eusebio Caro seguían indagando por la real causa de la expulsión de los jesuitas y por qué éstos eran perseguidos por López y su administración. Ellos no entendían claramente qué era lo que se perseguía cuando se perseguía a los jesuitas. No era el hábito porque otras comunidades religiosas no eran perseguidas con tanto ahínco. Tampoco se perseguía la predicación que hacían porque otros predicadores no eran perseguidos. Tampoco era la enseñanza que impartían porque otros profesores no eran perseguidos. Lo que se perseguía en los jesuitas era la esencia de ellos mismos, su conciencia, sus votos²⁴⁹. Además, Caro y Ospina advertían que ninguna ley contemplaba como delito ser jesuita²⁵⁰. Es importante anotar que parecía, según la visión conservadora, que a los jesuitas se les perseguía por lo que representaban, pero en esencia por ser jesuitas. La apreciación de los dirigentes conservadores conduce a hacerse la misma pregunta: ¿Por qué eran perseguidos los jesuitas? Y parece que la respuesta más acertada es la misma que daban ellos: por ser jesuitas y por lo que representaban. Otras comunidades religiosas no fueron acosadas como lo fue la Compañía de Jesús.

Además, se temía al poder de la Compañía por su aparato educativo y la influencia que pudiese tener en sectores de la élite neogranadina. Así lo vieron los líderes del conservatismo, como Juan Francisco de Martín, para quien la cuestión de los jesuitas pasaba también por la libertad de enseñanza. Todo el odio que despertaban, según de

²⁴⁸ *La Civilización* [Bogotá] No.41, 16 de mayo de 1850: 164.

²⁴⁹ *La Civilización* [Bogotá] No.41, 16 de mayo de 1850: 165.

²⁵⁰ Cfr. Mariano Ospina Rodríguez y José Eusebio Caro, *Representación. Ciudadano presidente de la República* (Bogotá, s.e., 1850).

Martín, se debía a que cumplieran con celo su función docente, ya fuese al pueblo en los templos o a la juventud en las aulas. Así, los liberales no eran capaces de admitir con humildad la capacidad de los jesuitas para la educación y de que éstos, con todo lo que representaban, eran superiores a los neogranadinos²⁵¹. Por lo anterior, debemos ver la expulsión de los jesuitas no sólo como un problema particular, por ejemplo educativo, sino que ésta fue mucho más que eso. Además, es muestra de clericalismo al elevar la figura del sacerdote, en este caso en materia educativa por encima de otros seres humanos. Ahora bien, los conservadores con todas las explicaciones que daban por la expulsión de los jesuitas no indicaban, tal vez, la más importante. El que los jesuitas representaban la esencia del conservadurismo, así los clérigos lo negaran. Es decir, que los jesuitas podían apoyar al conservatismo desde el púlpito.

El 21 de junio de 1850, el superior de los jesuitas escribió al presidente López, desde Santa Marta, antes de abandonar el país, una fuerte protesta. En ella quedó claro que la expulsión era vista como un acto arbitrario y ofensivo. Para el padre Gil no había duda de que López le incumplió a los jesuitas, pues, según el sacerdote, López “había dado su palabra de honor a los jesuitas y a otras personas, de que durante su administración aseguraba la existencia de la Compañía en la República, a no ser que una ley viniese a disponer lo contrario”. Para Gil no era cierto que los jesuitas participasen en política y que estuviesen difundiendo doctrinas perjudiciales para la Nueva Granada pues era de pública notoriedad que siempre se habían conservado neutrales, según se lo mandaba la comunidad, declarando, en fin, que no se habían pronunciado previamente sobre este aspecto por haber sido traídos al país de una manera precipitada sin que las autoridades del mismo se cuestionaran sobre las condiciones existentes para la presencia de los jesuitas²⁵².

Antes de la protesta del padre Gil, se intentó, el 22 de mayo, un último recurso para que los jesuitas pudiesen quedarse en la Nueva Granada. Afirmaban que cumplirían la parte esencial del decreto de expulsión, la extinción de la Comunidad en la Nueva Granada, de tal forma que como el mismo decreto permitía que los sacerdotes nacidos en el país permanecieran en él siempre y cuando no perteneciesen a ninguna congregación religiosa

²⁵¹ *La Civilización* [Bogotá] No.58, 25 de abril de 1850: 152.

²⁵² Borda, *Historia de la Compañía...* 252-258.

los extranjeros acudirían al derecho que tenían de solicitar residencia como lo hacía cualquier laico. Algunos de ellos no estaban muy convencidos de que fuese aceptada.

Ese día, los jesuitas prometieron dispersarse de la comunidad para así no causar inconvenientes a la república, como lo hizo saber al presidente López el padre Gil, en una comunicación enviada a aquél. En esa comunicación los jesuitas extranjeros en la Nueva Granada se representaban ante el presidente López como obedientes, respetuosos y acatadores de la ley. En ese orden de ideas afirmaban que cumplirían la parte sustancial del decreto del 18 de mayo de 1850, es decir, la extinción de la Compañía del país, pasando inmediatamente a reclamar el derecho que tenían de vivir en el país, ya fuesen granadinos o extranjeros. Esto porque el decreto de expulsión permitía a los naturales neogranadinos quedarse en el país. Así, el decreto fue interpretado no como expulsión sino como una extinción de la comunidad. Querían, entonces, permanecer como sacerdotes, encargados de lo sagrado pero no en congregación religiosa. Ante esta solicitud el secretario Manuel Murillo Toro contestó que el ejecutivo no hallaba práctica la distinción entre el jesuita viviendo en comunidad y el que se pretendía instaurar viviendo en el siglo. En ese sentido, advertía que ya no podía alterarse la determinación que se había tomado en cuanto a la expulsión de los sacerdotes²⁵³.

Algunos extranjeros se opusieron a la expulsión de los jesuitas por considerar que esa medida generaba un pésimo antecedente pues era resultado de la copia e imitación de las ideas revolucionarias europeas en boga. En 1850 el francés R. M. Taurel escribió desde Lima, después de recorrer la Nueva Granada, una apología de la Compañía de Jesús a Manuel José Mosquera, arzobispo de Bogotá. El viajero atribuía la expulsión de los religiosos a la copia de doctrinas subversivas europeas: “Acostumbrado por desgracia a reconocer las huellas de la impiedad en las ruinas que ésta produce, he podido encontrar en medio de la decrepitud general rápidos progresos del mal moral que agita al país. Pero hay

²⁵³ Borda, *Historia de la Compañía...* 236-239.

algo que me llama sobre todo la atención: como fuente de esos males se cita la influencia de principios y libros franceses”²⁵⁴.

Una vez expulsados, el arzobispo de Bogotá hizo saber su malestar por la medida pero a diferencia de lo que podría suponerse, el prelado pidió a los fieles paciencia y resignación en lugar de incitar a las armas y la rebelión, como aseguraban algunos liberales. Para mostrar su pesar por la expulsión de los sacerdotes Mosquera dio a conocer una pastoral el 22 de mayo²⁵⁵.

1.6.6 Sentimientos, representaciones e imaginarios por la expulsión de los jesuitas

“*Lágrimas i recuerdos*”

“*Lágrimas y recuerdos*”, 1850.

En medio de la discusión por la expulsión de los jesuitas aparecieron, por parte de varios actores que no estaban involucrados en la política partidista, manifestaciones y representaciones en donde expresaban su dolor y pesar por la suerte de los sacerdotes. La expulsión de los sacerdotes jesuitas afectó a diversas capas de la sociedad, sobre todo las altas, pero fueron las damas prestantes de Bogotá y sus hijas las que más clamaron ante el presidente López y sus secretarios para que detuviese la medida. Según una representación

²⁵⁴ R. M. Taurel, *De la question religieuse en France et de la Compagnie de Jésus. Lettre à Sa Grandeur Monseigneur Mosquera, Archevêque de Bogota, Métropolitain de Nouvelle-Grenade* (Lima: Imprenta de Joseph Marie Massias, 1850) 3 citado por Martínez, *El nacionalismo...* 87.

El francés Taurel parecía ser un personaje bastante preocupado por lo que pasaba con el catolicismo y con la Iglesia católica en América Latina. Taurel era miembro del partido católico francés, que apoyaba la libertad de cultos en Francia pero no en Perú y que argumentó su negativa en los siguientes términos: La libertad religiosa rompería la unidad religiosa del país, permitiendo el acceso del socialismo (facilitaría el dominio de potencias extranjeras); el catolicismo facilitaba la armonía social en contravía del protestantismo, sinónimo de subversión; elogiar la herencia colonial española, que facilitó el mestizaje y difundió la religión. Cfr. Pilar García Jordán, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo. 1821-1919* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1988?) 192 y ss.

²⁵⁵ El título de la Pastoral es “Pastoral excitando a la paciencia y a la mansedumbre, a consecuencia de la violenta e injusta expulsión de los religiosos de la Compañía de Jesús, decretada por el gobierno de la República”. Cfr. Restrepo, *Arquidiócesis de Bogotá... Tomo II* 212.

José Manuel Restrepo en su *Diario* escribió que en esa pastoral el arzobispo pedía a sus fieles la paciencia y la resignación. “Parece que no ha gustado al gobierno dicha pastoral, pero no pueden atacarla por ninguna parte”. Cfr. José Manuel Restrepo, *Diario político y militar. Tomo IV, 1849-1858* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1954) 91.

de las mujeres eran los sujetos más notables de la ciudad quienes enjugaban sus lágrimas y envidiaban la paz “en el corazón de los justos”²⁵⁶, refiriéndose a los jesuitas.

En ese orden de ideas, se quería mostrar que muchas personas, con múltiples intereses, eran las que sufrían por la expulsión de los jesuitas y que ese no era un problema exclusivamente de las autoridades eclesiásticas. También sufrían los veteranos de la Independencia, los ministros y los diplomáticos, las “matronas virtuosas”, los artesanos, las mujeres pobres y los estudiantes que asistían a los colegios dirigidos por los sacerdotes. “Todos lloraban del mismo modo; como se llora por un amigo perseguido, por un hermano desterrado, por un padre muerto”, afirmaban quienes defendían a los jesuitas. Por el contrario, quienes no lloraban eran los “bárbaros perseguidores de la virtud y la inocencia”, es decir los enemigos de la Compañía de Jesús²⁵⁷. En este sentido creemos que con este tipo de representaciones se quería ampliar la base del debate involucrando en él a más gente, la cual no necesariamente participaba directamente en política. No obstante es importante ver con mucho cuidado este aspecto pues es posible que detrás de las manifestaciones de mujeres y jóvenes estuviesen los políticos conservadores, quienes habían llevado la discusión por la expulsión de los jesuitas al plano partidista. A estos mismos políticos les convenía crear la imagen de que toda la sociedad neogranadina estaba profundamente conmovida por la suerte de los jesuitas. Así, aparecieron varias representaciones escritas que buscaban mostrar la tristeza que generaba entre las mujeres la expulsión de los sacerdotes. La primera de ellas fue liderada por la esposa de Antonio Villavicencio, Gabriela Barriga, y entregada al presidente López el 9 de mayo de 1850. Otra representación es la conocida como *Lágrimas i recuerdos* y que hemos retomado aquí siendo reimpresa en varias oportunidades, incluso en el extranjero²⁵⁸, lo que nos muestra el afán por dar a conocer internacionalmente el trato al que eran sometidos los jesuitas en la Nueva Granada y con ello mostrar que en el país, como en otros lugares del mundo, tal como vimos atrás, existía antijesuitismo, lo que nos indicaría también que las representaciones quejándose por el trato a los jesuitas podrían ser empleadas allende las fronteras.

²⁵⁶ *Lágrimas i recuerdos...* 18.

²⁵⁷ *Lágrimas i recuerdos...* 22.

²⁵⁸ Loor afirma que esa representación fue reimpresa en Quito el 7 de febrero de 1851. Cfr. Loor, *Los jesuitas...* 56.

El 3 de junio de 1850 más de cien mujeres de Popayán dirigieron una carta por la expulsión de los jesuitas. Pero el destinatario no fue el presidente López sino los sacerdotes jesuitas residentes en esa ciudad. Las damas payanesas hacían saber a los sacerdotes su más “sincera estimación”, la cual, según ellas, se habían ganado desde su arribo a la ciudad. Igual que las bogotanas, las payanesas afirmaban que la expulsión de los jesuitas sólo causaba lágrimas, las cuales regaban el suelo que los sacerdotes abandonaban. Para aquellas señoras no eran claras las causas de la expulsión de los sacerdotes pues no consideraban que sus enseñanzas fuesen corruptoras. Por el contrario, afirmaban ellas que “vuestra enseñanza y vuestra doctrina [refiriéndose a los jesuitas] era la enseñanza evangélica, la doctrina de la verdad”. La carta terminó dando gracias por los favores recibidos de parte de los sacerdotes y por el comportamiento que habían tenido así como por el bien que habían hecho al fortalecer las creencias de la religión católica entre los payaneses. En cuanto a la misiva, las mujeres pidieron que fuese recibida no como una señal de amargura por la expulsión, ya que para ello las lágrimas eran más expresivas, sino como una protesta que hacían ante Dios por el vejamen que se estaba cometiendo²⁵⁹.

En los textos anteriores, donde las mujeres como protagonistas mostraron sus sentimientos por la expulsión de los jesuitas, podemos observar que si bien en el siglo XIX primó la palabra masculina, donde las mujeres quedaron relegadas a plantear contradiscursos fundados en las características de su religiosidad, en algunas ocasiones esa religiosidad “sentimental” mostrada en la devoción cotidiana se proyectó a textos escritos, elaborados para causas que creían justas, como lo fue la defensa de la Compañía de Jesús y de sus componentes²⁶⁰, considerados como “padres”, en la medida que la madre era la iglesia como institución. Así, vemos que las mujeres estaban perdiendo con esa expulsión la figura paterna²⁶¹. Lo que las mujeres bogotanas y payanesas sintieron por el extrañamiento de sus

²⁵⁹ *El Misóforo* [Popayán] No.1, 13 de junio de 1850: s.p.

²⁶⁰ Cfr. Michela de Giorgio, “El modelo católico”, *Historia de las mujeres, Tomo 7, El siglo XIX. La ruptura política y los nuevos modelos sociales*, Georges Duby y Michelle Perrot, directores (Madrid: Taurus, 1993) 184-188.

²⁶¹ Cfr. Suzy Bermúdez, *El bello sexo. La mujer y la familia durante el Olimpo Radical* (Bogotá: Uniandes, Ecoe, 1993) 47.

amigos, confidentes y confesores hacía parte de su fe plena, considerada como un “hecho de mentalidad”²⁶².

En cuanto a las quejas y representaciones que escribieron e hicieron circular podemos decir que en ellas encontramos, siguiendo a Louis Marin, representaciones de dimensión transparente o transitiva, es decir, que representan algo, en este sentido, el sufrimiento de las mujeres que sentían dolor por la expulsión de los jesuitas. Sin embargo, nos surge la inquietud sobre la autoría de los documentos pues bien pudieron ser elaborados por los padres, esposos o hijos de esas mujeres queriéndose presentar como si en efecto representaran a alguien, en este caso a las mujeres. Además, en la época ya se afirmaba que las mujeres que suscribieron esas representaciones fueron utilizadas o engañadas por los hombres. Así se mostró en el folleto titulado *El arzobispo de Bogotá ante la nación*, donde se indicó que Mariano Ospina Rodríguez cometió un “crimen” al engañar a las mujeres aprovechándose de su “piedad y credulidad”²⁶³.

Además de la falta que les haría a los sectores más acomodados, los jesuitas también serían extrañados por sus labores en el confesionario y en la Cátedra Sagrada. Sus consejos eran aceptados y acatados por mucha gente como por ejemplo las “madres infelices”, los “pobres indigentes”, las “jóvenes honestas” quienes continuamente eran “acosadas por el hambre, y seducidas por los encantos de la riqueza, o por las frivolidades de la vanidad mundana”. Todas estas personas y muchas más habían encontrado en las palabras de los jesuitas “consejos eficaces, exhortaciones prudentes, consuelos imponderables, paciencia, conformidad y resignación”²⁶⁴.

²⁶² El concepto “hecho de mentalidad” para referirse a la fe de las mujeres es tomado de Michela de Giorgio, “El modelo...” 185. Según esta autora, “el catolicismo del siglo XIX se escribe en femenino”.

²⁶³ *El arzobispo de Bogotá ante la nación* 26. En este mismo folleto se explicaban las supuestas funciones de las “mujeres jesuitas”: 1º Uniformar la opinión pública; 2º impedir divisiones en el Partido Conservador; 3º atraer electores al Partido Conservador; 4º promover la votación de todos los individuos “con quienes tengan cualesquiera clase de relaciones”; 5º evitar a los del partido “rojo”; 6º despreciar a los hombres del partido “rojo”. Como “mujeres jesuitas” se calificaba a quienes estaban cercanas, por diversos motivos, a los sacerdotes de la Compañía de Jesús. *El arzobispo de Bogotá ante la nación* 26-27.

²⁶⁴ *Lágrimas i recuerdos...* 31; “Recuerdo y gratitud”, *El Catolicismo* [Bogotá] No.52, 15 de mayo de 1852: 432 y ss.

Siguiendo con lo anterior podemos observar cómo algunas personas mostraron beneplácito por el buen papel que desempeñaron los jesuitas desde su arribo al país. Un ejemplo de ellos fue el caso de la matrona antioqueña Matilde Barrientos Zuláibar, integrante de una de las familias más pudientes e instruidas de la época. Recordaba que al promediar el siglo XIX “se observaba todavía cierta indiferencia religiosa en las clases sociales más encumbradas”. Esta situación fue modificada por los jesuitas “[...] que [según Barrientos] tanto empeño tomaron en hacer conocer en toda su extensión la doctrina netamente Romana relativa a la conveniencia del retiro espiritual conforme al método de San Ignacio, la autoridad del Romano Pontífice, su supremacía en el Episcopado [...]”. Según la misma Barrientos la Compañía de Jesús dio “fruto en provecho de la morigeración de las costumbres, en la labor de suavizar los caracteres y en la propaganda de la caridad verdadera”. Los jesuitas eran “apóstoles en la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, antes casi desconocida en esta tierra”²⁶⁵. Recordemos que Antioquia fue una de las regiones a donde llegaron los jesuitas, y según se cuenta, fueron muy bien recibidos.

Según Rafael Pérez, historiador jesuita, los jesuitas llegados a Antioquia fueron objeto de toda clase de atenciones: “[...] el concurso desde el primer día fue tanto, cuanto pudo caber en el espacioso templo: los almacenes de comercio se cerraron [...] Partidas de hombres seguían por las calles a los PP. pidiendo confesión, su casa se veía constantemente asediada [...]”²⁶⁶. Se les asignó el templo de San Francisco, hoy San Ignacio, y el Colegio Académico. En 1846 llegaron otros seis sacerdotes. Según Londoño Vega los jesuitas introdujeron los retiros y ejercicios espirituales, organizaron la Congregación de la Anunciación para estudiantes, la de San José para artesanos, y la de la Inmaculada Concepción o Corte de María, para señoritas²⁶⁷.

Además del importante trabajo que realizaban en Bogotá, los jesuitas también hacían misiones en el campo. Estas misiones, a ojos de los benefactores de la Compañía eran tan importantes llegando a ser “imposible describirlas con todo su esplendor y poesía”. Tanto

²⁶⁵ Gómez Barrientos, *Reminiscencias de familia* 12-14 y 17-23 citado por Londoño, *Religión...* 162-163.

²⁶⁶ Rafael Pérez, S.J., *La Compañía de Jesús en Colombia y Centroamérica después de su restauración* (Valladolid, 1896) 69 citado por Londoño, *Religión...* 83.

²⁶⁷ Londoño, *Religión...* 83-84.

así que con la expulsión el campo perdía a sus adalides: “El día de la partida, el día de las lágrimas, uno de los sacerdotes colocaba *una cruz de madera* sobre la puerta del templo; *era un recuerdo que el misionero dejaba a los habitantes de la aldea, para que no olvidasen las instrucciones que de él habían recibido*, ni las promesas que ellos habían hecho a Dios”²⁶⁸. Es decir, esa cruz pasaría a representar ante los parroquianos a los jesuitas que abandonaban la localidad por su expulsión.

Igualmente los sacerdotes de la Compañía trabajaban en otras áreas. Una de ellas estaba encaminada a formar artesanos y vigilar la educación de los niños. Para tal motivo establecieron las congregaciones de artistas y de niños, cuyo objeto, según los defensores de las mismas, era dar a la Iglesia hijos virtuosos y al país buenos ciudadanos²⁶⁹. En este sentido, los artesanos se acostumbraron a hacer fiestas en honor de la Virgen y de San José bajo el auspicio de los jesuitas. La ausencia de los sacerdotes podía hacer que todo ese esfuerzo se perdiese. Este era el temor de quienes clamaban por la suerte de los artesanos que quedaban desamparados por la ausencia de sus tutores:

¡Ojalá que los honrados artesanos de la Congregación no olviden jamás las doctrinas, los consejos, las exhortaciones y enseñanza, que durante seis años recibieron de los Padres Jesuitas! ¡Ojalá que recuerden sin cesar, que con su práctica han perfeccionado sus buenas costumbres, han mejorado su industria y su fortuna, se han granjeado la estimación general, han logrado aumentar la confianza en su honradez, el amor en sus esposas y el respeto de sus hijos!²⁷⁰.

De acuerdo con las anteriores palabras, doctrinas, consejos, exhortaciones y enseñanza se convertirían en las representaciones de los jesuitas después de que fueron expulsados.

Las Congregaciones de Artistas reunían a artesanos que estaban bajo la tutela de los jesuitas. Esas asociaciones tenían fuerte influencia y convocatoria en los sectores populares, sobre todo en materia de moral y culto, y eran contrarias a las sociedades democráticas. Así, la presencia de sus integrantes era importante en las actividades relacionadas con los días de fiesta religiosa. Esa imagen, la de los artesanos participando fervorosamente en los actos religiosos fue reforzada por observadores que defendían a los jesuitas. Por ejemplo,

²⁶⁸ *Lágrimas i recuerdos...* 37. Cursivas mías.

²⁶⁹ *Lágrimas i recuerdos...* 47.

²⁷⁰ *Lágrimas i recuerdos...* 48.

en la fiesta de San Carlos de 1845 participaron más de ochocientos trabajadores, los cuales comulgaron y estuvieron presentes en todo el acto religioso dando ejemplo de la importancia de la congregación a la que pertenecían, dirigida por los jesuitas²⁷¹.

Las visiones más optimistas dentro de quienes se vieron beneficiados por la presencia de los jesuitas en el país y su influencia en grupos de artesanos, mostraron después de la expulsión de aquellos que sus obras y sus legados aún permanecían vigentes, lo que nos indica que aún se rememoraba a los jesuitas, sus representaciones e imágenes. Por ejemplo, los editores de *El Catolicismo* mostraban que seis años después de la salida de los sacerdotes del país la congregación de artesanos fundada por los jesuitas seguía dando cada día nuevos frutos espirituales, aunque algunos artesanos optaran por retirarse²⁷². Era claro que muchos se habían alejado del buen camino pero la mayoría continuaba aprovechando el buen ejemplo de los jesuitas construyendo una vida dentro de la moral cristiana.

Otro aspecto en el cual, según los defensores de los jesuitas perdió la sociedad neogranadina con su expulsión, fue la educación. Sobre ésta, se hizo especial énfasis en la de la juventud. Se afirmaba constantemente que la sociedad perdió a hombres afables que tenían la capacidad de acercarse a niños y jóvenes. Ese lamento era frecuente entre los padres de familia quienes vieron cómo sus hijos se habían quedado sin instrucción moral, religiosa y científica. Quienes se preocupaban por la educación se lamentaban que desapareciera la enseñanza de la retórica, la lógica, sicología, teodicea, moral, teología natural, filosofía moral, matemáticas, física experimental, literatura, entre otras. Además, los jesuitas sabían mantener entre los niños el respeto y el orden. Eran docentes en el sentido de dar ejemplo²⁷³.

Los jesuitas eran representados como excelentes docentes que influían con su buen ejemplo a todos los sectores de la sociedad y a diversas etapas de la vida, desde la niñez hasta la

²⁷¹ *El Día* [Bogotá] No.285, 26 de junio de 1845: 1, citado por María Esther Forero, *Cultura y mentalidad de los artesanos de Bogotá, 1840-1880* (Tesis de Maestría en Historia) (Bogotá: Universidad Nacional, 1998) 157-158.

²⁷² *El Catolicismo* [Bogotá] No.246, 24 de junio de 1856: 180.

²⁷³ *Lágrimas i recuerdos...* 49.

En un texto que criticaba las posiciones de Julio Arboleda y Florentino González contra los jesuitas se afirmaba sobre la bondad de los religiosos como educadores y que, por ello mismo, los católicos granadinos los buscaban para confiarles a sus hijos. Cfr. *Arboleda, González y los Jesuitas* (Bogotá: Imprenta de Espinosa, 1848).

vejez, pasando por la juventud. Era esta una de las justificaciones no sólo para defenderlos sino también para mostrar lo perjudicial de su expulsión. Así lo expresaron explícitamente los editores conservadores del periódico *La Civilización*:

Más de veinte veces os hemos probado que la traída de los Jesuitas ha sido altamente útil para la educación y para la moral. Las fundadas y enérgicas representaciones que los hombres pródigos e ilustrados en todas las provincias en que hay Jesuitas, dirigen al Congreso y al Poder Ejecutivo, en defensa de aquellos religiosos, y de su permanencia en la República, prueban de la manera mas perentoria, que la existencia de los Jesuitas en este país es favorable a la moral y a la conveniencia pública. La opinión de tantos respetables granadinos, vale seguramente algo más que la opinión de La Jeringa, del Neo-Granadino, del Alacrán y del Sur-Americano [refiriéndose a periódicos liberales]. La traída de los Jesuitas sólo puede parecer un acto de inmoralidad a los que profesan la moral roja, la moral de los Marat y de Proudhom; a los que esperan fundar su dominio en la corrupción de la juventud, en la propagación del materialismo²⁷⁴.

El anterior texto constituye una defensa más de los jesuitas en este caso en cuanto a la conveniencia pública de su permanencia en el país. Nótese que se construye el mundo maniqueo donde se veía que los defensores de ciertas doctrinas eran los directos interesados en la expulsión de la Compañía. Así, y siguiendo ese orden de ideas, los partidarios de los jesuitas mostraron a quienes promovían su expulsión, esencialmente liberales, como contradictorios. Esto porque se veía un contrasentido entre la defensa de las libertades que hacían los liberales y la negación que se hacía de aquéllas a los jesuitas, mientras que éstos y los conservadores, partidarios de los sacerdotes, en la lógica bipolar, pasaban a convertirse en defensores de los principios y garantías individuales, es decir, de la libertad. Para los editorialistas de *La Civilización* había varios ejemplos al respecto. En uno de ellos afirmaban que habían sido los conservadores quienes propusieron y aprobaron la libertad de cultos, mientras que los rojos, como despectivamente llamaban a los liberales, eran los que, amparados en el monopolio universitario, enseñaban doctrinas inmorales²⁷⁵. Era continua, por parte de los conservadores, la lectura que quiso mostrar la supuesta contradicción de los liberales que hablaban de la libertad de cultos pero perseguían al clero; que se proclamaban liberales pero eran enemigos de las libertades, sobre todo la religiosa en cabeza de la institución eclesiástica.

²⁷⁴ “El 7 de marzo de 1849”, *La Civilización* [Bogotá] No. 22, 3 de enero de 1850: 88. Cursivas mías.

²⁷⁵ “El escordio i el aspavientos”, *La Civilización* [Bogotá] No.7, 20 de septiembre de 1849: 28.

El temor de que la educación de los jóvenes de la élite, esencialmente conservadora, cayera en manos ineficaces hizo que se pidiera prontamente el retorno de la comunidad religiosa en contravía de posiciones opuestas al catolicismo.

Nosotros queremos la vuelta de los jesuitas – escribían los editorialistas de *La Civilización* – porque profesamos los principios sinceros de la tolerancia; porque detestamos el fanatismo perseguidor, y la arbitrariedad insolente de los déspotas que proscriben y destierran; porque queremos, como los hombres ilustrados de Inglaterra [...] que cada padre exija el maestro de sus hijos, y que en la República haya más bien profesores católicos que profesores comunistas²⁷⁶.

Es importante anotar que un punto, tal vez el más relevante, que causó la discusión por la presencia de los jesuitas en el país fue el de su papel en la educación. Los defensores de la Compañía, como hemos visto, indicaban que su labor como educadores era la mejor pero quienes estaban contra ella mostraban que el solo contacto de los sacerdotes con los niños y jóvenes sería pernicioso para la formación de ellos. De tal forma que no fueron pocas las confrontaciones que se presentaron porque los jesuitas llegaron al país a hacerse cargo de la educación. En Antioquia encontramos un caso al respecto. Allí gobernaba Mariano Ospina Rodríguez, defensor de los jesuitas, quien vio una buena oportunidad para que los sacerdotes se encargaran de la educación que había tomado tintes seculares en el Colegio Académico. Ante la medida de la administración regional de entregarle el plantel educativo a los jesuitas se configuró la oposición a ellos. Tal oposición fue encabezada por el periódico *El Amigo del País* publicado por el club del mismo nombre entre diciembre de 1845 y octubre de 1847. Sus principales representantes fueron Emiro Kastos, Carlos Antonio Echeverri, conocido como El Tuerto, José María Fabio Lince y Pedro Antonio Restrepo Escobar, y detrás de ellos, “entre bastidores” dos ingleses protestantes, Mr. Moore y M. William Jerwis. Lo que le molestaba a aquél club era que la educación quedara en manos de extranjeros ultramontanos, es decir, los jesuitas, pues éstos como orden, no eran estimados en países como Francia que “mejor que nosotros pueden conocer y juzgarla [a la Compañía]”, y la que habían expulsado de su suelo por considerarla inmoral y peligrosa, “[porque los jesuitas] siempre dejan lágrimas, discordia y anarquía por todas partes donde avanzan en su funesta carrera”²⁷⁷.

²⁷⁶ *La Civilización* [Bogotá] No.54, 5 de septiembre de 1850: 216.

²⁷⁷ *El Amigo del País* [Medellín] No.2, 1 de enero de 1846: s.p. citado por Londoño, *Religión...* 36; Pacheco, “Regreso...”, 86.

En sus memorias, Camacho Roldán criticó vehementemente a los jesuitas por su labor como educadores. Recordemos que Camacho era liberal, lo cual nos refuerza un punto que apenas hemos mencionado, que las colectividades políticas también se confrontaron en relación con los jesuitas en materia educativa. Para sus defensores eran los mejores maestros pero para los opositores constituían un peligro para los educandos:

La educación monástica, dirigida por principios contrarios a la espontaneidad y dignidad que se busca en el carácter republicano, es incompatible con la tendencia de nuestras instituciones y con el ideal político hacia el que convergen nuestras aspiraciones. Además, ellos no poseen ni pueden poseer la superioridad científica que puede obtenerse con otros profesores, como se ha observado con la importación de maestros alemanes, franceses y americanos. La tendencia inevitable de la educación jesuítica hacia la intolerancia religiosa por una parte, y hacia el espíritu de dogmatismo y de negación de la autoridad de la razón humana, por otra, son absolutamente inaceptables. La experiencia de nuestro país en los dos períodos en que han sido dueños de los primeros de nuestros establecimientos de educación (1843 a 1850 y 1886 a 1898) está muy lejos de darles buen crédito en el particular, pues se han exhibido, con algunas raras excepciones, como maestros chabacanos e inferiores en todo sentido²⁷⁸.

Recordemos que Camacho escribió sus memorias en los últimos años del siglo XIX cuando los jesuitas ya habían sido repatriados nuevamente por los regeneradores, de allí a que haga alusión a los dos períodos de la presencia de los sacerdotes en el país. Es interesante observar que a pesar del paso del tiempo Camacho siguió pensando que los jesuitas no eran buenos educadores para la juventud.

El último sentimiento inmediato por la expulsión de los jesuitas fue que el gobierno de López había traicionado la confianza de los neogranadinos incumpliendo las promesas hechas de que no serían expulsados. A pesar de que López nunca prometió expresamente que el extrañamiento no se llevaría a cabo sí afirmó el 5 de mayo de 1850 que los sacerdotes “no serían heridos alevosamente”. Y esto fue entendido como un consentimiento tácito a su permanencia en el país, máxime cuando el presidente afirmaba públicamente que los religiosos no habían violado ninguna ley de la república, salvándolos de la acusación de presunta participación en política partidista. Pero al final sí fueron expulsados y esto causó

²⁷⁸ Camacho Roldán, *Memorias...* 190. Francisco de Paula Borda en sus memorias indica cómo parte de la generación de mediados del siglo XIX se salvó de ser educada por los jesuitas tras la expulsión de aquéllos. Cfr. Borda, *Conversaciones... Tomo I* 110-111.

malestar en los defensores de los jesuitas, quienes vieron en ese hecho una actuación alevosa que sólo beneficiaba al partido en el poder y especialmente al político liberal llámese López u Obando, a quien le prodigaban “inciensos para deificarlo hasta el fastidio” porque era uno de los artífices de la expulsión²⁷⁹.

1.6.7 El extrañamiento

“La Cámara felicita al Poder Ejecutivo [...] y aplaude y apoya con decidido y leal interés una medida de vital importancia [la expulsión de los jesuitas] para la conservación del orden, de las libertades públicas y de la independencia nacional”.
Resolución Cámara de Representantes, 1 de junio de 1850.

La orden de expulsión de los jesuitas debía ser cumplida inmediatamente. El día de la salida, 24 de mayo de 1850, varias mujeres que iban hacia el templo encontraron que las ventanas del Colegio de los jesuitas estaban abiertas de par en par. Los sacerdotes habían sido sacados en la madrugada de ese día quedando únicamente un sacerdote, un coadjutor y tres novicios, también granadinos. El asunto fue que a las nueve de la noche del día anterior los sacerdotes recibieron la orden de salir en pocas horas. A las dos de la mañana el Gobernador, acompañado por varios miembros de la Sociedad Democrática, llegó al Colegio y los conminó a salir de la ciudad, acompañándolos hasta las afueras de la misma, sin respetar, según Juan Pablo Restrepo, “las vigiliias anteriores de aquellos respetables Sacerdotes, ni la ancianidad de unos, ni las enfermedades de otros”²⁸⁰.

Hacia las ocho de la mañana de ese día ya la ciudad se había enterado de la salida de los sacerdotes. Esto volvió a conmocionar a las mujeres que antes habían hecho esfuerzos por detener la medida como lo observamos en varias representaciones²⁸¹. Para comunicar oficialmente el decreto a los afectados por el mismo, fueron comisionados Juanuario Salgar, secretario de la gobernación, Carlos Martín, Salvador Camacho Roldán y José María Samper Agudelo, quienes se dirigieron al lugar de habitación de los sacerdotes, llevando el

²⁷⁹ *El Conservador* [Santa Marta] No.4, 12 de junio de 1850: s.p.

²⁸⁰ Cfr. Restrepo, *Iglesia...Tomo I* 599.

²⁸¹ *Lágrimas i recuerdos...* 24-25.

pliego con el mencionado decreto de expulsión e informándoles que tenían 48 horas para abandonar la ciudad. El decreto fue leído ante todos los sacerdotes de la comunidad. Los jesuitas aceptaron la conminación y el superior, padre Gil, pidió un plazo de un mes para arreglar los asuntos de todas las casas en la Nueva Granada. Sin embargo eso no fue aceptado, aspecto éste ampliamente criticado por los líderes conservadores, quienes mostraron cómo el dictador de Buenos Aires, Juan Manuel de Rosas, sí permitió ese plazo para los jesuitas de su Provincia.

Para la salida del país el ministro de la Gran Bretaña en la Nueva Granada, general Florencio O’Leary, intercedió ante el gobierno para que se permitiera dirigirse a los sacerdotes por la vía al Pacífico con estación en Ambalema o Guaduas. Sin embargo, la estación en alguno de estos dos puntos no fue cumplida. Los jesuitas expulsados provenientes de Bogotá, Popayán y Medellín se reunieron en Honda donde tomaron el champán que los condujo por el río Magdalena. Posteriormente se dirigieron a Santa Marta y de allí a Europa, Jamaica y Ecuador²⁸².

Aun en el extranjero los jesuitas que habían sido expulsados de la Nueva Granada siguieron siendo atacados. Los que se dirigieron al Ecuador fueron acogidos por el presidente de ese país, actitud que le valió las críticas de la prensa liberal neogranadina, la cual afirmaba que ese mandatario “se convierte en un servil agente del jesuitismo que no solamente les permite residir en su país, sino que sirve de eco de propaganda de los señores Jesuitas que menosprecian a su propia patria, la Nueva Granada”²⁸³.

Después, en 1853, los liberales granadinos apoyaron una insurrección en el Ecuador, la cual resultó victoriosa. Como contraprestación exigieron la expulsión de los jesuitas, lo que se produjo el 18 de noviembre de ese año. Fueron conducidos por el buque “Almedo” hasta Panamá a donde llegaron el 5 de enero de 1854 de donde partieron rápidamente a Nueva

²⁸² Los jesuitas residentes en la capital salieron de ella el 24 de mayo a las dos de la mañana. Los que estaban en Medellín salieron el 5 de junio, los de Popayán lo hicieron el 6 de junio y los de Pasto el 8 del mismo mes. Los que llegaron a Jamaica fundaron un colegio. Quienes llegaron al Ecuador fueron, según los Cuervo, bien recibidos, lo que molestó al agente diplomático de la Nueva Granada, quien acusó al vecino país de abrirle las puertas a los enemigos del país. Cfr. Ángel Cuervo y Rufino José Cuervo, *Vida...* 439.

²⁸³ *El Neogranadino* [Bogotá] 30 de mayo de 1851: sp, citado por Villegas, *Colombia...* 36.

Orleans pero llegaron a Guatemala donde los esperaba el superior, padre Gil²⁸⁴. La expulsión del Ecuador, y el que el general Castilla, presidente del Perú, no diera permiso para su ingreso a ese país, causó gran alegría en los liberales que se oponían a la comunidad religiosa: “Damos a nuestros hermanos del Ecuador nuestras cordiales enhorabuenas, por haberse desprendido de esa tea de discordia que los tenía, como a la Nueva Granada, en una alarmante contienda doméstica”²⁸⁵.

Después del extrañamiento de los jesuitas, José Hilario López firmó la ley de 9 de mayo de 1851 sobre comunidades religiosas, donde en sus artículos primero y séptimo ratificó la prohibición de la existencia de la Compañía de Jesús en el país. Por otra parte, cualquiera otra comunidad religiosa podía existir en el territorio nacional, siempre y cuando no estuviese conformada por antiguos jesuitas²⁸⁶. Dos años después, cuando el sufragio universal había sido aprobado, los liberales volvieron a poner sobre el tapete el asunto de los jesuitas porque creían que ellos, si regresaran, desde el púlpito manipularían a las masas a favor de los conservadores:

Si los jesuitas triunfan en las elecciones, todo el terreno que ha ganado la causa liberal desde 1849, se perderá infaliblemente; porque vueltos los jesuitas a esta tierra, se apoderarán de las masas; las masas ya pueden formar mayoría constitucional para los efectos de gobierno; y con mayorías legislativas compuestas de jesuitas de sayal o de casaca, se reformará la Constitución, se derogarán todas las leyes liberales, se celebrará un concordato degradante a la dignidad nacional, se establecerá el despotismo de un sacerdocio extranjero; la iglesia granadina será despreciada, y la libertad civil y religiosa expirará ahogada en medio de los regocijos de los discípulos de Loyola²⁸⁷.

Es importante detallar que a pesar de que los jesuitas no estaban en la Nueva Granada la imagen que de ellos tenían los liberales aún permanecían en la memoria de los mismos por lo que el antijesuitismo, podríamos deducirlo, aún no se desvanecía. Así, pervivía en el imaginario el miedo al posible retorno de los jesuitas y a su injerencia en la política.

²⁸⁴ Florentino González, quien estuvo en contra de los jesuitas, deploró la forma como fueron expulsados del país y la violencia que ello generó: “Si recientemente algunos individuos del pueblo de la Nueva Granada tomaron las armas, y se insurreccionaron contra el gobierno por la expulsión de los jesuitas, porque la expulsión de los jesuitas fue un acto de persecución, fue una violencia [...] Censuro la violencia que se ha ejercido en los jesuitas, aunque yo rechazo y condeno a esos hombres, y jamás he tenido relación con ninguno de ellos”. Cfr. Duarte French, *Florentino González...* 581-588, citado en Turriago, *La expulsión...* 86.

Sobre la presencia y obra de los jesuitas en el Ecuador una vez fueron expulsados de la Nueva Granada puede verse, aunque sea una visión apologética pero que aporta valiosa información, Loor, *Los jesuitas...*

²⁸⁵ “Los jesuitas del Ecuador”, *La Democracia*, Cartagena, No.152, 2 de enero de 1853, s.p.

²⁸⁶ Restrepo, *La Iglesia...Tomo I* 604.

²⁸⁷ *El Neogranadino*, [Bogotá] 24 de septiembre de 1853. citado por Villegas, *Colombia...* 52.

1.7 Derechos eclesiásticos cuestionados

“Sólo los sacerdotes no merecen recompensa del servicio que os prestan, porque vosotros los miráis como vuestros esclavos para disponer de ellos a vuestra voluntad y conforme a vuestras ideas brutales”.

“Nuevos atentados de los cabildos parroquiales”, *La Religión*, No.15, 1853.

Las reformas de mitad de siglo cuestionaron derechos eclesiásticos que habían sido obtenidos por el clero desde la época colonial, y que en ese momento, desde la óptica del liberalismo, eran vistos como privilegios. En este sentido mientras que la institución eclesiástica tenía la imagen de que eran derechos, los liberales, que los cuestionaban construían la imagen de que aquéllos eran privilegios. La pretensión de eliminarlos suscitó fuertes confrontaciones entre la institución eclesiástica y sus defensores con los que proponían esas medidas.

En este apartado deseamos mostrar las discusiones que generó el cuestionamiento de los derechos eclesiásticos y la promulgación de legislación que buscaba restringir a la institución eclesiástica. Las leyes que cuestionaban el poder de la institución eclesiástica recibieron críticas generales de quienes se les oponían. A grandes rasgos los políticos conservadores desestimaban las reformas explicando que quienes las promulgaban no conocían nada sobre la realidad neogranadina y mucho menos sobre la historia y la dinámica de la institución eclesiástica, desconociendo la doctrina de aquélla. Así, por una ley la autoridad del arzobispo quedaba sujeta al examen y calificación de los tribunales y juzgados civiles (desafuero eclesiástico). Otra ley le daba derecho al pueblo para nombrar los curas párrocos, “quedando la elección a merced de intereses lugareños y el elegido en situación inadecuada para el libre desempeño de su ministerio”. Por otra ley se dejaba “al arbitrio de veleidosas asambleas” la existencia de los capítulos catedrales, importantes en las diócesis. Por otra se disminuían los medios de subsistencia de todo el clero, pues se admitía la consignación en el tesoro público de la mitad de los capitales a censo, obligándose el Estado a reconocer el valor íntegro y dando por libre el censuario.

Igualmente, se revivía un proyecto de ley que incorporaba el Seminario Conciliar al Colegio Nacional de San Bartolomé, traspasando al Ejecutivo la dirección del establecimiento, que correspondía al arzobispo²⁸⁸. Las leyes a las que los Cuervo hacían alusión, en el recuento de la vida de su padre, eran la de 14 de mayo sobre desafuero eclesiástico, de 27 de mayo adicional y reformativa del patronato, de 1 de junio adicional y complementaria de las de descentralización de rentas y de 30 de mayo sobre arbitrios. Para los Cuervo al pueblo se le hacía creer que estaba cerca el día en que “los ignorantes y la última hez de la sociedad” ocuparían los principales puestos, sin que mediara para ello el “trabajo y la inteligencia”²⁸⁹.

Así como dirigentes conservadores se oponían a las leyes que afectaban a la institución eclesiástica la jerarquía de la misma encabezada por el arzobispo Mosquera no se quedaba atrás. Para el prelado la legislación liberal hacía parte de una conspiración contra la Iglesia no quedando otra opción que resistir con todas las fuerzas. Esta posición puede verse claramente en la correspondencia que tuvieron a mediados de 1851 el arzobispo Mosquera y el obispo de Cartagena, Pedro Antonio Torres. En carta del 14 de junio de 1851 el arzobispo le comentó a Torres sobre varios asuntos relacionados con las reformas que contra la institución eclesiástica estaba siguiendo el gobierno liberal. Le informó que el día anterior se había reunido el Cabildo de la Catedral para estudiar la situación y que estaba esperando su informe, el cual no sería otro que el de protestar contra la ley de desafuero, contra el nombramiento de curas por los cabildos y contra la extinción de los capítulos catedrales. Según Mosquera había un dilema: “si callamos va adelante la esclavitud de la Iglesia; si hablamos nos expulsarán”, siendo menos malo el segundo aspecto²⁹⁰.

En carta del 20 de junio le informaba que el Cabildo había acordado protestar contra las leyes que estudiaba el Congreso. En esa misiva el arzobispo le informó que estaba buscando la adhesión de toda la jerarquía colombiana: “Ya no es posible que guardemos silencio, y dejemos que se desnaturalice la Iglesia en la Nueva Granada sólo porque así lo quieren gentes sin fe”. Mosquera advertía que era factible que por su actitud fuese juzgado

²⁸⁸ Cuervo y Cuervo, *Vida...* 494-495.

²⁸⁹ Cuervo y Cuervo, *Vida...* 469.

²⁹⁰ Arboleda, *Vida...Tomo II* 111.

pero que estaba “resuelto a sufrir todo lo que venga sobre mí por estos pasos porque son necesarios y obligatorios en conciencia”²⁹¹. La exposición que hizo el jerarca de la Iglesia en la Nueva Granada nos permite ver varios asuntos que es importante destacar. Se muestra que la jerarquía debía resistir y criticar las medidas sin importar las consecuencias que ello trajera, lo cual tensionaría mucho más las relaciones con el Estado. Esto nos indica que estaban dispuestos a construir la imagen de mártires capaces de ofrendar su vida, si fuese necesario. El segundo aspecto es que el arzobispo buscaba la unión de la jerarquía lo que nos podría indicar que ella, tal vez, no había actuado hasta ese momento como un cuerpo unido, mostrándonos con ello que la institución eclesiástica como tal no era única e indivisible. Esto también nos indica que se pretendía unificar a una institución que proyectaba la imagen de estar dividida, sobre todo por la desobediencia del clero secular. El tercer punto tiene que ver con la participación del pueblo, pues sobre aquella podrían construirse mucho matices, sin embargo es paradójico que sujetos como Cuervo consideraran al pueblo como actor ignorante para participar en las lides políticas y, sobre el mismo asunto, el arzobispo Mosquera lo viera apto para oponerse a las leyes que afectaban a la institución eclesiástica, de tal forma que al pueblo se le representaba de acuerdo a los intereses de cada uno de los actores que lo invocaban.

Pero ante las protestas que los conservadores, defensores de la institución eclesiástica, y los jefes de la misma hacían sólo se había obtenido, en palabras de ellos, “un insultante desdén, o la calumnia y el sarcasmo de los periódicos ministeriales contra los buenos católicos”²⁹². En efecto, la posición de la jerarquía mostrándose como defensora de supuestos privilegios era criticada por algunos liberales quienes veían que esa situación no contribuía al desarrollo del país, generando, más bien, anomalías. Ante las críticas que recibieron las leyes promulgadas en 1851 por parte del arzobispo de Bogotá, el secretario de gobierno José María Plata indicó lo siguiente, dando a entender la primacía de la soberanía popular:

Pretender ahora que el soberano no pueda por sí sólo reformar una ley, que no es un tratado público ni un contrato bilateral es restringir inconsultamente la extensión de la soberanía. Es decir, que el pueblo granadino no tiene nunca el derecho de darse instituciones que modifiquen las actuales; que no puede quitar a ciertos funcionarios

²⁹¹ Arboleda, *Vida... Tomo II* 113

²⁹² Cuervo y Cuervo, *Vida...* 528.

determinadas atribuciones y conferirlas a otros; que está obligado a mantener existentes esos funcionarios civiles cuya intervención en los negocios eclesiásticos ha sido admitida aun cuando se reconozca posteriormente su inutilidad o inconveniencia [...] ²⁹³.

Es paradójico observar cómo el Secretario también recurrió al pueblo para justificar la soberanía que se tenía para realizar transformaciones a favor de la sociedad sin importar que ellas afectaran a la institución eclesiástica. Veamos ahora, con detenimiento, las principales leyes que afectaron derechos y privilegios que tenía la institución eclesiástica.

1.7.1 Abolición del derecho de Estola

“Pluguiese a Dios que por fin se aboliera la perniciosísima práctica de cobrar dinero por la administración de los sacramentos”

Manuel Ancízar, *Peregrinación de Alpha*, 1851.

El derecho de estola permitía a los clérigos obtener dinero por servicios eclesiásticos prestados a los fieles, para con esos emolumentos subsistir. Este derecho, visto por los liberales como privilegio, fue fuertemente criticado por ellos en la medida que podía, según la visión liberal, convertir al sacerdote en un vendedor de servicios religiosos olvidando principios de la ética cristiana como la pobreza.

Quienes defendían el derecho de estola lo veían necesario para el bien material del clero, es decir, para su manutención y subsistencia. Ellos se preguntaban si defender la subsistencia de los sacerdotes era atacar las bases del proyecto liberal y de la civilización, encontrando que para nada la defensa de los derechos de los sacerdotes era atentatorio contra alguno de estos dos aspectos. Por el contrario, la religión como base de la civilización necesitaba de ministros que enseñasen el dogma y la moral y que ejercieran el culto recibiendo para esas funciones algún soporte que no dependiera de la voluntad de funcionarios y políticos. Los editores del periódico *La Civilización* indicaban que si la subsistencia del sacerdote dependía del capricho de un ministro, de un partido, o de una secta, aquél perdía su libertad

²⁹³ Camacho Roldán, *Memorias...* 238.

convirtiéndose en instrumento de quienes le podían dar o quitar su manutención. Esta situación, según los editores, era contraria tanto de la religión como de la moral, por lo que era absurdo que la subsistencia del sacerdocio católico dependiese de la voluntad ya fuese del Congreso de la república, de un gobernador o de un ministro del gabinete, que bien podrían ser “protestantes o ateos”²⁹⁴.

En *La Civilización*, quienes defendían el derecho de estola seguían insistiendo en que para nada se cometía simonía, estafa o robo por recibir dinero a cambio de administrar sacramentos como el bautismo o el matrimonio. Por ejemplo, si se exigía dinero por sepultar un cadáver no se aumentaba la aflicción o el dolor de los deudos, más bien si desapareciera el derecho de estola no podrían tampoco existir sacerdotes “porque no podrían subsistir, pues tendrían que morir de hambre y de miseria” trayendo como consecuencia que no habría “ni enseñanza religiosa, ni culto, ni administración de sacramentos”, es decir, “que no habría religión”. En cuanto a la acusación que se hacía de que los sacerdotes cobraban por los matrimonios y que por ese motivo los pobres no podían casarse cayendo en costumbres inmorales, los defensores del clero y de sus derechos insistieron en que la culpa de ello no era de la contribución sino del monto de la misma, por lo que sí era “indebido y perjudicial” exigir a los pobres derechos superiores a sus recursos²⁹⁵. De esta forma, el debate pasaba por eliminar el derecho como tal o reducir el monto de las cuotas o tarifas que se cobraban por cada servicio del párroco.

La visión de los clérigos afectados por medidas como la supresión del derecho de estola era similar a la de los laicos, es decir, sentían que estaban siendo perseguidos por la administración liberal que quería dejarlos en la mendicidad. Así lo hicieron saber sacerdotes del clero secular y regular en representación de apoyo al arzobispo Mosquera contra las leyes que afectaban a la institución eclesiástica. Para esos clérigos, así quedarán en la absoluta pobreza no dejarían “el servicio del altar y el cuidado de las almas”, siendo para ellos mismos motivo de orgullo someterse “a todo género de privaciones por mantener la religión de nuestro Señor Jesucristo, prestar a Dios el culto público que le es debido, y

²⁹⁴ “Derecho de estola”, *La Civilización* [Bogotá] No.29, 21 de febrero de 1850: 115.

²⁹⁵ “Subsistencia de los curas”, *La Civilización* [Bogotá] No. 27, 7 de febrero de 1850: 108. Ver igualmente, *La Civilización* [Bogotá] No.26, 31 de enero de 1850: 104-105.

servir al pueblo católico en el ejercicio de ministerio sacerdotal”²⁹⁶. Los clérigos defensores del derecho de estola creían que su eliminación y reemplazo por un salario manipulado por enemigos de la Iglesia hacía parte del complot contra ella. Con esa medida esos clérigos se verían “desgraciados y deprimidos – reducidos a un ruin salario, más miserable que el de un jornalero – en blanco de los envenenados tiros del odio y de la más cruda persecución de parte de las leyes y de los hombres”²⁹⁷.

En este caso particular, del derecho de estola, y en todos los derechos y privilegios cuestionados a la institución eclesiástica, puede notarse el afán de un sector del liberalismo por cortar la independencia económica a la institución eclesiástica y dominarla, que en esencia, constituía una pretensión de liberales que buscaban llevar a ese extremo el Patronato vigente. Mientras tanto los líderes conservadores veían en esa actitud una clara muestra del supuesto ateísmo liberal, guiado por la mezquindad del funcionario que se designase para manejar los recursos de los párrocos.

Los defensores de la medida de suprimir el derecho de estola afirmaban que ese derecho no era la renta más importante de subsistencia de los párrocos, sino que sólo complementaba a las más generales e importantes, el noveno benefical y la primicia. La prensa liberal hacía ver que los derechos de estola eran una renta que los párrocos no debían percibir pues tenían otros medios de sustento. Los excedentes de las rentas de los sacerdotes debían “pertenecer a los pobres, a las viudas, a los huérfanos”²⁹⁸. Se quería con esto reforzar la imagen del sacerdote como un hombre pobre.

En 1850, cuando estaban discutiéndose las leyes que afectarían a la institución eclesiástica, en su recorrido por el centro y por el nororiente de la Nueva Granada, Manuel Ancízar²⁹⁹

²⁹⁶ *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo Señor D. Manuel José Mosquera, Tomo II* (París: A. Le Clere, 1858) 480.

²⁹⁷ *Examen de algunas cuestiones relativas al estado presente de la Iglesia granadina* (Bogotá: Imprenta de Francisco Torres Amaya, 1851) 1.

²⁹⁸ *El Neo-granadino* [Bogotá] Año III, No.89, 1 de marzo de 1850: 66.

²⁹⁹ Manuel Ancízar, político, escritor, diplomático y publicista bogotano de tendencia liberal, (Fontibón, 25 de diciembre de 1812 – Bogotá, 21 de mayo de 1882). Hijo de un comerciante español vivió su juventud en Cuba, Estados Unidos y Venezuela. En la Nueva Granada creó el periódico *El Neogranadino*. Fue el primer secretario de la Comisión Corográfica y el primer rector de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia. Cfr. www.lablaa.org/blaavirtual/biografias/ancimanu.htm

criticaba la existencia de la vieja práctica del pago por los servicios sacerdotales: “¡Pluguiese a Dios que por fin se aboliera la perniciosísima práctica de cobrar dinero por la administración de los sacramentos, verdadero simonismo que desautoriza y vilipendia el ministerio del cura y lo despoja de su prestigio moral a los ojos de los feligreses, al paso que propaga entre éstos la corrupción y el concubinato”. Como contraprestación Ancízar propuso en su mismo texto que se asignara sueldo a los curas así como la creación de un fondo de pensiones de retiro para los “inválidos del sacerdocio”³⁰⁰. El pago de un sueldo a los sacerdotes por parte de la administración era la solución que daban los liberales en el gobierno para la subsistencia de los administradores de lo sagrado. Pero pareciera que el objetivo último era la separación de las potestades de tal forma que el sostenimiento de los clérigos dependiera de los fieles³⁰¹.

Creemos que la supresión o la permanencia del derecho de estola estaban íntimamente ligadas con las relaciones Estado-Iglesia. En términos generales desde el Estado y desde el grueso de los liberales debía suprimirse ese derecho ya fuese para que los sacerdotes recibieran sueldo por parte de la administración pública, lo que les daría categoría de empleados oficiales, o para que aquéllos subsistieran con las contribuciones voluntarias de los fieles de cada parroquia. En el primer caso, los curas quedaban sujetos al Estado, por lo que se vería afectada su independencia con respecto a éste y a las leyes civiles. Varias de esas leyes afectaban a la institución eclesiástica y es de suponerse que los sacerdotes desearían resistirse a ellas y por lo tanto manifestar su independencia con respecto al Estado. En el segundo caso era necesaria la plena separación de los poderes con lo cual cada comunidad de fieles se responsabilizaría de la manutención de sus pastores.

Independientemente de los dos caminos expuestos parecía claro que se buscaba suprimir ese derecho para evitar la mercantilización de los servicios eclesiásticos, pero lo que realmente se quería era someter económicamente a la institución eclesiástica, pues por la vía del sueldo el Estado podía burocratizar, con todo lo que ello significaba, a los clérigos,

³⁰⁰ Ancízar, *Peregrinación...* Tomo I 70.

³⁰¹ *Observaciones para servir a la historia de la administración del 7 de marzo, y especialmente en lo que concierne a la polémica promovida por el Arzobispo de Bogotá con relación a algunas disposiciones legislativas recientemente puestas en ejecución* (Bogotá: Imprenta del Neo-Granadino, 1851) 13 y ss.

mientras que si dependían de los fieles, eran muchas las comunidades pobres donde sostener, con solo aportes voluntarios y no diezmos obligatorios a un párroco, resultaría muy oneroso.

1.7.2 El desafuero eclesiástico

“Nada pues, tiene que ver con la Religión la ley del desafuero”

Fray Gervasio García, *Al pueblo granadino*, 1851.

Desde el proceso de independencia y posterior a él, en la formación de los Estados nacionales en América Latina se buscó reducir los fueros a dos estamentos que tenían mucho poder: el militar y el eclesiástico. A pesar de que fueron esencialmente los militares los vencedores de la contienda independentista, la élite civil que comenzó a construir los parámetros legales de los nacientes estados, vio que era necesario disminuir el influjo y la posición privilegiada de los militares en la vida de las naciones y por ello propuso el desafuero como mecanismo. Con el clero pasó de igual forma. En ambos casos, militar y eclesiástico, el desafuero significó alinear bajo las directrices civiles a los componentes de ambos estamentos y reducir la capacidad de maniobra que tenían las jerarquías de ambos para eludir la ley civil e imponer leyes exclusivas para cada uno de los estamentos. En esencia, el desafuero era quitar la posibilidad que tenían estamentos, y hasta gremios, para juzgar a sus afiliados e integrantes por fuera de las leyes civiles que debían, teóricamente, cobijar a todos los ciudadanos.

Eliminar el fuero eclesiástico fue uno de los propósitos de la administración de José Hilario López. Para él, si el clero continuaba con el fuero tendría el pretexto ideal para desobedecer las leyes civiles, y en última instancia, la Constitución, generando con ello rivalidades jurídicas con el Estado y socavando las competencias y la fuerza de éste para regular la vida de los ciudadanos. Por ello decidió eliminar todo fuero o privilegio eclesiástico por medio de la ley de 14 de mayo de 1851³⁰².

³⁰² La ley fue publicada en la Gaceta Oficial No. 1225. Copia de la citada ley puede verse en *Documentos... Tomo II* 405-407.

La ley determinaba que quedaba extinguido todo fuero o privilegio eclesiástico, encargándose la Corte Suprema de Justicia del conocimiento de todas las causas criminales que se siguiesen, por mal desempeño de sus funciones o por delitos comunes, contra los arzobispos y obispos. La misma corte se encargaría de conocer, en segunda instancia, los pleitos promovidos contra miembros de ambos cleros. Los tribunales de distrito se encargarían, en primera y segunda instancia, de las causas criminales contra provisores, vicarios generales y capitulares. Por su parte, los jueces de circuito o parroquiales, se encargarían, en primera instancia, de las causas civiles contra miembros de los dos cleros. Debe anotarse que las causas seguidas contra clérigos por el mal desempeño de sus funciones, correspondían también a los jueces del circuito, en primera instancia, y a los tribunales de distrito, en segunda instancia³⁰³.

Una vez conocido el decreto, la jerarquía de la institución eclesiástica, afectada por tal determinación, y afirmando que con ella se rompía la unidad y la disciplina de toda la Iglesia, siendo éste el centro de su argumentación, protestó vehementemente, mostrando que se vulneraba un derecho de origen divino e incuestionable, que había sido acatado y respetado a lo largo de los siglos y reafirmado por autoridades eclesiásticas y terrenales. Diciendo de esta actitud de defensa del fuero eclesiástico como un derecho divino y natural, imperecedero, es la carta escrita por el obispo de Popayán al presidente de la república el 11 de junio de 1850:

Entenderse la ley del desafuero eclesiástico a privar a los juzgados y tribunales de su especie, de la intervención y conocimiento de aquellas causas, es haber desconocido su autoridad, y *haber dado un golpe mortal a la Iglesia, haber desconocido su autoridad*, haber propuesto imprescriptibles derechos a los nuevamente creados por la ley de aquella naturaleza, que esta en abierta pugna con los cánones de muchos concilios, y en notoria oposición del de Trento, cuyas determinaciones han sido consideradas, atacadas y respetadas en todo tiempo y en cualquier circunstancia. *La ley del fuero eclesiástico en toda época se ha tenido como necesario para mantener la independencia de la Iglesia, y para hacer respetar sus sagrados e inviolables derechos [...]* Si pues tal atribución se ha dado a los tribunales, juzgando civiles, por ella Ciudadano Presidente, *se ha despojado a la Iglesia de su poder espiritual, se ha visto con indiferencia la fuente de donde le vienen aquellos derechos, que lo es el derecho divino. Con dicha atribución dada a los juzgados seculares, se confunde el poder temporal con el espiritual, quedando este en todo, sometido el primero;* por manera que habrá embarazos para la administración, los que crecerán a medida que crezcan y se desenvuelvan los partidos políticos a que por desgracia se ven siempre reducidos los

³⁰³ Cfr. Restrepo, *La Iglesia...Tomo I* 437-438.

pueblos de un Estado [...] Meditad Ciudadano Presidente, sobre los males que acarreará a la Iglesia aquella ley, y en particular la disposición de la que me he ocupado, y hacedlos palpables a la próxima legislatura a fin que se ponga remedio a tan funesto y luctuoso porvenir [...] si es que no se ha conseguido aun su derogatoria³⁰⁴.

El arzobispo de Bogotá, conocida la ley, la rechazó por considerarla contraria a la autoridad interna de la institución eclesiástica. Según él la institución jamás había consentido en que las causas eclesiásticas fuesen juzgadas por la autoridad civil³⁰⁵. Para Mosquera, la potestad de la Iglesia como institución residía, “por derecho divino, en el cuerpo episcopal con el Sumo Pontífice”, por lo que nadie podía ejercer esa potestad por derecho propio, sino el Papa y los obispos. Mosquera advirtió que: “No hay, ni puede haber más jueces competentes para juzgar las causas eclesiásticas, que el obispo en cada diócesis, el metropolitano y el Concilio Provincial en las provincias, los Concilios Generales y el Papa en toda la Iglesia”³⁰⁶. Por lo anterior, el arzobispo Mosquera envió el 26 de mayo de 1851 una representación al presidente López reclamando contra la ley. En ella el jerarca insistía en que la potestad civil no podía inmiscuirse en asuntos cuya competencia trascendía lo humano siendo del fuero y la voluntad divinas. De igual forma, el arzobispo le reclamó al presidente “la inmunidad y la libertad de la Iglesia en el ejercicio de su autoridad divina” lo cual reforzaba su posición: era inadmisibles que las autoridades civiles se inmiscuyeran en las causas eclesiásticas, de tal forma que cualquier eclesiástico al estar en situación angustiosa de verse en el conflicto entre un deber sagrado y una ley, siempre optaría por seguir la conducta de los apóstoles³⁰⁷.

Observamos que la discusión se encaminó al enfrentamiento y la competencia de las potestades civil y eclesiástica para regular sus actividades sin inmiscuirse en los asuntos relativos a la otra. El mismo Mosquera, en comunicación del 19 de marzo de 1851, dos

³⁰⁴ *El Catolicismo* [Bogotá] No.41, 1 de julio de 1850: 341. Cursivas mías.

³⁰⁵ Restrepo, *La Iglesia...Tomo I* 441. El enfrentamiento entre las potestades que se observaba y apuntaba a la separación total, fue mostrada históricamente por el arzobispo bogotano, para quien la injerencia de lo político en lo eclesiástico no era aceptada desde los orígenes de la Iglesia. “Cuando Constantino se propuso dar leyes sobre cosas espirituales a los Obispos, Osio de Córdoba, el oráculo de los concilios, le dijo con santa libertad: “Has visto, oh Emperador, que Constantino se haya entrometido en los juicios eclesiásticos? No te mezcles, pues, tú en las cosas de la Iglesia, ni nos des preceptos, sino más bien apréndelos de nosotros. A ti se te ha dado el Imperio, a nosotros se nos dio la Iglesia”. Cfr. Restrepo, *La Iglesia...Tomo I* 441.

³⁰⁶ *Documentos... Tomo II* 396; y Arboleda, *Vida...Tomo I* 250.

³⁰⁷ *Documentos... Tomo II* 412-415.

meses antes de la aprobación de la ley, mostró la inconveniencia de la injerencia de la autoridad civil en la autoridad eclesiástica, pues de ser así, los “principios dogmáticos, de los cuales ni la misma Iglesia podía prescindir” se pondrían en peligro³⁰⁸.

Múltiples fueron las representaciones y comunicaciones de los jefes de la institución eclesiástica contra el desafuero. Por ejemplo, el 9 de junio de 1851, el obispo de Calidonia, auxiliar del Metropolitano de Bogotá, escribió desde Puente Nacional, Santander, una carta al presidente de la república en la que afirmaba que la ley de desafuero eclesiástico le quitaba a la institución eclesiástica libertad e inmunidad en el ejercicio de la “autoridad divina que recibió de Jesucristo”, siendo ello muy perjudicial para el clero y poniéndolo personalmente en el “penoso conflicto de tener que elegir entre un deber sagrado de derecho divino, y uno de ley que lo contradice”,³⁰⁹ mostrando con esta afirmación el centro de la discusión: ante quién debía rendir cuentas legales y terrenales un clérigo. El 11 de junio se adhirió al pronunciamiento del arzobispo los obispos de Pamplona y Popayán³¹⁰.

Las representaciones de los jefes eran similares en su contenido, protestar por las leyes que se promovían contra la institución eclesiástica. Algunas más quejumbrosas y lastimeras que otras³¹¹. En la misma tónica que los anteriores, también se comunicó al presidente del país, desde la ciudad de Pasto el 24 de junio de 1851, José Elías Puyana, obispo de Caradro y auxiliar del diocesano de Popayán³¹². Igualmente se adhirió con su representación el obispo de Cartagena, Pedro Antonio Torres, y el vicario capitular de Antioquia, José María Herrera³¹³.

³⁰⁸ La comunicación del 19 de marzo de 1851 estaba dirigida al Secretario de gobierno y puede verse en *Documentos... Tomo II* 395-402;

³⁰⁹ *El Catolicismo* [Bogotá] No. 40, 15 de junio de 1851: 333. Esta representación puede verse completa en *Documentos... Tomo II* 424-426.

³¹⁰ *Documentos... Tomo II* 426-427.

³¹¹ Sin embargo, la del obispo de Santa Marta, publicada el 21 de junio, no deja de ser la más lastimera cuando comienza con palabras muy lúgubres: “Próximo a bajar al sepulcro, no tanto en fuerza de mi avanzada edad, como por la amargura profunda que devora mis entrañas al contemplar los progresos que hacen en la Nueva Granada las doctrinas fatales que hicieron llover males a torrentes sobre la Francia en su escandalosa revolución del siglo pasado”. Aquí notamos dos aspectos, no sólo la posición de mártir del obispo sino que relaciona, como lo harán muchos políticos conservadores, los males que aquejaban a la institución eclesiástica con la influencia de las ideas revolucionarias europeas. Cfr. *Documentos... Tomo II* 429.

³¹² *El Catolicismo* [Bogotá] No.43, 24 de enero de 1852: 359.

³¹³ *Documentos... Tomo II* 432-435.

Las protestas que hicieron el arzobispo Mosquera, los obispos y la mayor parte del clero secular y regular de la arquidiócesis por la ley de desafuero eclesiástico fueron desestimadas por el Congreso. De igual forma el representante del Papa se dirigió al presidente para hacerle saber las razones de las protestas de la jerarquía de la institución eclesiástica. Ante todas estas protestas el secretario de gobierno, José María Plata, respondió en nota del 23 de junio de 1851, indicando, especialmente al arzobispo, que él y cualquier otra persona tenía derecho de protestar contra las leyes que considerase perjudiciales a sus doctrinas privadas. Sin embargo, lo que las autoridades harían siempre sería velar por el cumplimiento de la ley escrita, “respecto de cuya obediencia no permitirá la menor trasgresión”³¹⁴. Estas palabras mostraban la esencia de reformas como el desafuero consistente en someter a todos los sujetos, independientemente de su condición, a la ley civil. Así, quienes la promovían veían en cualquier oposición la imagen del clérigo que buscaba delinquir evadiendo la justicia y amparándose no sólo en el fuero sino también en la obediencia al papado³¹⁵. Muy pocos sacerdotes, entre ellos Gervasio García, alegaban que el desafuero se ajustaba a la ley, con lo que iban en contravía de lo dispuesto por la jerarquía neogranadina: “Nada pues, tiene que ver con la Religión la ley del desafuero, sancionada por el Congreso: remóntese el que quiera hasta el origen de dicho privilegio, consúltelo con la historia, y se hallará que él nunca ha tenido un carácter divino sino puramente temporal”³¹⁶. Este punto de la temporalidad del fuero eclesiástico respaldaría la posición de quienes avocaban el desafuero como una necesidad para limitar a la institución eclesiástica.

El desafuero eclesiástico afectaba directamente las relaciones Estado-Iglesia. Para la administración liberal era claro que todos y cada uno de los neogranadinos, o de los extranjeros que se encontraran en el país, incluyendo los religiosos, debían someterse a las leyes y a las autoridades civiles, lo que hacía de aquéllas las bases del ordenamiento sobre el cual se desenvolvería la sociedad. Así, lo que analizamos es el afán, justificable de por sí, de introducir al país a la modernidad legal lo que significaba romper con los privilegios aún

³¹⁴ Cuervo y Cuervo, *Vida...* 495.

³¹⁵ Camacho Roldán, *Memorias...* 233 y ss.

³¹⁶ Fray Gervasio García, *Al pueblo granadino...* 2.

existentes del orden colonial, que cobijaban, bajo el manto de los fueros, a estamentos como el eclesiástico. Significaba, igualmente, la necesidad de convertir a todos los individuos en ciudadanos sujetos a las leyes, tanto para los derechos como para las responsabilidades.

1.7.3 Elección de curas párrocos por los cabildos municipales

“El nombramiento de curas por los Cabildos y padres de familia es de todo punto contrario a la autoridad y disciplina de la Iglesia”

Arzobispo Manuel José Mosquera, *Carta al Secretario de Gobierno*, 1851.

De acuerdo con la ley del 27 de mayo de 1851, los vecinos de las parroquias tenían voz y voto en la designación de sus curas párrocos³¹⁷. Esta medida, como es de suponerse, contribuyó a la tensión de las relaciones del Estado con la institución eclesiástica y fue bastante discutida y debatida. La mayor parte de la jerarquía se negó a cumplirla. Incluso, antes de ser promulgada y cuando aún era un proyecto, el arzobispo de Bogotá lo rechazó, pues en él se presentaban graves dificultades que afectaban puntos de vital interés para la institución eclesiástica, ya que el nombramiento de curas por los cabildos y padres de familia era contrario a la autoridad y disciplina de esa institución, pues si bien ella había concedido varias veces la facultad de nombrar o proponer nombres para llenar vacantes por medio del Patronato, la institución jamás había consentido, ni aun tolerado, elecciones de curas ni otros ministros por el pueblo. El 19 de marzo de 1851 el arzobispo dirigió al secretario de gobierno, Manuel Dolores Camacho, una nota oponiéndose a los proyectos que se discutían en el Congreso. Se quejó por el nombramiento de curas por los Cabildos municipales:

La índole de la jurisdicción eclesiástica, su naturaleza divina, las disposiciones de la Iglesia acatadas en el mundo católico, me prohíben, como prohíben a todo obispo, poder aceptar innovaciones que afectan íntimamente la constitución de la Iglesia y

³¹⁷ Los artículos primero y segundo de la mencionada ley eran claros en ese sentido. “Art. 1º, Corresponde a los Cabildos parroquiales el nombramiento y presentación de curas, tomados de entre las propuestas que les pasen los respectivos Diocesanos, observándose todo lo dispuesto para la provisión de curatos por las leyes 1 y 4, parte 1, tratado 4º de la Recopilación Granadina [...] Art. 2º. Pueden concurrir a la sesión de Cabildo en que se trate del nombramiento de curas los vecinos padres de familia católicos, teniendo en ella voz y voto, a cuyo efecto el Cabildo anunciará con ocho días de anticipación por lo menos el día y hora en que deba tener lugar”. Cfr. Restrepo, *La Iglesia...Tomo I* 344-345; y, *Documentos... Tomo II* 407-408.

alteran substancialmente la disciplina [...] El nombramiento de curas por los Cabildos y padres de familia es de todo punto contrario a la autoridad y disciplina de la Iglesia³¹⁸.

Siendo este punto central en la discusión pues se afirmaba que la administración pública no tenía derecho “para mezclarse ni en el régimen o disciplina de la Iglesia, ni en el nombramiento de sus funcionarios”. Esto se afirmaba porque los negocios de la institución eclesiástica no eran políticos, ubicándose por encima de “*la esfera de los asuntos terrenales y mundanos*”³¹⁹.

En última instancia, nombrar y elegir a los curas tal como lo mencionaba el proyecto de ley sería, según el arzobispo bogotano, “objeto de partidos, [y] de intrigas en cada parroquia”³²⁰, con lo cual “la benéfica institución de los párrocos vendría a ser manantial inagotable de desavenencias y luctuosos acontecimientos”³²¹. Es decir, que las elecciones se convertirían en espacios político partidistas y no en el reconocimiento de la potestad y la misión que tenían los sacerdotes en sus curatos. Éste constituía uno de los nudos de la discusión, el más importante, como veremos en el proceso que se le siguió al arzobispo Mosquera, para quien era claro que la disciplina y la autoridad de la institución eclesiástica no podían discutirse por la autoridad civil, por ser las primeras de origen divino y la segunda de origen terrenal.

Una vez promulgada la ley, el mismo arzobispo protestó enérgicamente, en comunicación del 18 de junio de 1851, pues lo dispuesto el 27 de mayo introducía, según él, “una novedad contraria a la autoridad y disciplina de la Iglesia”³²². Y este era el punto clave de la discusión. La forma cómo en medio del debate por el Patronato y la posibilidad de separar las potestades, tal como lo expresó en repetidas ocasiones el presidente López, la autoridad civil se inmiscuyera en asuntos concernientes a la estructura organizativa de la institución eclesiástica. Por ello podemos entender que paralela a esta medida, la elección

³¹⁸ Arboleda, *Vida...* Tomo I 247.

³¹⁹ *Examen de algunas cuestiones relativas a...* 58. Cursivas mías.

³²⁰ Restrepo, *La Iglesia...* Tomo I 345-347.

³²¹ *Documentos...* Tomo II 400.

³²² Restrepo, *La Iglesia...* Tomo I 347.

de curas por los cabildos, se propuso el desafuero eclesiástico, tal como se expuso anteriormente³²³.

El gobierno solicitó al arzobispo que convocara a concurso para proveer los curatos vacantes³²⁴, a lo que Mosquera se negó tal como se lo contó al obispo de Cartagena, Pedro Antonio Torres, en carta del 7 de septiembre de 1851, donde le indicaba que el gobierno quería enfrentarlo a los cabildos, pero que él se iba a negar a convocar a concurso “aunque me destierren” porque, según el arzobispo era “muy hondo el odio” que le profesaban quienes deseaban extrañarlo del país³²⁵. El arzobispo lo que indicaba era que en ningún momento sacrificaría la libertad de la Iglesia en manos de los cabildos municipales, así fuese por ello juzgado y extrañado del país³²⁶.

Como el arzobispo se negó a convocar a concurso aduciendo estar enfermo para encargarse de asuntos de la arquidiócesis, el gobierno, por intermedio del Secretario de Gobierno, José María Plata, solicitó al provisor de la arquidiócesis, Antonio Herrán, que se encargara de esa cuestión, pero éste también se negó³²⁷. Ante esta situación, el 1 de diciembre de 1851 Plata se dirigió al Provisor de Antioquia, José María Herrera, para que convocara al concurso supliendo con ello la supuesta negligencia del arzobispo.

Como el provisor de Antioquia convocó concurso, el arzobispo reaccionó molesto. Así lo hizo saber a su hermano Manuel María en carta del 24 de marzo de 1852, a quien también le contó que tenía listo en la imprenta un contraedicto desconociendo la autoridad del padre Herrera, el cual fijaría el mismo día en que saliera la *Gaceta Oficial* convocando al

³²³ Al arzobispo bogotano lo siguieron en su protesta otros jefes colombianos. El 29 de junio se pronunció el obispo de Calidonia; el 2 de julio el obispo de Pamplona; el 8 de julio lo hizo el de Santa Marta; el 17 del mismo mes protestó el de Cartagena, luego, el 22 el de Popayán; y el 12 de agosto el obispo de Caradro. La principal característica de estas representaciones es que muestran su adhesión incondicional a lo expuesto por el arzobispo Mosquera contra las leyes que afectaban a la institución eclesiástica, especialmente el desafuero y el nombramiento de curas por los cabildos, con lo cual se quería mostrar la unidad de cuerpo de la jerarquía. Cfr. *Documentos... Tomo II* 457-475.

³²⁴ Esta solicitud la hacía el gobierno basándose en el Tratado 4º, Parte 1ª, Ley 1ª del 28 de julio de 1824, de la Recopilación Granadina, es decir, el Patronato Eclesiástico, esencialmente el artículo 26. Cfr. *Recopilación Granadina* (Bogotá: Imprenta de Zoilo Salazar, 1845) 243 y ss.

³²⁵ Carta a Pedro Antonio Torres, 7 de septiembre de 1851, en Arboleda, *Vida... Tomo II* 115; Sánchez Zuleta, *Vida... 177-178*.

³²⁶ Carta a Pedro Antonio Torres, 30 de octubre de 1851, en Arboleda, *Vida... Tomo II* 116; Sánchez Zuleta, *Vida... 178*.

³²⁷ Horgan, *El arzobispo...* 95-96;

concurso. Mosquera sabía que por ello sería enjuiciado y se le aplicaría la ley de 25 de abril de 1845 exigiendo que nombrase vicario, a lo que se negaría porque esa ley había sido protestada por el Papa desde septiembre de 1845. Por ello sería expulsado del país, atreviéndose a afirmar que eso ocurriría en Pascua³²⁸.

Lo informado por el arzobispo a su hermano se cumplió efectivamente. Así, el 1 de marzo el provisor de Antioquia publicó su edicto convocando a concurso³²⁹ a lo que el arzobispo respondió con otro edicto, dos días después, rechazando el primero y en el cual se conminaba con excomunión mayor *latae sententiae*³³⁰ a los eclesiásticos que obedecieran el edicto de José María Herrera³³¹. Según el arzobispo por ese motivo “seré juzgado y expulsado. Resignado me hallo a todo para no faltar a mis deberes, ni traicionar mi conciencia”³³². La razón que el arzobispo aducía en su edicto era que los cánones prohibían que un obispo ejerciera autoridad en una diócesis diferente a la suya y mucho menos en la del Metropolitano, cuya negligencia sólo podía ser suplida por el Papa³³³.

Es interesante mostrar cómo en diversas comunicaciones y representaciones el arzobispo hablaba de que las disposiciones y los proyectos legales del gobierno lo ponían en disyuntiva, respetar la disciplina de la Iglesia, específicamente de la institución eclesiástica, y las disposiciones que la regían, de origen divino, u obedecer las leyes civiles. De igual forma, en cartas tanto a obispos como a sus hermanos, el arzobispo informaba que sus actitudes le traerían dificultades con el gobierno incluyendo su enjuiciamiento y extrañamiento, pero que cualquier castigo lo aceptaría con tal de defender la autoridad, la

³²⁸ Carta a Manuel María Mosquera, 24 de marzo de 1852, en Arboleda, *Vida... Tomo II* 302; Sánchez Zuleta, *Vida...* 180-181.

³²⁹ Cfr. *Documentos... Tomo II* 497-503.

³³⁰ Según el canon 1314 del derecho canónico “las penas generalmente son *ferendae sententiae*, de modo que solo obliga al reo desde que le ha sido impuesta; pero es *latae sententiae*, de modo que ocurre *ipso facto* en ella quien comete el delito, cuando la ley o el precepto lo establece así expresamente”. Cfr. www.iuscanonicum.org/articulos/art035.html

³³¹ Cuervo y Cuervo, *Vida...* 498.

La excomunión se expresó de la siguiente manera: “Ningún eclesiástico secular o regular, de cualquier grado o condición, reconocerá, acatará ni obedecerá el edicto o providencia del Sr. Vicario capitular de Antioquia, bajo pena de excomunión mayor, *latae sententiae*”. Cfr. *Documentos... Tomo II* 511.

Con esa amenaza se quería dar a entender que ningún eclesiástico podía estar por encima de la autoridad del arzobispo, como lo pretendía, rompiendo con ello la disciplina de la institución eclesiástica, el vicario de Antioquia.

³³² Carta a Manuel María Mosquera, 24 de marzo de 1852, en Arboleda, *Vida... Tomo II* 302; Sánchez Zuleta, *Vida...* 181.

³³³ Sánchez Zuleta, *Vida...* 181-182.

disciplina y la libertad de la institución eclesiástica. En este sentido Mosquera comenzaba a mostrarse como mártir, como víctima, sabiendo que esa actitud le traería el respaldo de la población, e, incluso, como lo mencionó en algún momento, podría generarse una guerra civil. Así, el arzobispo, a lo largo de su conflicto con el gobierno comenzó a construir la imagen de víctima, a representarse como tal, de tal forma que pudiera ser percibido de esa manera por quienes lo apoyaban y que veían que la Iglesia en la Nueva Granada estaba en peligro.

Otro aspecto que analizamos aquí es que el arzobispo, comunicándole a su familia y a los jerarcas de la Iglesia en la Nueva Granada, toda la situación por la que estaba atravesando no sólo buscaba informarles sino crear una especie de “red de solidaridad” que funcionaría en el caso en que fuese juzgado por las autoridades civiles. De igual forma, suponemos, que todas las cartas y comunicaciones podían ser eventualmente publicadas para dar mayor información de la situación a la población en general. Así, podemos entender que el arzobispo publicara contraedictos desautorizando los que los jerarcas “rebeldes” emitían, mostrando con ello, también, que no permitiría ninguna división de la institución eclesiástica en la Nueva Granada.

Es claro que la elección de curas párrocos suscitó la confrontación entre el Estado y la institución eclesiástica. El primero buscó por medio de este mecanismo controlar a los párrocos convirtiéndolos en sujetos que competían por un cargo, en este caso un curato, como cualquier ciudadano con derecho a ello competiría en concurso por un empleo público. Esto, unido a la eliminación del derecho de estola, convertía a los clérigos en vulnerables ante el Estado quien controlaría su subsistencia. Además, si los cabildos municipales elegían a los párrocos éstos pasaban a ser vigilados por los vecinos, lo que rompería la disciplina interna de la institución eclesiástica pues los curas desviarían el centro al cual debían obediencia y lealtad. La pregunta sería, ¿a quién obedecer y ser leal, al jerarca de la Iglesia o a quien votó e influyó para la elección? Éste podía ser el dilema de los párrocos en una sociedad clientelizada, donde ellos formarían parte de la clientela de caudillos y gamonales.

La actitud de los provisos que pasaban por encima de la autoridad del arzobispo fue fuertemente criticada por sus compañeros de institución, quienes los pusieron a escoger entre el gobierno civil o la institución eclesiástica, so pena de ser excomulgados. Ante esta presión decidieron echar para atrás su posición de apoyo a la ley. Este aspecto será mucho más detallado en el apartado dedicado a la causa que se le siguió al arzobispo Mosquera para ser expulsado.

La retractación de los citados provisos estuvo también motivada por las presiones recibidas desde el centro del catolicismo, en momentos en los cuales las políticas desde Roma, para toda la iglesia católica, estaban encaminadas a reforzar no sólo el poder papal, sino también a mostrar la unidad y fortaleza de la institución eclesiástica³³⁴.

El provisor Herrera se retractó, el 5 de enero de 1853, de haber convocado a concurso, aduciendo que lo hizo cumpliendo la ley civil y que con ello no creía que estuviese ofendiendo los derechos de la Iglesia. Además, justificaba su error en su avanzada edad y en su “físico debilitado por las enfermedades”, por lo que, en última instancia, desconocía cualquier acto que hubiese cometido contra la disciplina y los “derechos sagrados de la Iglesia católica”³³⁵.

Una vez aceptado el error, y en el proceso de enmienda propia por la falta cometida, pasó a la etapa del arrepentimiento, aspecto fundamental para enfrentar la penitencia y ser aceptado en el redil como súbdito del pontífice. El error de Herrera se debía, según él mismo, por su naturaleza humana pero al arrepentirse quería volver a la disciplina de la institución eclesiástica, por lo que se postraba a “los pies de Vuestra Santidad, implorando

³³⁴ Por ejemplo, el provisor José María Herrera recibió una carta del Papa Pío IX donde le criticaba la actitud tomada por poner en práctica la ley del 27 de mayo de 1851 y por inmiscuirse en asuntos que competían a jerarcas superiores de la iglesia, poniendo sobre su autoridad la potestad civil.

Así se expresó el pontífice: “[...] no tuviste embarazo en convocar para concurso a las parroquias de la Arquidiócesis de Santafé de Bogotá, con violación de las disposiciones canónicas y grande ofensa de los buenos católicos. No te detuvo, por cierto, al expedir aquel edicto la consideración de que con él no sólo guardabas y sostenías una dada por un poder ilegítimo, y enteramente contraria a la potestad de la iglesia, sino que con infracción a los preceptos de los sagrados cánones, te sobreponías a tu Metropolitano el Venerable Hermano Manuel José Mosquera [...]”. Cfr. Restrepo, *La Iglesia... Tomo I* 490.

³³⁵ *Documentos... Tomo II* 519-520.

la paternal y apostólica bendición de Vos, Santísimo Padre”³³⁶. En la misma tónica, y también en comunicación a Pío IX, se expresó el provisor de Popayán, Manuel Bueno, confesándose por el pecado cometido, pidiendo perdón y esperando ser aceptado sin inconvenientes en el seno de la institución eclesiástica³³⁷.

Por su parte, el sacerdote antioqueño Lino Garro fue mucho más concreto y menos retórico. En comunicación a Pío IX se arrepintió por haber ejecutado en su obispado la ley de elección de curas párrocos por los cabildos. Garro afirmó que sólo en la Iglesia, como institución, reconocía el derecho para arreglar todo lo que concerniera a la disciplina de ella, y por ello mismo respetaba y acataba las decisiones del Sumo Pontífice³³⁸. Las retractaciones no pueden hacernos creer que la Iglesia católica colombiana, y en especial la institución eclesiástica, era monolítica. Parte de la oposición que sufrieron tanto los jesuitas como el arzobispo Mosquera provenía de clérigos, los cuales no actuaban como se nos quiere mostrar, presionados por el gobierno, sino por motivaciones propias que obedecían a aspectos tan disímiles como la disciplina interna de la institución como los celos y envidias.

Las críticas y el rechazo a la aplicación de la ley por parte del arzobispo Mosquera, hizo que el Senado de la República, dominado por los liberales gólgotas promovieran su expulsión del país. Luego de discusiones tensas y largas se aprobó la propuesta de expulsión el 25 de mayo de 1852, siendo también expulsados, varios días después, los obispos de Pamplona y de Cartagena.

Después de la expulsión del arzobispo se seguían enarbolando los argumentos contrarios al nombramiento de curas párrocos por los cabildos como lo hizo Rufino Cuervo. Para este político conservador la citada ley era contraria a “las máximas y disciplina general de la Iglesia”. Pero además de este problema debía tenerse en cuenta que los pueblos eran, según Cuervo, “juguete de dos o más tinterillos y alborotadores” quienes se encargarían de

³³⁶ *Documentos... Tomo II* 520-521; y, Restrepo, *La Iglesia... Tomo I* 491-492.

³³⁷ “[...] Como Vicario Capitular de la Diócesis de Popayán, puse en práctica varias veces la ley de 27 de mayo de 1851, sobre provisión de curatos, que ha sido resistida por el Episcopado granadino, que la juzgó contraria a la autoridad y disciplina de la Iglesia [...] He aquí, Beatísimo Padre, la confesión genuina y sincera de las faltas que he cometido. Las refiero con la sinceridad de un hijo que desea la reconciliación con su padre [...]”. Cfr. Restrepo, *La Iglesia... Tomo I* 492.

³³⁸ Restrepo, *La Iglesia... Tomo I* 493.

manipular la elección y por medio de “las intrigas, las simonías, los pactos vergonzosos” convertirían al sacerdocio en un negocio³³⁹. Así, el temor radicaba en que los párrocos perdieran su independencia y se convirtieran en cuotas burocráticas de los gamonales de cada uno de los pueblos. Así, Cuervo parecía tener razón en la medida que en una sociedad como la neogranadina podrían los curatos convertirse en cuotas políticas y burocráticas, de tal forma que los caudillos y gamonales regionales movilizarían sus clientelas para favorecer por medio de los votos a uno u otro candidato.

1.8 La guerra civil de 1851

“El clero que yo respeto y acepto es el clero que reconozco en el Evangelio, mas no el clero de sedición y de ruina social que quiere colocar al Estado dentro de la Iglesia y sobre el altar la hoguera y el puñal”.

Emeterio Ospina, Pbro., 6 de marzo de 1852.

A la par que algunas medidas y reformas afectaban a la institución eclesiástica y que otras de índole económico atacaban intereses de hacendados y esclavistas, los ánimos se fueron caldeando. Es así que en 1851 estalla la primera guerra civil en donde se involucraron los recientemente creados partidos políticos. Por ello le dedicamos un espacio en esta tesis.

El 21 de mayo de 1851 José Hilario López firmó el decreto de manumisión de los esclavos el cual entraría en vigor el 1 de enero de 1852. Esta medida, como era de suponer, fue rechazada por los esclavistas del suroccidente del país. Así, la reacción inmediata en la región caucana fue el levantamiento armado contra el gobierno de López³⁴⁰. Sin embargo, además de las razones económicas también advertimos que hubo otras que incitaron a la guerra, estando ellas relacionadas con el factor religioso como por ejemplo la reciente expulsión de los jesuitas de la Nueva Granada³⁴¹. No obstante esta mezcla de factores,

³³⁹ Rufino Cuervo, *Defensa...* 51.

³⁴⁰ Cfr. J. León Helguera, “Antecedentes sociales de la Revolución de 1851 en el sur de Colombia (1848-1849)”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, No.5.

³⁴¹ Juan Carlos Jurado Jurado, “Ganarse el cielo defendiendo la religión. Motivaciones en la guerra civil de 1851”, *Ganarse el cielo defendiendo la religión...*; Alonso Valencia Llano, “La guerra de 1851 en el Cauca”, *Las guerras civiles desde 1830 y su proyección en el siglo XX*. Memorias de la II Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado (Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 1998).

historiadores como Sergio Elías Ortiz insistieron en mostrar que ese conflicto tuvo únicamente características de enfrentamiento del poder civil contra la Iglesia neogranadina, desconociendo con ello otras causas y queriendo mostrar que la guerra era una maquinación del liberalismo en el poder contra los derrotados en las elecciones de 1849³⁴². Según el historiador Alonso Valencia Llano, esta guerra fue poco interesante desde el punto de vista militar siendo más bien una revuelta de señores tradicionales y de “algunos curas fanáticos” que no tuvieron suficiente fuerza para oponerse a las reformas emprendidas por la administración liberal³⁴³.

El conflicto se generó en el suroccidente neogranadino. En Popayán, una junta conservadora encargada de organizar la guerra envió a Sergio Arboleda³⁴⁴ al Ecuador para obtener recursos. Así, el 1 de mayo de 1851 un ejército caucano con el apoyo del gobierno ecuatoriano y al mando de Julio Arboleda se levantó en armas contra la administración neogranadina. La insurrección fue derrotada, pero a diferencia de lo que podría creerse se difundió y dispersó a otras regiones del país. Por ejemplo, en Cali los insurrectos fueron organizados por el sacerdote José María Rengifo.

La Junta de Popayán que unificaba el conflicto apoyó la insurrección en Antioquia para lo que destinó al general caleño Eusebio Barrera. La justificación para el levantamiento armado en esa región fue que el 1 de julio de 1851 comenzaba a regir el decreto que fraccionaba la provincia en tres jurisdicciones gobernadas desde las ciudades de Antioquia, Rionegro y Medellín. Esta medida tenía como objeto restringir el poder conservador en la región. Así, conservadores y clérigos, contrarios a las leyes que afectaban a la institución eclesiástica pasaron a apoyar la propuesta federalista de la insurrección la cual se uniformó

José María Samper expresó sus opiniones sobre la participación de los jesuitas en la promoción del conflicto: “Los jesuitas expulsados del sur de la República se habían asilado en el Ecuador, y se les acusaba de ser promotores de la insurrección que estaba a punto de estallar en Pasto”. Cfr. José María Samper, *Historia...* 269.

³⁴² Sergio Elías Ortiz, “La cuestión religiosa en las guerras civiles del 39 y 51”, *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica* vol.IX, No.32 (1974): 38-41.

³⁴³ Valencia Llano, “La guerra de 1851 en el Cauca” 39.

³⁴⁴ Sergio Arboleda Pombo, político, escritor y publicista caucano, de tendencia conservadora (Popayán, 11 de octubre de 1822 – 18 de junio de 1888). Hermano menor de Julio Arboleda, e igual que éste, se opuso vehementemente al gobierno de José Hilario López, empleando para ello el periódico payanés *El Clamor*. En la guerra civil de 1859 defendió en el Cauca al gobierno de Ospina Rodríguez. Cfr. www.lablaa.org/blaavirtual/biografias/arboserg.htm

bajo el lema “Dios y Federación”. Una vez el ejército comandado por Borrero se hizo cargo de la Federación encabezada por Antioquia suspendió leyes como el desafuero eclesiástico.

Según Jurado, “el fanatismo religioso estuvo presente como uno de los resortes para animar la participación social” en diversas regiones como el suroccidente pero también en Antioquia³⁴⁵. Parecía claro que el factor religioso tenía cierta importancia en el conflicto tanto así que se mostraba a los líderes insurrectos como hombres que sacrificaban todo por defender la religión. Un panfleto que circuló en el suroccidente mostraba a Julio Arboleda como un hombre “vestido pobremente, con un Santo Cristo en la mano y cargado de cruces por todas partes, [y que] se subía sobre las piedras a predicar a los indios y [a] pedirles con suspiros y sollozos la defensa de la religión que los malditos rojos estaban destruyendo”³⁴⁶. Para Valencia Llano éste no parecía ser el estilo de Arboleda, sin embargo consideramos que lo que los autores de aquel panfleto buscaban era construir la imagen de un líder que sufría por lo que los enemigos de la religión, en este caso los “malditos rojos”, le estaban haciendo a aquélla. Y qué mejor manera de convocar y reclutar hombres para la causa religiosa que imaginar a su líder, en ese retórico relato, vestido con muchos crucifijos, símbolos del sacrificio humano.

En Antioquia, invocándose el nombre de la religión se participaba en la guerra civil según relata un funcionario en informe dirigido al Secretario de Gobierno de Medellín:

[...] el veneno jesuítico penetró hasta la médula de los huesos de los curas párrocos, de la mayor parte del bello sexo, de una porción considerable de la juventud y de la masa entera del pueblo. No hay que engañarnos Señor Secretario, este pueblo pacífico, laborioso, enemigo de todo aparato militar, que en otros tiempos se ocultaba entero en los montes y prefería la muerte a la conscripción, ahora se ha lanzado en masa a afiliarse voluntario bajo el estandarte de la cruzada; y una derrota no es el argumento suficiente para que ese pueblo crea reconciliada la religión con el Gobierno y mucho menos para que prescinda del deber que juzga pesa sobre él con la fuerza de un anatema de vengar con sangre la religión ultrajada. La corrupción ha sido profunda y el remedio tiene que ser heroico y de lentas influencias [...] ³⁴⁷.

³⁴⁵ Jurado, “Ganarse el cielo...” 241.

³⁴⁶ Arboleda, *Historia... Tomo V* 284, cita 1.

³⁴⁷ Archivo General de la Nación, Fondo República, Ministerio del Interior y Relaciones Exteriores, T. II, ff. 15r-15v, citado por Jurado, “Ganarse...” 242.

Según las palabras del funcionario es importante detallar que la influencia nefasta de los jesuitas había calado en todo el pueblo y que, en momentos de conflicto como el que se vivía en ese momento, la gente iba voluntariamente a la guerra con tal de defender la religión. Si hemos de seguir estas palabras notamos que el factor religioso se fue asentando hasta llegar al punto de ser motivación para la confrontación armada. Ejemplo de lo anterior fue el caso de Braulio Pérez para quien sus ideales de la fe justificaban la muerte de los “rojos”. Esos mismos ideales excitaban a las gentes “a la matanza en nombre de Dios y la religión”³⁴⁸.

De acuerdo con Luis Javier Ortiz, en Antioquia los conservadores insurrectos condenaban las reformas emprendidas por el gobierno liberal y veían en ellas la influencia de las ideas socialistas en boga:

los ilusos han pretendido en su saña feroz destruir nuestra verdadera y santa religión aboliendo el culto por medio de leyes inicuas para abrir el paso al detestable socialismo y sustituir el evangelio que civilizó al mundo, con las infames doctrinas de Proudhom y Saint-Simon que lo conducirían a la barbarie. Es pues la religión de nuestros padres la que vamos a defender [...] ³⁴⁹.

Es interesante ver cómo se responsabilizaba al socialismo de lo que estaba pasando al país y de cómo aquél conduciría a la Nueva Granada a la barbarie. Pero más interesante es ver que esa barbarie sería combatida, en nombre de la religión, con la guerra si fuese necesario.

Para los críticos de la guerra y de la actitud de los insurrectos, el llamado de la Federación no sería pretexto para el levantamiento. En cambio la religión sí, la cual era considerada como “poderoso estimulante para comprometer a pueblos ignorantes”³⁵⁰. La imagen que los liberales, opuestos a la guerra, comenzaron a construir de los sacerdotes azuzadores del

³⁴⁸ AGN, Fondo República, Ministerio del Interior y Relaciones Exteriores, T. II, f.36v-37, citado por Jurado, “Ganarse...” 243.

³⁴⁹ *La estrella del Occidente*, [Medellín] Trimestre 16, No.253, 10 julio 1851, citado por Luis Javier Ortiz Mesa, *Aspectos políticos del federalismo en Antioquia. 1850-1880* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 1985) 20.

³⁵⁰ AGN, Fondo República, Ministerio del Interior y Relaciones Exteriores, T. II, ff. 37v-38r, citado por Jurado, “Ganarse...” 243.

conflicto fue la de hombres incendiarios, belicosos y conflictivos, que manipulaban la ignorancia del pueblo para llevarlo mansamente al campo de batalla³⁵¹.

Esa imagen no estaba alejada de la realidad en algunos casos. José Joaquín Isaza, párroco de Aguadas, actual Caldas, y que sería obispo de Antioquia en 1870, fue acusado de difundir propaganda revolucionaria en su curato y de abusar de su condición “invocando la religión para comprometer a sus feligreses”. Otro sacerdote, Tomás Henao, fue acusado de “bendecir las armas y municiones de los enemigos del gobierno”³⁵². Pero hay casos que resultarían dicientes de la participación del clero en las guerras civiles del siglo XIX. El primero de ellos fue Manuel Canuto Restrepo, residente en Abejorral, actual Antioquia, quien participó como combatiente en el conflicto con el grado militar de teniente segundo del ejército de Eusebio Borrero. Restrepo fue nombrado años después obispo de Pasto y jugó papel importante en la guerra civil de 1876-1877, donde con sus pastorales incitó la guerra religiosa contra las escuelas neutras en materia religiosa.

Otro caso fue el de José Ignacio Montoya quien como castigo por su participación en el conflicto fue desterrado a la Aldea de Soledad, actual municipio de Andes en Antioquia. Montoya, igual que Restrepo, ascendió en la carrera eclesiástica y fue nombrado obispo de Medellín en 1876, año también conflictivo por la guerra que se inició. Otros sacerdotes que de una u otra forma participaron en la guerra o estuvieron de acuerdo con el levantamiento conservador fueron Vicente Arbeláez y Valerio Jiménez, que también llegaron lejos en la institución eclesiástica. El primero fue arzobispo de Bogotá en la época de la guerra de 1876-1877 y el segundo fue el primer obispo de Medellín en 1868. Con estas referencias queremos mostrar cómo jóvenes clérigos participaron en el conflicto armado y cuando llegaron a la jerarquía de la institución eclesiástica, años después, siguieron azuzando y motivando guerras civiles si las creían necesarias para defender los intereses tanto de la institución como de la religión, tal como sucedió en la denominada “guerra de las escuelas”. Esto nos permite afirmar que los sacerdotes sobre los cuales se construía una

³⁵¹ Sobre el apoyo que dieron algunos clérigos a la guerra en Antioquia puede verse Ortiz, *Aspectos políticos...* 25 y ss.

³⁵² AGN, Fondo República, Ministerio del Interior y Relaciones Exteriores, T. II, f. 38 bis v, citado por Jurado, “Ganarse...” 245.

imagen de belicistas tenían esa misma imagen de ellos pero la justificaban pues su participación bélica se asemejaba a la de los cruzados que defendían la fe. Esa imagen de cruzados estaba involucrada en la representación que los clérigos tenían de una sociedad en guerra donde se enfrentaba el bien, que ellos defendían contra el mal, encarnado por los liberales.

En cuanto a la participación del arzobispo Mosquera en el conflicto encontramos imágenes superpuestas. Para sus críticos el jerarca tuvo mucho que ver en la guerra cuando con sus palabras preparó la revolución como respuesta a las medidas tomadas por la administración liberal contra la institución eclesiástica, entre ellas la expulsión de los jesuitas³⁵³. Por su parte, los defensores de Mosquera indicaban que no era posible la participación del clérigo en el conflicto porque en esa época estaba enfermo y de ello podían dar fe sus médicos³⁵⁴.

Quienes lo acusaban indicaban que si bien estaba enfermo su silencio propició los enfrentamientos, pues en lugar de hacer un llamado a la paz, ese silencio fue cómplice del accionar de quienes atacaron la autoridad legítima³⁵⁵. Esta acusación se debió a que el gobierno le solicitó al arzobispo la promulgación de una Pastoral para detener el conflicto pero el jerarca se negó aduciendo su enfermedad, relegando esa responsabilidad en el Provisor Antonio Herrán. La solicitud se hacía basándose en que el arzobispo era “un funcionario público” cuya voz influía en los sacerdotes. Esa voz sería, según el secretario de Gobierno José María Plata, “expresión de vuestro pensamiento, que no podéis rehusar si él está conforme con lo que indican los deberes de un buen patriota y digno eclesiástico”³⁵⁶. A la postre el provisor Herrán escribió la Pastoral³⁵⁷ pero el gobierno no la publicó porque

³⁵³ Cfr. *El arzobispo de Bogotá ante la nación* 25.

³⁵⁴ Cfr. Venancio Restrepo, *Impugnación del Doctor Venancio Restrepo al libelo infamatorio titulado “El arzobispo de Bogotá ante la nación”* (Bogotá: s.e., 1852); Rufino Cuervo, *Defensa...*

³⁵⁵ Fray Gervasio García, *Al pueblo granadino...* 4.

³⁵⁶ Restrepo, *Arquidiócesis... Tomo II* 231.

³⁵⁷ Antonio Herrán, *Pastoral del provisor y vicario general, con motivo de las turbaciones políticas (públicas) de 1851*, 29 de julio de 1851. En esa Pastoral Herrán alegaba por los embates que estaba sufriendo la Iglesia en la Nueva Granada: “El episcopado granadino se ha visto en el deber sagrado, deber de conciencia, deber de honor, de reclamar algunas disposiciones legislativas que ha creído contrarias a los derechos y a las máximas fundamentales de la Iglesia; pero estos reclamos no han podido ni pueden interpretarse como un llamamiento al desorden y al pecado”. p.243.

en ella se le acusaba, de manera implícita, de atentar con sus reformas contra la institución eclesiástica³⁵⁸.

Una vez finalizado el conflicto, en el que los conservadores salieron derrotados, comenzó el proceso de indulto. En carta del 6 de marzo de 1852 el sacerdote de tendencia liberal, Emeterio Ospino, solicitó al Poder Ejecutivo que todos los sacerdotes que participaron en la guerra fueran indultados aduciendo “la necesidad de la presencia de los eclesiásticos para el servicio espiritual, y el escándalo que pueda suscitarse en los fieles por la exclusión de la gracia a los sacerdotes”³⁵⁹. Para Ospino, los sacerdotes que debían recibir esta gracia por parte del gobierno serían aquellos dispuestos a dejar los ataques contra las reformas que se estaban implementando. Según lo anterior había dos tipos de clérigos, los virtuosos y los perversos. En la misma misiva, Ospino advertía:

No soy enemigo del clero Señor Secretario: al clero virtuoso lo respeto profundamente. Confieso a la faz del mundo que soy cristiano, y tengo orgullo de ser católico. Empero, el clero que yo respeto y acepto es el clero que reconozco en el Evangelio, mas no el clero de sedición y de ruina social que quiere colocar al Estado dentro de la Iglesia y sobre el altar la hoguera y el puñal. Gracias sean dadas para siempre a quien concibió la tenebrosa idea de introducir Jesuitas en la apacible Antioquia, para corromper al virtuoso clero [...] ³⁶⁰.

El indulto general fue concedido el 2 de octubre de 1852, pero se exceptuaban militares de alto rango, funcionarios públicos de altas posiciones del orden civil y clérigos que “hayan predicado abiertamente la rebelión, o que hayan enviado gente en auxilio de los facciosos, comprometiendo así a muchos padres de familia, y abusando de su sagrado ministerio para perder a los que era un deber de conciencia aconsejar paz y caridad” ³⁶¹. No obstante, los clérigos podían pedir indulto a cambio de renunciar o separarse de sus beneficios, perdiendo la condición de párrocos.

1.9 La expulsión del arzobispo Manuel José Mosquera

³⁵⁸ Restrepo, *Arquidiócesis... Tomo II* 231.

³⁵⁹ AGN, Fondo República, Ministerio del Interior y Relaciones Exteriores, T. II, ff. 85 y ss, citado por Jurado, “Ganarse...” 247.

³⁶⁰ AGN, Fondo República, Ministerio del Interior y Relaciones Exteriores, T. II, f. 86 v, citado por Jurado, “Ganarse...” 247.

³⁶¹ *La Estrella de Occidente* [Medellín] Trimestre 24, No.258, 5 octubre 1851, citado por Ortiz, *Aspectos políticos...* p.36.

“*Sea extrañado el Prelado*”.

Decisión del Senado de la Nueva Granada, 1851.

El 27 de abril de 1834 Manuel José Mosquera fue elegido por el Congreso como arzobispo de Bogotá, más de dos años después de que el primer obispo republicano, Fernando Caicedo y Flórez, muriera. Desde ese momento el jerarca caucano, miembro de una de las más prestantes familias de la región, hermano del que sería cuatro veces presidente del país, Tomás Cipriano de Mosquera, comenzó una labor que lo llevaría a vivir momentos importantes para la Iglesia católica en Colombia, como lo fueron, entre otros, el retorno de la Compañía de Jesús. Pero de igual manera, con el ascenso de los liberales al poder y la administración de José Hilario López, comenzaron a promulgarse leyes que afectaban a la institución eclesiástica, las cuales fueron resistidas, criticadas y protestadas por el arzobispo, lo que le trajo la confrontación con el gobierno y con los liberales reformistas, valiéndole ello la expulsión del país. Es importante advertir que desde su elección el arzobispo fue resistido por parte de la elite política así como del clero neogranadino. Se advertía que el joven sacerdote había sido elegido arzobispo de Bogotá por las presiones que sobre el Congreso ejerció su hermano, Tomás Cipriano de Mosquera, y que incluso se había desconocido la existencia de otros jefes con mayor experiencia como el obispo de Santa Marta, monseñor Estévez o el candidato del presidente Francisco de Paula Santander, el párroco de la catedral de Bogotá, Juan de la Cruz Gómez Plata³⁶².

El arzobispo fue resistido por el clero neogranadino porque representaba una visión verticalista y extranjerizante de la institución eclesiástica. Así, se le veía como aliado de clérigos foráneos como los jesuitas. Para el sacerdote José María Aiguillón, el arzobispo tenía en mal concepto a las tres cuartas partes del clero neogranadino, al que consideraba como “ignorante, imbecil y lleno de vicios”. Pero eso no era todo, pues el arzobispo había enarbolado, según Aiguillón, “la bandera del terror, la bandera de Torquemada”, lo que según el mismo sacerdote dividió al clero nacional en opresores y oprimidos. Los primeros lo alababan y llamaban “Santo Prelado”, porque reconocían en él “el árbol por su corteza y

³⁶² Juan Manuel Pacheco, S.J., “Monseñor Manuel José Mosquera”, *Revista Javeriana*, Bogotá vol.XXV, No.122 (marzo, 1946): 90-93; Eduardo Trujillo, Pbro., “El egregio arzobispo Manuel José Mosquera. Primer centenario de su muerte”, *Cathedra. Revista Trimestral de Cultura Eclesiástica* Vol.VII, No.1 (1953): 435-439.

no por lo venenosos de su jugo y de su fruto”. De esta forma, para Aiguillon los males del país no estaban en ideas foráneas sino en la falta de moralidad del arzobispo, clara representación de la manera como los habitantes del país eran arrastrados por las intrigas y la tiranía de su conductor espiritual³⁶³. Lo anterior nos muestra que un sector del clero no respondía ni obedecía a los requerimientos del arzobispo, lo que podría interpretarse si no como un cisma dentro de la institución eclesiástica sí como una confrontación entre sectores antagónicos.

Entre mayo y junio de 1851 el Congreso de la Nueva Granada aprobó varias leyes que afectaban a la Iglesia católica como institución entre las cuales encontramos, como hemos visto atrás, el desafuero eclesiástico; el nombramiento y presentación de los curas por los cabildos parroquiales; la redención por la mitad de su valor los capitales a censo; entre otras³⁶⁴. Todas ellas eran consideradas por el prelado como contrarias a la disciplina de la institución eclesiástica y por ello las protestó con bastante vigor. Desde comienzos de 1851 el arzobispo Mosquera mostraba los graves peligros que vivía la Iglesia católica colombiana. Así lo hizo saber en carta al obispo de Cartagena, Pedro Antonio Torres, del 8 de febrero de 1851: “Mucho se habla de los proyectos sobre materias eclesiásticas por el Congreso, y ya no dudo que, si no todos y en los términos que se anuncian, los tendremos siempre graves, hostiles y que *será necesario resistir*”³⁶⁵. En ese momento el arzobispo creía que estaban por aprobarse los siguientes proyectos: primero, institución y consagración de obispos sin autorización y participación del Papa; segundo, elecciones populares de obispos y curas; tercero, el matrimonio de los clérigos, el matrimonio civil y el divorcio del matrimonio católico; y, cuarto, la amortización entera de los bienes de establecimientos religiosos.

Algunos de estos proyectos fueron planteados y discutidos pero otros nunca existieron y obedecían más al temor del prelado de que la institución eclesiástica fuese golpeada por la administración liberal. Consideramos que el arzobispo buscaba contagiar con sus miedos

³⁶³ José María Aiguillon, *El triunfo de la tiranía archiepiscopal. Manifiesto que da a sus compatriotas el presbítero Dr. José María Aiguillon* (Bogotá, s.e., 1850) 1-26.

³⁶⁴ Ver *Documentos... Tomo II* 405-411.

³⁶⁵ Carta a Pedro Antonio Torres, 8 de febrero de 1851, en José María Arboleda, *Vida... Tomo II* 103; Gonzalo Sánchez Zuleta, *Vida... 154*.

tanto a la institución eclesiástica como a la sociedad neogranadina de tal forma que pudiese plantear y justificar una fuerte reacción contra los reformadores. Esto justificaría las palabras del arzobispo según las cuales “*con la mitad* [de los proyectos contra la institución eclesiástica] *sobra[ba] para incendiar el mundo*”³⁶⁶. ¿Y qué significaba incendiar el mundo? Comenzando 1851 el arzobispo Mosquera empleó un tono beligerante contra las leyes que se estudiaban en el legislativo. Ese tono, no obstante, se atenuó con el paso del tiempo como lo observamos en la guerra civil de 1851.

En carta al Secretario de gobierno el 19 de marzo de 1851, Mosquera mostraba su angustia porque los proyectos de ley fueran sancionados pues ello lo obligaría a entrar en conflicto entre su deber sagrado y la ley, teniendo que seguir el ejemplo de los Apóstoles, es decir, primaría en su decisión el deber sagrado, siendo, según el jerarca, de “todo punto de vista imposible, obrar de otra manera”³⁶⁷. El 18 de junio de 1851 el arzobispo Mosquera dirigió una nueva exposición al gobierno protestando contra las leyes de 14 y 27 de mayo y 1 de junio de 1851. En esa comunicación el arzobispo comenzó advirtiendo que la Silla Apostólica, es decir el pontificado, había recibido de Dios la unidad de la doctrina de la verdad y que no encontraba cómo presentarse ante ella sin evadir la responsabilidad de lo que estaba pasando en la Nueva Granada. Si bien, respetaba las relaciones entre la potestad civil y la institución eclesiástica, si los derechos sagrados de ésta estaban en peligro no podía callar ante tal situación y seguiría el ejemplo que otros obispos habían dado al hacer respetar a la institución canónica. Al final, y dada la situación existente en el país, el arzobispo no veía otra opción que protestar por las leyes adoptadas informando de toda la situación al Papa cuya decisión sería la regla “infalible” que debería seguir tanto el arzobispo Mosquera como la institución eclesiástica en la Nueva Granada³⁶⁸. Esta notificación de que informaría al Papa de todo lo que pasaba en el país, y que la decisión de aquél sería la regla de conducta a seguir, motivó que los opositores al arzobispo lo vieran como un personaje que anteponía la autoridad extranjera, en este caso la del pontífice, sobre la autoridad civil de la Nueva Granada.

³⁶⁶ Arboleda, *Vida... Tomo II* 103; Sánchez Zuleta, *Vida...* 154. *Cursivas mías.*

³⁶⁷ Ver *Documentos... Tomo II* 401-402; y, Gonzalo Sánchez Zuleta, *Vida...* 164.

³⁶⁸ *Documentos... Tomo II* 435-439; y Sánchez Zuleta, *Vida...* 168.

El 20 de junio de 1851 el arzobispo Mosquera escribió al obispo de Cartagena comentándole que había protestado ante el gobierno y que esa protesta iba anexada a la carta. “Ya no es posible que guardemos silencio y dejemos que se desnaturalice la Iglesia en la Nueva Granada sólo porque así lo quieren gentes sin fe”, le decía el arzobispo al obispo, agregando que estaba dispuesto a sufrir por sus acciones, pero las medidas tomadas eran necesarias para tener tranquila su conciencia. “He dado cuenta al Papa de todo esto acompañando copias – continuaba el jerarca -, y desde luego no se quedará callado Su Santidad, sino que de su parte reclamará y protestará”³⁶⁹.

Ante la protesta del arzobispo el gobierno le respondió con carta del Secretario de gobierno, José María Plata, en la cual le decía que, en efecto, la administración no podía impedirle a nadie protestar contra leyes que hirieran sus principios o doctrinas privadas, siempre que la protesta no envolviese ningún delito. Lo que no podía permitir era la trasgresión de la ley, es decir, que quienes protestaran contra las leyes debían, no obstante, cumplirlas³⁷⁰.

El 30 de junio de 1851 el arzobispo volvió a escribir una representación al gobierno. En ella partía del principio de que no estaba sobreponiéndose a las leyes del país sino que la discusión iba por otro lado que era el de reconocer el derecho de la Iglesia, específicamente de la institución eclesiástica, sobre la disciplina y del ejercicio de su poder, derecho que todos los países católicos reconocían en el Papa. Este derecho, según el arzobispo, se contemplaba incluso en países que no eran mayoritariamente católicos como Prusia, Holanda y Rusia. En esencia, el problema parecía reducirse, aunque de manera profunda, a la carencia de un tratado con la Santa Sede y a la forma como se abusaba del Patronato que la república había heredado del dominio español, tal como se advertía en la *Recopilación Granadina*. Para solucionar esta situación el arzobispo pedía la elaboración de un concordato con la Santa Sede³⁷¹.

³⁶⁹ Carta a Pedro Antonio Torres, 20 de junio de 1851, en Arboleda, *Vida... Tomo II* 113; Sánchez Zuleta, *Vida...* 168-169.

³⁷⁰ *Documentos... Tomo II* 440-446.

³⁷¹ *Documentos... Tomo II* 446-451.

A la par que el arzobispo de Bogotá presentaba protestas por las leyes que afectaban a la institución eclesiástica, en el Congreso se discutía tanto la necesidad de separar las dos potestades, así como la de enjuiciar al arzobispo, ya sea por las protestas como por el edicto que publicó prohibiendo a los eclesiásticos la obediencia a las leyes. En el primer semestre de 1852 el gobierno presentó en la Cámara de Representantes una acusación contra el arzobispo por considerar que desacataba continuamente las leyes recientemente aprobadas, para lo que el Secretario de gobierno recopiló todas las protestas hechas por el arzobispo y el episcopado colombiano contra las citadas leyes. El 12 de mayo de 1852 la Cámara admitió la acusación en votación de 22 contra 15 y se dispuso a nombrar una comisión para que estudiara el caso, la cual quedó conformada por Justo Arosemena, Carlos Martín e Ignacio Franco Pinzón. La comisión examinó la conducta del arzobispo de Bogotá con respecto a las leyes del país. Basándose en algunas disposiciones de la Recopilación Granadina, que podían ser aplicables a hechos ejecutados por el arzobispo de Bogotá, quien en concepto de la comisión había delinquido contra las leyes que debiera cumplir y prometiera observar³⁷². De tal forma que la imagen que se comenzó a construir sobre el arzobispo fue la de un delincuente que había quebrantado las leyes del país y por tal motivo la acusación que se le hiciera debía estar lo más justificada posible, indicando detalladamente las leyes que había violado³⁷³.

Teniendo en cuenta lo anterior vemos cómo la comisión advirtió, para iniciar el proceso, que no aplicaría los cánones de la Iglesia católica porque la misión era resolver si el arzobispo había violado las leyes del país, punto clave en la confrontación con el arzobispo. Se afirmaba que al oponerse a las leyes de 1851 el arzobispo estaba en contravía de la autoridad civil y por lo tanto ella era la que se aprestaba a enjuiciarlo.

En primera instancia, en el artículo 269 de la Ley 1ª, o Código Penal de 1837, se castigaba al “funcionario o empleado público que excitare o provocare directamente a desobedecer al Gobierno, o a resistir o impedir la ejecución de alguna ley o providencia de la autoridad

³⁷² “Acusación de la Cámara de Representantes al Señor Arzobispo de Bogotá”, *El Catolicismo* [Bogotá] No.53, 1 de junio de 1852: 440-450.

³⁷³ Se indicaba que el arzobispo había violado varios artículos de la Ley 1ª, Parte 4ª, Tratado 2º de la *Recopilación Granadina*, que era el mismo Código Penal o Ley 1 de 27 de junio de 1837. Cfr. “Código Penal de 1837”, *Recopilación Granadina* 190 y ss.

pública”. En este orden de ideas y para aplicar esta ley, se argumentaba que el arzobispo había protestado el 18 de junio de 1851 contra las leyes de 14 y 17 de mayo y 1 de junio de 1851, por considerarlas contrarias a la autoridad y disciplina de la Iglesia. La protesta del arzobispo fue comunicada al obispo de Cartagena y probablemente a todos los obispos del país. Protestar contra las leyes y comunicar esa protesta a un funcionario inferior en la escala jerárquica era, en concepto de la comisión, “excitar y provocar directamente al inferior a desobedecer las leyes protestadas”. Esa excitación provocó también, supuestamente, la desobediencia de las leyes en la arquidiócesis³⁷⁴.

Para reforzar la idea de que el arzobispo excitaba la desobediencia a las leyes del país, la comisión daba un ejemplo concreto. Como ya vimos, el provisor de la diócesis de Antioquia expidió el 1 de marzo de 1852 su edicto convocando a concurso para provisión de curatos de la arquidiócesis supliendo con ello la negligencia del arzobispo quien no cumplió con ese deber a pesar de las invitaciones que el gobierno le hizo. El arzobispo incitó a los eclesiásticos a desobedecer el edicto por medio de su propio edicto de 29 de marzo de 1852 ordenando que no lo reconocieran, obedecieran ni acataran, haciéndose por ello reo de violación del artículo 540 del Código Penal, que castigaba al funcionario público que resistiera, impidiera o frustrare directamente la ejecución de alguna ley, decreto, reglamento u orden superior³⁷⁵.

En el artículo 272 de la citada ley 1ª o Código Penal de 1837 también se imponía pena “al eclesiástico secular o regular que en edicto, carta pastoral u otro escrito oficial presentare como contrarias a la religión y a los principios de la moral evangélica las operaciones o providencias legales de cualquiera autoridad pública, o al que denigrare con alguna de estas calificaciones al Congreso de la República o a alguna de sus Cámaras”³⁷⁶. Esto se podía aplicar a la oposición del arzobispo a las leyes pues con su edicto buscaba contrarrestar las disposiciones gubernamentales dando a entender que el espacio de la institución eclesiástica no podía ser mediado por leyes civiles.

³⁷⁴ Cfr. “Código Penal de 1837” 190; y, “Acusación de la Cámara de Representantes al Señor Arzobispo de Bogotá”, *El Catolicismo* [Bogotá] No.53, 1 de junio de 1852: 440.

³⁷⁵ Cfr. “Código Penal de 1837” 207; y, “Acusación...” 441.

³⁷⁶ Cfr. “Código Penal de 1837” 190; y, “Acusación...” 440.

En los artículos 273 y 274 de la citada Ley 1ª o Código Penal castigaba “al funcionario público, o eclesiástico secular o regular, que en edicto u otro escrito oficial negare a la potestad civil las facultades que en materias eclesiásticas le hayan declarado la Constitución y las leyes”³⁷⁷. Esto se aplicaba al final de la protesta del arzobispo donde declaraba que era la Silla Apostólica quien poseía la regla infalible en los negocios a los que se referían las leyes contra las que protestaba, desconociendo la facultad que tenía la legislatura del país para expedirlas.

Así, la comisión al detallar las supuestas violaciones a la ley propuso lo siguiente: 1. Que la Cámara de Representantes acusara ante el Senado al arzobispo de Bogotá por violación de los artículos citados; 2. Elegir el representante que debía introducir y sostener ante el Senado la acusación decretada “sobre procedimientos en los negocios criminales”; 3. Pasar una copia de este informe y de los documentos que en él se citan al fiscal de la nación. La comisión presentó su informe el 4 de mayo de 1852³⁷⁸.

Pero la decisión de recomendar el juicio del arzobispo por el Senado no pasó indemne por la Cámara. Varios representantes se opusieron a esa medida. Quien tomó la defensa del arzobispo, señor Antonio Olano, adujo que con la acusación a aquél se destruía el libre ejercicio de la religión católica. Afirmaba, igualmente, que no entendía por qué era delito protestar leyes que afectaban la autoridad y la disciplina de la Iglesia pues ese era un derecho constitucional. Además, no entendía cómo una protesta, la del arzobispo, podía influir en las de otros jefes de la institución eclesiástica, cuando aquéllas se presentaron con anterioridad, como fueron las de los obispos de Pamplona y Popayán el 11 de junio, la del de Santa Marta y el vicario de Antioquia el 21 de junio y la del de Pasto el 28 de junio. Según Olano, en su protesta del 18 de junio, el arzobispo no incitó la desobediencia a las leyes. Olano también veía que, entre otras, la Suprema Corte de Justicia se había opuesto a las mismas leyes a las que se opuso el arzobispo y que el fiscal de la Nación, en nota del 8 de marzo de 1852, había indicado que el gobierno no podía impedir a un prelado eclesiástico ni a ningún particular protestar contra una ley que hiriera sus principios y

³⁷⁷ Cfr. “Código Penal de 1837” 190; y, “Acusación...” 440.

³⁷⁸ “Acusación...” 441.

opiniones privadas³⁷⁹. Lo que Olano no advertía es que si bien el gobierno no impedía la protesta de las leyes sí había sido claro en que ellas debían ser obedecidas.

En su defensa del arzobispo, Olano afirmaba que existía clara contradicción de los principios liberales. Para reforzar su afirmación acudió a un hecho pasado, algo muy común en las justificaciones: en 1844, época que era considerada por los liberales como de tiranía, el arzobispo de Bogotá se negó a nombrar un vicario que remplazara al obispo de Panamá que había sido suspendido por la Corte Suprema de Justicia. El 18 de febrero del mismo año el arzobispo contestó que no podía hacerlo: *Oportet deo obdire magis quam hominibus. Non possumus*, que significaba que obedecería primero a Dios que a los hombres, no pudiendo cumplir las disposiciones del gobierno, pero no por eso fue juzgado como criminal en una época supuestamente tirana. Pero en 1852, en una era calificada por los liberales como de libre expresión del pensamiento, se le quería juzgar por el Senado como a un delincuente³⁸⁰. Así, según la interpretación de Olano, lo que observamos son razones políticas disfrazadas por mecanismos legales para expulsar al arzobispo, siendo característica de muchos liberales no ser consecuentes en su discurso y en su accionar, pues enjuiciando al arzobispo no sólo se le molestaba a él sino también a la institución eclesiástica, incluyendo su centro en Roma, con lo cual se daba a entender que el Estado no cedería ante esa institución en asuntos que consideraba de su incumbencia.

El 18 de mayo de 1852 se presentó ante el Senado el representante Carlos Martín comisionado por la Cámara de Representantes para acusar al arzobispo Mosquera. Una vez conocido ese informe el Senado procedió a nombrar la comisión que se encargaría de estudiar la acusación: José Joaquín Gori, Eugenio Castilla y Nicomedes Flórez. La comisión presentó su informe el 21 de mayo y el presidente del Senado dispuso para el lunes 24 de mayo su estudio en plenaria, citando a la Cámara de Representantes y al fiscal Carlos Martín. El informe terminaba afirmando que había “lugar al seguimiento de causa

³⁷⁹ “Acusación...” 441-446; y, “Discusión en la Cámara de Representantes. Se resuelve acusar al Arzobispo ante el Senado”, *Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José Mosquera arzobispo de Bogotá y escritos sobre el mismo* (Bogotá: Sucre, 1954) 494-495.

³⁸⁰ “Acusación...” 441-446; “Discusión en la Cámara de Representantes...”, 498.

contra el señor Arzobispo de Bogotá, doctor Manuel José Mosquera”, por todas los cargos que le hacía la Cámara de Representantes³⁸¹.

El 24 de mayo de 1852 comenzó el juicio en el Senado. Había temor en la zona tanto que se tomaron algunas medidas de seguridad por parte de las autoridades: “la tropa estaba sobre las armas, en los cuarteles; y los agentes de policía con sus carabinas debajo de las ruanas rodeaban a los espectadores, observando todos sus movimientos”. En esa sesión el representante Carlos Martín leyó la acusación. Martín se presentó hablando en “nombre de la patria”, y buscando en el Senado al juez y no al legislador, por lo que le exigía a éste no sabiduría, sino “simplemente vuestra justicia”. Se presentó, igualmente, con el “penoso deber” de decir que las leyes del país habían sido resistidas y violadas por un granadino, “que más que otro alguno debiera obedecerlas y acatarlas”. Según Martín, el arzobispo había delinquido y también había incitado “abusando del alto puesto que la nación le diera” para que otros granadinos, refiriéndose en primera instancia a los otros jefes, también quebrantaran las leyes³⁸².

Partiendo de la base de que el arzobispo había violado la ley y por lo tanto era un delincuente, el representante Martín comenzó a exponer ante el Senado las razones por las cuales debía ser encontrado culpable el prelado. El centro de la acusación era que el arzobispo había invitado a desobedecer tanto las leyes como a las autoridades públicas³⁸³. Según Martín, el arzobispo “creyó seguramente, que le era lícito levantar su voz para oponerse contra algunas de las disposiciones de aquellas leyes [las que cuestionaban a la institución eclesiástica]”, protestando ante el Poder Ejecutivo el 18 de junio de 1851, afirmando que no podía acatarlas por juzgarlas contrarias a la autoridad y disciplina de la institución eclesiástica. Además, y aquí entraba a jugar otro punto, y es que anunció que daría cuenta de su protesta al Papa, cuya decisión, la del pontífice, sería la “única regla

³⁸¹ “Acusación...”, 450; “Sesión del Senado, en el día 24 de mayo de 1852. Declárase haber lugar al seguimiento de causa contra el arzobispo”, *Antología del Ilustrísimo...* 538.

³⁸² “Causa ante el Senado contra el Señor Arzobispo de Bogotá”, *El Catolicismo* [Bogotá] No.53, 1 de junio de 1852: 451; *Gaceta Oficial* [Bogotá] No.1369; y, Carlos Martín, “Acusación introducida en el Senado por el fiscal nombrado por la Cámara de Representantes”, *Antología del Ilustrísimo...* 529.

³⁸³ “Causa ante el Senado...”, *El Catolicismo* [Bogotá] No.53, 1 de junio de 1852: 451; *Gaceta Oficial* [Bogotá] No. 1369; y, Carlos Martín, “Acusación introducida...” 530.

infalible en los negocios a que se refiere la protesta”³⁸⁴. Este punto, como se vio atrás, fue fuertemente promovido por los que acusaban al prelado, quienes lo veían más como un potencial traidor a la patria que obedecía a gobernantes de potencias extranjeras y no a las leyes y gobernantes del país.

El representante Martín continuó exponiendo, en términos generales, las violaciones a la ley que había cometido el arzobispo. Así, pasó a referirse a la forma como el jerarca había violado la disposición, tal como se presentó atrás, que prohibía a cualquier eclesiástico mostrar como contraria a la religión, por cualquier mecanismo escrito, las providencias legales o que denigrara de las autoridades públicas. La explicación de Martín buscaba mostrar al arzobispo como violador de la ley y que merecía castigo como un criminal. Ese supuesto desacato a la ley se reforzaba cuando el representante mostraba a otros prelados como cumplidores del deber, tal como hemos visto atrás.

Martín no citó los cánones de la Iglesia pues el arzobispo había violado claramente las leyes del país con lo que daba por sentado que al prelado se le juzgaba por ello. La Cámara de Representantes viendo la necesidad de separar las potestades no creía conveniente que continuasen las leyes resistidas y violadas por el arzobispo, pero sí creía firmemente que mientras ellas existieran era necesario hacerlas obedecer, escarmentando “ejemplarmente su violación, llevando el castigo hasta donde se halla el delincuente”³⁸⁵.

A partir de ese momento comenzaron las discusiones en la corporación. Igual que en la Cámara, en el Senado también aparecieron voces discordantes con la medida. El senador Pablo Calderón manifestó que votaría negativamente porque las protestas que hizo el arzobispo no habían motivado el rechazo de los poderes ejecutivo y judicial y ellos no las habían calificado como delito. También anotó que el arzobispo había protestado no como funcionario público sino como jefe de la Iglesia en la Nueva Granada y como encargado de conservar su disciplina. Calderón advirtió que si se acusaba al arzobispo debía hacerse lo

³⁸⁴ “Causa ante el Senado...”, 451; *Gaceta Oficial* [Bogotá] No.1369; y, Carlos Martín, “Acusación introducida...” 530.

³⁸⁵ “Causa ante el Senado...” 451; *Gaceta Oficial* [Bogotá] No.1369; y, Carlos Martín, “Acusación introducida...” 535.

mismo con los obispos y sus capítulos pues ellos manifestaron adherirse a las protestas del arzobispo. Además, el senador anotó que el edicto del arzobispo por haberse publicado por imprenta estaba exento de pena alguna³⁸⁶.

El senador Severo García también manifestó su oposición a la acusación por los siguientes motivos: Primero, por incompetencia del Senado para conocer la acusación por ser la causa de aquélla un asunto puramente espiritual; segundo, si el provisor había sido negligente para proveer los curatos y si el sufragáneo se abrogaba la facultad de concederlos no podía el Senado ser competente para esta declaratoria; tercero, el Senado tampoco podía afirmar si existió o no negligencia del arzobispo; cuarto, las funciones de convocar a concurso y conferir la jurisdicción a los párrocos era “pura y meramente espiritual”³⁸⁷. Al final la discusión se centraba en pedir castigo para un criminal y no la absolución de un inocente³⁸⁸, siendo éstas las dos imágenes que se construyeron durante el juicio al jerarca.

Con la causa contra el arzobispo se podría demostrar que los liberales en el poder no sentían temor de la jerarquía eclesiástica, llegando a perderle el respeto si aquélla no se acomodaba a los intereses de esos liberales. Hecha la votación, 19 senadores votaron porque se expulsara al arzobispo, tres se opusieron.

Una vez conocida la decisión de expulsar al arzobispo circularon varias representaciones en las cuales se manifestaba el rechazo por tal medida. La del clero bogotano, escrita el 3 de junio de 1852, mostraba que al salir del país el arzobispo dejaría en sus pastores la representación de “gratos recuerdos”, llevándose con él, a su vez, la “obediencia inviolable”³⁸⁹. Igual adhesión manifestaron, a través de sus superiores, las comunidades religiosas femeninas de la capital. Para ellas la expulsión del prelado producía gran dolor que se manifestaba en lágrimas (de manera similar a como las mujeres bogotanas se manifestaron por la expulsión de los jesuitas), las cuales sólo podían ser aplacadas por las oraciones que el arzobispo elevase ante Dios. Para las religiosas, el arzobispo era como “el

³⁸⁶ “Sesión del Senado...” 540-541.

³⁸⁷ “Causa ante el Senado...” 451; “Sesión del Senado...” 544.

³⁸⁸ “Causa ante el Senado...” 451; “Sesión del Senado...” 546.

³⁸⁹ *Documentos... Tomo II* 696.

pastor que guiaba su rebaño” pero con su salida aquél quedaría “a merced de los lobos que se ensañan para devorarlo”.

Al igual que con la expulsión de los jesuitas las damas bogotanas no se quedaron atrás y dirigieron al arzobispo una representación manifestando su dolor por tal situación. E igual que con los jesuitas lamentaban su expulsión pues el arzobispo había sido factor importante en la educación de padres e hijos al establecer un colegio donde se enseñaban, entre otras, “las virtudes cristianas”³⁹⁰. Sin embargo, en ninguna de las representaciones encontramos disertaciones o discusiones políticas sobre los motivos de la expulsión, contenían, más bien, muestras de dolor y desconsuelo los cuales se manifestaban en palabras sencillas e, incluso, en algunas poesías. Las discusiones políticas quedaban, entonces, para ser realizadas por los polemistas y publicistas.

Una vez conocida la decisión del Senado el arzobispo informó que la acataría: “Conforme con los decretos de la Providencia me alejaré de mi patria y de mi grey e iré a buscar hospitalidad en extraña tierra”³⁹¹. Sin embargo, no podía salir inmediatamente por estar enfermo. Saldría por la vía de Honda y Cartagena. Sin embargo, la enfermedad del arzobispo hizo que se efectuaran varios cambios. El prelado salió hacia Villeta donde permaneció dos meses en casa de la señora Juana Sánchez de Moure. Allí tomó las últimas decisiones sobre su arquidiócesis como se lo hizo saber al obispo de Cartagena, Pedro Antonio Torres. Así, designó seis vicarios para que se sucedieran en el gobierno de la arquidiócesis con facultades restringidas lo que significaba que no podían dar instrucción canónica para beneficios, y no podían convocar, celebrar y proveer concursos, entre otros aspectos³⁹².

El 10 de septiembre de 1852 salió el arzobispo en un buque rumbo a Nueva York, enterándose allí del consistorio del 27 de septiembre de 1852 que se dedicó al estudio de los

³⁹⁰ *Documentos... Tomo II* 707-708.

³⁹¹ Manuel José Mosquera, “Contestación del arzobispo a la comunicación anterior del gobernador de Bogotá”, *Antología del Ilustrísimo...* 556; *El Catolicismo* [Bogotá] No.52. 1 de junio de 1852.

³⁹² Carta a Pedro Antonio Torres, 14 de agosto de 1852, en Arboleda, Vida... Tomo II 130; Sánchez Zuleta, Vida... 196.

problemas de la Nueva Granada y en donde el Papa lo defendió³⁹³. Pío IX hizo en ese consistorio un elogio del arzobispo Mosquera por haber protestado “con sabiduría y fortaleza contra las leyes impías”, resistiendo a “la depravación del siglo y a los planes de los hombres impíos” para defender la causa de Dios y de la Iglesia³⁹⁴.

Rumbo a Roma pasó por París y de allí a Marsella donde murió el 10 de diciembre de 1853. El obispo de esa ciudad, monseñor Mazenod, dirigió una carta al Papa en donde indicaba que mostraría a todos sus diocesanos “el valor de un Obispo que sufrió por la fe una persecución que lo ha hecho morir de angustia y de dolor”³⁹⁵. También fueron acusados ante la Corte Suprema el obispo de Santa Marta, quien murió antes de terminar el juicio. Se acusó al obispo de Cartagena, de quien José Joaquín Gori dijo “parece que el señor doctor Torres pretende ser mártir, y no será sino un delincuente, a quien como tal pintará la historia”. Se enjuició al obispo de Pamplona de 85 años de edad, quien fue sacado de su residencia no sin antes pagar una multa de 40 pesos. Los jefes expulsados recibieron el apoyo y la solidaridad de muchas personas tanto en el país como en el exterior. Por ejemplo, el obispo Torres fue recibido por el arzobispo de Lima y el gobierno peruano le asignó una pensión mensual de 200 pesos³⁹⁶.

1.9.1 Crítica y oposición a la expulsión del arzobispo

“Los vasos sagrados en manos profanas...”.

El Catolicismo, No.55, 1852.

Una vez conocida la expulsión del arzobispo aparecieron textos que buscaban interpretar ese evento, coincidiendo la mayoría de ellos que se trataba de un ataque contra la religión católica. Es interesante observar cómo a partir de un acontecimiento puntual como éste, la expulsión del jerarca, se buscaba explicar los males que afectaban a la institución eclesiástica pero se hacía indicando que era toda la religión la que estaba en peligro. Según

³⁹³ *Documentos... Tomo III* 272-323.

³⁹⁴ Alocución “acerbissimum” de Pío IX en el consistorio del 27 de septiembre de 1852, *Antología del Ilustrísimo...* 598; Sánchez Zuleta, *Vida...* 200.

³⁹⁵ Sánchez Zuleta, *Vida...* 201.

³⁹⁶ Cuervo y Cuervo, *Vida de Rufino Cuervo...* 501-502.

esas voces, los hombres y las ideas que atacaban al arzobispo eran anticatólicas y formaban “parte esencial del programa socialista adoptado por nuestros gobernantes”³⁹⁷.

Otros eran más pesimistas y no atribuían la expulsión del jerarca sólo a las ideas en boga sino que también había responsabilidad en el abandono de las costumbres católicas en los hogares en donde ya no se educaba a los niños en la práctica del cristianismo. Así, no sólo debía defenderse la religión contra los ataques del gobierno sino que también debía renovarse la fe. Esta renovación se debía a que “hasta en la Cátedra del Espíritu Santo se engaña al pueblo, persuadiéndole que no hay persecución contra la Iglesia, que no hay cisma, que todo va bien”. Esta imagen del cisma, recurrente como se ha visto, se construyó, en parte, porque un sector del clero se opuso férreamente al arzobispo Mosquera. Aquel clero era visto por sus contradictores como “gusanos devorando este cadáver. El Pastor desterrado y el rebaño entregado a la feroz voracidad de los lobos [...] los vasos sagrados en manos profanas [...]”³⁹⁸. Creemos que este punto de vista no hacía sino reforzar la idea de que la institución eclesiástica estaba siendo perseguida por los liberales.

En los textos se quería mostrar al jerarca como una víctima de la persecución liberal y como primer mártir de la patria. Según Félix Frías el arzobispo Mosquera había muerto por el “ejemplo pernicioso de París” en “las pasiones sublevadas” de los neogranadinos. Esto significaba que la influencia socialista francesa había calado en la tierra del jerarca ya fuese en clubes o en la prensa³⁹⁹. Pero Mosquera no era sólo mártir de los ataques sufridos en su país sino que era mostrado como víctima de una confrontación mundial, lo que le da a estas palabras gran importancia ya que muestran cómo algunos sectores conservadores, y de la institución eclesiástica, sentían que estaban viviendo un conflicto complejo donde se confrontaba el error, en este caso ejemplificado en el socialismo y el comunismo, con la verdad encarnada en el catolicismo. Y lo que era más claro, que el conflicto podría conllevar la pérdida de soldados valiosos como Mosquera.

³⁹⁷ Venancio Restrepo, “El Arzobispo de Bogotá desterrado de la República”, *El Catolicismo* [Bogotá] No.54, 15 de junio de 1852: 460-461.

³⁹⁸ “Situación de la Iglesia”, *El catolicismo* [Bogotá] No.55, 1 de julio de 1852: 465-468.

³⁹⁹ Félix Frías, *Muerte del Arzobispo de Bogotá* (Bogotá: Imprenta de Francisco Torres Amaya, 1854) 5.

La gran enseñanza que debían dejar tanto la vida como la muerte de Mosquera era la necesidad de hacer guerra a la revolución y a los revolucionarios. Y esta guerra debía ser hecha por los “que no transigen jamás con el error ni con el vicio, y los combaten con las armas de la palabra, de la persuasión y de la caridad en el interés mismo de los que son presa del mal y de la mentira”⁴⁰⁰. Lo interesante de estas palabras es que ya nos permiten ver un aspecto que será mucho más claro años después, la intransigencia por parte de la institución eclesiástica y sus defensores contra el liberalismo.

Así como la imagen que los defensores de Mosquera tenían de él era la de mártir, en el exterior pasó algo similar, lo cual fue aprovechado por los primeros para mostrar los males sufridos por la institución eclesiástica de manos de los liberales, “bárbaros del siglo diez y nueve [...] horda feroz y destructora”, toda ella compuesta por “rojos y socialistas”. De acuerdo con lo anterior, “los rojos son los mismos en todas partes”⁴⁰¹. Esos rojos eran “secuaces de la tiranía y la arbitrariedad”, mientras que la Iglesia era la viva imagen “conservadora y la expresión [...] de las ideas de orden, de autoridad y de verdadera libertad”⁴⁰². Pero ¿qué era lo que estaba pasando, según este preocupante panorama, en la Nueva Granada? Una respuesta que se acomodaba a los oídos de los defensores del arzobispo la encontramos en una revista irlandesa: “Un arzobispo y otros prelados ilustres desterrados, órdenes religiosas arrojadas, una iglesia entera desorganizada y un país corriendo temerariamente al cisma”⁴⁰³. Una visión rápida, como la que tenían los irlandeses sí podría indicarnos el peligro del cisma.

1.9.2 Ataques y defensas contra el arzobispo después de su expulsión

“El arzobispo de Bogotá ante la nación”.

Manuel Fernández Saavedra?, 1852.

“El mercenario huye, y abandona las ovejas [...] huye el mercenario porque es mercenario, y no se apura por las ovejas”. Con estas palabras tomadas del capítulo X del Evangelio de

⁴⁰⁰ Félix Frías, *Muerte...* 12.

⁴⁰¹ *Revista Católica* [Santiago de Chile], No.272, julio de 1852, *Artículos varios sobre la cuestión religiosa, Tomo 3* (Bogotá, 1852) 294-295.

⁴⁰² *Propagateur Catholique* [Nueva Orleáns] 23 de octubre de 1852, *Artículos varios... Tomo 3* 296.

⁴⁰³ *Tablet* [Dublín] 6 de noviembre de 1852, *Artículos varios... Tomo 3* 301.

San Juan comienza un folleto titulado *El Arzobispo de Bogotá ante la nación* y que empezó a circular pocos días después de que el arzobispo Mosquera abandonara el país⁴⁰⁴. En ese texto se cuestionó la actitud del jerarca frente a la institución eclesiástica y el Estado. Se cree que el autor fue el sacerdote bogotano Manuel Fernández Saavedra, de tendencia liberal, y fuerte crítico del verticalismo del arzobispo Mosquera⁴⁰⁵. Este folleto provocó elogios por parte de muchos liberales y recriminaciones provenientes de connotados escritores conservadores como José María Groot y Rufino Cuervo. Lo dicente de esta situación es que a pesar de haber sido expulsado y que ya no se encontraba en el país, el arzobispo y su imagen seguían generando discusiones y debates.

El texto está dividido en cuatro partes: revolución del año de 1840; jesuitas; solicitud pastoral; y, extrañamiento. En el panfleto se preguntaba si en 17 años de labor como arzobispo Mosquera había hecho algo importante por la Iglesia del país, respondiendo que “no sólo no ha hecho el bien a la Iglesia granadina; lo que ha hecho ha sido la desgracia [...] los males de toda clase a un pueblo digno de mejor suerte [...]”, siendo considerado el jerarca como una amenaza “a la libertad y soberanía de la nación”⁴⁰⁶.

Como era de suponerse el folleto no pasó desapercibido recibiendo gran cantidad de críticas tanto por parte de laicos como de integrantes de ambos cleros. La más conocida refutación fue escrita por Rufino Cuervo. En ella, el escritor conservador partió del supuesto de que el gobierno liberal emprendió medidas que lesionaban a la religión católica empleando para ello al comunismo y al socialismo demagógico, los cuales sólo podían contenerse, según Cuervo, “por la influencia bienhechora del Catolicismo”. La preocupación de Cuervo radicaba en que las bases fundamentales del país estaban siendo atacadas por el apoyo que la administración pública le estaba dando al “socialismo demagógico con todos sus

⁴⁰⁴ *El arzobispo de Bogotá ante la nación* 2.

⁴⁰⁵ Cuando se discutió el texto, supuestamente escrito por Fernández Saavedra, se mostró en varias oportunidades que ese sacerdote había elogiado al arzobispo Mosquera cuando fue nombrado en ese cargo eclesiástico. Cfr. Juan Francisco Ortiz, *Recuerdos del Sr. Arzobispo de Bogotá, Dr. Manuel José Mosquera i Arboleda* (Bogotá: Imprenta de Francisco Torres Amaya, 1854) 3-4.

Si son ciertas o no estas palabras poco importa. Lo interesante es ver cómo se quería mostrar al sacerdote Fernández Saavedra como un personaje que cambiaba de posición con respecto al arzobispo, pasando de ser un adulator a un traidor.

⁴⁰⁶ *El arzobispo de Bogotá ante la nación* 4.

horrores”⁴⁰⁷. Para Cuervo religión e Iglesia eran exactamente lo mismo⁴⁰⁸. Por lo anterior se podía entender que los granadinos no pudiesen practicar la religión católica ya que el gobierno no la protegía y por lo tanto, estando ahí el silogismo de Cuervo, tampoco protegía a la Iglesia pues por ella se entendía implícitamente a la religión⁴⁰⁹.

Cuervo en su defensa del arzobispo no sólo quería mostrar cómo aquél fue atacado y expulsado injustamente por los liberales. Su argumentación era mucho más profunda, pues con ella buscaba que la gente pensara que el gobierno liberal estaba contra la religión católica, la cual era, según el escritor, el lazo de unión de los neogranadinos. De esta forma, la unidad nacional estaría en peligro por causa de la aplicación de principios disociadores como el socialismo. Esta idea era muy recurrente pues los escritores conservadores buscaban argumentos históricos para consolidar el proyecto nacional y qué mejor que la religión católica como elemento cohesionador de la comunidad imaginada. Así, es interesante observar cómo Cuervo representaba a la Nueva Granada:

¿El pueblo y Gobierno de la Nueva Granada son católicos, o no lo son? [...] Confesemos la unidad, la santidad y la catolicidad de la Iglesia, reconozcamos por jefe de ella al Vicario de Jesucristo, acatemos la autoridad eclesiástica no sólo en los negocios de fe y costumbres, sino también en los de disciplina; respetemos a los Obispos como sucesores de los apóstoles y no metamos la hoz en mies ajenas, legislando sobre materias que no son de competencia del poder temporal. Entonces el deber constitucional de proteger el ejercicio de la Religión Católica, Apostólica y Romana, será una realidad y todas las dificultades quedarán allanadas⁴¹⁰.

Sin embargo, no todas las defensas del arzobispo empleaban dicha lógica. A diferencia de Cuervo quien creía que al atacarse a la Iglesia – léase desde nuestra interpretación a la institución eclesiástica – se atacaba a la religión católica, otros autores creían que estaban equivocados quienes maliciosamente atacaban al arzobispo, cabeza visible de la Iglesia en el país, con el sólo objetivo de hacerle daño a la religión católica. Para Venancio Restrepo, erraban quienes “dominados por la idea de desquiciar el Catolicismo en la República”

⁴⁰⁷ Rufino Cuervo, *Defensa...* 4.

⁴⁰⁸ Rufino Cuervo, *Defensa...* 43-44.

⁴⁰⁹ Este error, premeditado a nuestro parecer, de confundir y equiparar religión e Iglesia (institución eclesiástica) era muy común, pues ello facilitaba la comprensión de la gente y permitía sustentar la idea, a manera de acusación, de que el anticlericalismo era lo mismo que el anticatolicismo y que éste era lo mismo que la irreligiosidad, el ateísmo o cualquier sinónimo que se empleara, lo cual facilitaba también acusar a los liberales, presuntos anticlericales, de anticatólicos e irreligiosos.

⁴¹⁰ Rufino Cuervo, *Defensa...* 44.

habían llegado a confundir “a menudo la religión con su jefe”. Así, Restrepo indicaba que calumniar al arzobispo, presentándolo como “un malvado, como un monstruo” no llevaría a que el pueblo “mirara el catolicismo que él defiende como una religión perversa”, aunque ese fuese el objetivo de los enemigos del jerarca⁴¹¹. La diferencia de las dos lógicas, de Cuervo y Restrepo, está en los matices. Restrepo indicaba que al atacar al arzobispo podía hacersele daño a la Iglesia pero no necesariamente a la religión, mientras que Cuervo sí creía, o pretendía hacer creer, que religión e Iglesia eran una sola cosa y por lo tanto atacar a una era lo mismo que atacar a la otra. Sin embargo, ambas lógicas veían enemigos en todas partes y cuyos objetivos eran la destrucción del catolicismo y sus representantes. No hemos encontrado manifestaciones de anticatolicismo y detallamos que el anticlericalismo no era tan radical ni tan difundido como se ha querido mostrar, estando más bien presentes rasgos de antirromanismo.

Rufino Cuervo recibió de Popayán varias cartas en las cuales sus autores se adherían a la defensa que hizo del arzobispo. Joaquín Mosquera le hizo saber que quedó “altamente satisfecho de la habilidad con que ha desvanecido Usted” las calumnias del citado folleto. Mosquera indicaba que él estaba escribiendo un texto con las mismas características pero se había detenido “por falta de datos que debía conseguir en Bogotá”. Pero lo más importante es que Mosquera se comprometió a que el texto de Cuervo circulara “en abundancia en esta Provincias y en las Repúblicas del Sur”, por lo que ordenó una reimpresión de mil ejemplares⁴¹². El arzobispo, desde Nueva York, también le escribió a Cuervo por su texto al que calificó de “brillante” y lleno de “talento” y de “pericia”. Agradeciendo, igualmente, que varios amigos lo habían defendido⁴¹³.

Además de las defensas y representaciones que hemos mencionado circularon muchas más, siendo la característica de ellas su rechazo al folleto incriminatorio y su adhesión a alguno de los textos que defendieron al arzobispo, sobre todo el escrito por Rufino Cuervo. Por ejemplo, en el escrito por el clero y los vecinos de Popayán se alababa no sólo la figura del prelado expulsado sino también la de su defensor, Cuervo, quien fue calificado como “uno

⁴¹¹ Venancio Restrepo, *Impugnación...* 6-7.

⁴¹² Luis Augusto Cuervo, *Epistolario...* 324.

⁴¹³ Luis Augusto Cuervo, *Epistolario...* 338.

de nuestros primeros hombres”, tanto “por sus talentos [como] por su posición social y por sus conocimientos”⁴¹⁴, con lo cual no sólo se buscaba dejar en alto el nombre del arzobispo Mosquera sino también el de su principal defensor. Y así encontramos adhesiones al texto de Rufino Cuervo provenientes de muchas localidades del país. Algunas de esas adhesiones sólo tenían un par de líneas donde manifestaban su posición y luego gran cantidad de firmas que respaldaban lo escrito por Cuervo⁴¹⁵. La publicación y circulación de representaciones y de adhesiones a las mismas tenía como objeto hacer ver, entre los neogranadinos, que existía gran malestar por los ataques que sufría el arzobispo incluso después de su expulsión.

⁴¹⁴ “Adhesión del clero y vecinos de la ciudad de Popayán”, *Documentos... Tomo III* 217-218.

⁴¹⁵ Vemos adhesiones del clero y vecinos de las parroquias de Moniquirá, Guamo, Samacá y Floresta; del clero de Buga; de los vecinos de Úmbita; del clero y vecinos de Cali; de los vecinos de Ortega; del clero y vecinos de Ataco; del clero del cantón de Guaduas; de los vecinos del distrito de Chaparral, entre otras muchas grupales. También había adhesiones individuales como la del cura del Espino; de un seminarista que firmo F.P.; del cura de Tasco, entre otras más. Estas adhesiones y representaciones pueden verse en: *Documentos... Tomo III* 203-257.

SEGUNDA PARTE.
LAS RELACIONES ESTADO-IGLESIA. DE LA SEPARACIÓN DE LAS
POTESTADES AL RADICALISMO. 1853-1863.

En la segunda parte de la tesis estudiaremos las relaciones Estado-Iglesia en el período comprendido entre 1853 y 1863. En 1853 fue redactada una nueva Constitución para el país que abrió el camino hacia el federalismo y permitió la libertad de cultos como un derecho individual. De igual forma en ese año se concretó la separación de las potestades. Sin embargo el liberalismo que confrontaba, como colectividad política, a la institución eclesiástica, no se veía homogéneo presentando en sus filas diversas vertientes que variaban en posturas respecto a la citada institución.

Por su parte los sectores que reaccionaban contra las reformas liberales, genéricamente ubicados en el conservatismo, se fortalecían situándose en sectores estratégicos de la administración, tanto así que gobernaron al país entre 1855 y 1861. En ese período se intentó retraer el reformismo liberal tomando medidas como el retorno, nuevamente, de los jesuitas. Sin embargo, grupos regionales y liberales, identificados con el líder caucano Tomás Cipriano de Mosquera, emprendieron una campaña militar que conllevó el derrocamiento de la administración conservadora y el ascenso de los mosqueristas al poder en julio de 1861. No obstante, no todos los liberales, sobre todo los que eran calificados como radicales, apoyaban al caudillo caucano, buscando, por el contrario, contrarrestar su poder. Esa división liberal fue notoria en las discusiones que conllevaron la redacción de una nueva Constitución en el primer semestre de 1863. A partir de ese momento encontramos en el país un radicalismo más acérrimo que ha sido conocido en la historiografía colombiana como Olimpo Radical. El punto de corte de esta parte de la tesis es 1863, antes de la Convención de Rionegro cuyo objetivo fue redactar una nueva constitución política en donde quedarían plasmadas las medidas más radicales en cuanto a libertades individuales.

En 1853 aún pervivía el espíritu reformista que los liberales estaban implementando desde los años inmediatamente anteriores. Esto lo veremos desde la Constitución de 1853 y por la forma como era visto lo que el nuevo presidente del país, José María Obando, podía hacer por la Nueva Granada, continuando con las ejecutorias de su antecesor José Hilario López. Para mostrar lo anterior podemos observar el discurso pronunciado por el secretario del Congreso de la República el 1 de abril de 1853, día de la posesión del segundo presidente perteneciente al Partido Liberal, el general Obando. En ese discurso se hacía mucho énfasis en los logros obtenidos por los liberales en la transformación de estructuras que se consideraban caducas:

Bajo su gobierno – haciendo alusión al de José Hilario López - ha caído el patíbulo político; se ha ensanchado el régimen municipal; se ha conservado y extendido la libertad de enseñanza; se ha establecido el juicio por jurados en materia criminal; se ha reducido la fuerza de línea; la libertad de imprenta se ha puesto fuera del alcance de toda represión; ha desaparecido el monopolio del tabaco; el diezmo y las primicias se han descentralizado y casi han desaparecido; los derechos de estola han dejado de sombrear la santidad de nuestra Religión; los metales preciosos han quedado sin gravamen alguno; se han suprimido los derechos de exportación; la renta proveniente de las salinas del Estado, ha sufrido un cambio que consulta el bien de los consumidores; se ha mejorado el convenio en virtud del cual el importante Istmo de Panamá camina con una rapidez increíble a sus más prósperos destinos; se han echado los cimientos de colosales empresas, que cambiarán en un día no muy remoto, el curso de la navegación y del comercio en el universo; las cuarentenas han desaparecido; las propiedades de manos muertas se han transformado en propiedades de libre cambio; se han hecho ensayos de la contribución directa, y se prosigue en esta vía; se han mejorado nuestros caminos, se han abierto otros, y se han preparado obras interesantes; la navegación de nuestros ríos se ha abierto a todas las naciones amigas de la tierra; los Jesuitas, traídos a la República contra la ley, se han despedido de ella en cumplimiento de la ley [...] la oprobiosa esclavitud ha sido borrada de nuestros códigos, y la reforma de nuestras instituciones fundamentales queda muy avanzada en el sentido más liberal que puede apetecer la inmensa mayoría de nuestros pueblos⁴¹⁶.

La revisión de las ejecutorias de López, además de loar al presidente saliente, tenía como objetivo mostrar que el reformismo liberal debía continuar y que esa era la misión del entrante mandatario. Si seguimos a Koselleck encontramos en estas palabras la expectativa por el futuro a partir de la experiencia reciente, que según el congresista, si hemos de creer en todo lo que él anotó, había sido muy buena por la cantidad de logros de la

⁴¹⁶ José María Obando, “Posesión del general José María Obando de la Presidencia de la República”, Luis Martínez y Sergio Elías Ortiz, compiladores, *Epistolario y documentos relacionados con el general José María Obando. Tomo III* (Bogotá: Kelly, 1973) 137-138.

administración de López⁴¹⁷. Es decir, esperaban en Obando y su gobierno la continuación de lo que el liberalismo estaba haciendo en el poder desde 1849.

2.1 La Constitución de 1853

“Sostendremos la Constitución del 21 de mayo, como la grande obra del partido a que pertenecemos y como que es la expresión de la voluntad de la mayoría de los granadinos”.

El Liberal, No.1, 1853.

En 1853 fue elegido como presidente de la Nueva Granada el general caucano José María Obando quien representaba el ala draconiana del liberalismo. Los gólgotas, por su parte, habían desistido de participar en la contienda electoral, mostrando con ello la división que se presentaba en el partido liberal⁴¹⁸. Los conservadores tampoco participaron en la elección presidencial. El nuevo mandatario prometió, entre otros aspectos, lo siguiente: conservar la paz interior; perdón recíproco de las injurias; extensión del derecho de sufragio; respeto a la propiedad privada; impuestos proporcionales a las fortunas de los contribuyentes; reducción del pie de fuerza del ejército; reclutamiento voluntario de los soldados; creación de una Guardia Nacional; libertad de enseñanza, difusión y extensión de la educación primaria, reorganización de los Colegios Nacionales; poner en armonía las relaciones entre los poderes civil y eclesiástico; fomentar las relaciones armoniosas con otros países. Con el posible cumplimiento de estos objetivos Obando deseaba que al final de su administración se dijera que ella fue de “libertad práctica, de igualdad genuina, y de

⁴¹⁷ Para Koselleck, “la experiencia es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados. En la experiencia se fusionan tanto la elaboración racional como los modos inconscientes del comportamiento que no deben, o no debieran ya, estar presentes en el saber. Además, en la propia experiencia de cada uno, transmitida por generaciones o instituciones, siempre está contenida y conservada una experiencia ajena”. Por su parte, el anhelo por el progreso se relaciona con la expectativa, la cual según el mismo Koselleck “está ligada a personas, siendo a la vez impersonal, también la expectativa se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que solo se puede descubrir. Esperanza y temor, deseo y voluntad, la inquietud pero también el análisis racional, la visión receptiva o la curiosidad forman parte de la expectativa y la constituyen”. Cfr. Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Piados, 1993) 338.

⁴¹⁸ Para 1853 el Partido Liberal se había dividido en dos vertientes. La draconiana, integrada, en su mayoría, por caudillos y militares que habían participado en la guerra de Independencia. Propugnaba por reformas moderadas en donde la estabilidad social no se viera afectada. Y, la gólgota, compuesta esencialmente por jóvenes intelectuales y publicistas que proponían, discursivamente hablando, reformas radicales que buscaban transformaciones más profundas en la sociedad, siendo con ello enemigos del pasado colonial. Sobre este aspecto cfr. Germán Colmenares, *Partidos políticos y clases sociales en Colombia* (Bogotá: s.e., 1968) 155-174.

cristiana fraternidad”⁴¹⁹. Algunos de estos puntos causaron fuertes polémicas e hicieron parte de lo que estudiaremos a continuación.

Como presidente, Obando convocó a una asamblea constituyente que redactó la nueva carta política de 1853. Esa carta incorporó la esencia de las leyes que pusieron en marcha las reformas de mitad de siglo. Pero también involucró nuevas reformas que mostraron hasta dónde el espíritu liberal en la Nueva Granada podía llegar.

Una de las más avanzadas reformas involucrada en la Constitución de 1853 fue el sufragio universal masculino. Esto indicaba que todos los hombres mayores de edad, es decir 21 años, sin importar su condición social e ingresos económicos, podían hacer uso del derecho al voto. Con ello se dio fin al sufragio censitario. Esa libertad para que todos los hombres mayores de edad pudieran votar causó malestar entre algunos intelectuales, sobre todo liberales, quienes manifestaron que muchos analfabetas asistirían a las urnas no por voluntad propia sino guiados por caudillos y por sacerdotes, quienes les indicarían por quién depositar el voto.

A pesar de lo anterior, se copió el ejemplo revolucionario francés, que después de la Revolución de 1848 impuso el sufragio universal. Incluso, en la Nueva Granada se adoptó el sistema de elección directa, es decir, que el ganador en una elección sería designado por la mayoría de votos de todos los electores, eliminando con ello el sistema del colegio electoral, consistente en que los votos de los ciudadanos sólo servían para designar representantes en ese colegio, los cuales eran los que al final designaban al ganador de las elecciones.

La Constitución de 1853 apuntó a la conformación de un país federal, pues permitió que los gobernadores de todas las provincias fueran elegidos regionalmente y no por decisión tomada en Bogotá por el presidente. Esto se sumó a que el Estado central permitió que las provincias se encargaran de manejar sus finanzas, administrando impuestos y tributaciones.

⁴¹⁹ José María Obando, “Alocución del Presidente de la República a los Granadinos”, Luis Martínez y Sergio Elías Ortiz, compiladores, *Epistolario y documentos oficiales del general José María Obando. Tomo II*. (Bogotá: Kelly, 1973) 151-160.

Fueron estos pasos los que facilitaron que desde 1855 se comenzaran a formar los Estados Soberanos, que conformarían en 1863 los Estados Unidos de Colombia, el ejemplo federal más palpable de nuestra historia, como veremos más adelante.

En materia religiosa, la Constitución de 1853 mostró el espíritu de la separación Estado-Iglesia - que sería decretada el mismo año pero más tarde -, promulgando la libertad de cultos y eliminando la censura religiosa. Se facilitó el ingreso de pastores protestantes, cuyo objetivo era hacer trabajo misional en el país. Si bien, estos pastores evitaron entrar en conflicto con los católicos y sobre todo con el clero, no puede negarse que su presencia causó tensiones y críticas, las que aumentaron con la promulgación de la ley de separación y con el exceso de tolerancia religiosa de las reformas, manifiesta, por ejemplo, en casos como la aprobación del matrimonio civil y la aceptación del divorcio vincular, medidas fuertemente criticadas por el clero.

Sin embargo, y a pesar de que sancionó la Constitución, a Obando y a los liberales de vieja guardia - los draconianos -, que él representaba, no les gustaron algunas de las medidas en ella estipuladas. Por ejemplo, la separación de las potestades, el matrimonio civil y el divorcio, la abolición de la pena de muerte y la reducción del pie de fuerza del ejército. Tampoco eran amigos del rumbo federal que estaba tomando el país pues veían en él la pérdida del poder del ejecutivo ubicado en Bogotá. Este desencuentro con algunas de las medidas que se estaban aprobando nos muestra la confrontación interna del partido liberal entre gólgotas y draconianos que podía ser vista también como enfrentamientos generacionales y de clase, los cuales se manifestaban, de igual forma, en la prensa. En este sentido vemos la polémica entre los periódicos *El Neogranadino*, *Eco de los Andes*, y *La Discusión* y *El Orden*. Los dos primeros sostenían la posición de reformar la constitución con un orden federalista; abolición de la pena de muerte; supresión del ejercito permanente; separación de las potestades; contribución directa progresiva; y no a la prisión por deudas. Los segundos querían reformar la constitución pero con orden centralista; abolición de la pena de muerte cuando estuviera sancionada la ley penitenciaria; que se mantuviera el ejercito reducido a su mínima extensión; no a la contribución directa, sino la contribución proporcional; que el pueblo eligiera sus arzobispos y obispos y los aprobara el Congreso; y

que se hiciera un nuevo concordato en donde no se separara el Estado de la Iglesia. Por ejemplo, el asunto de la elección iba en la tradición entre galicana y la regalista o concordataria⁴²⁰.

A continuación veremos dos aspectos que se desprendieron de la Constitución de 1853 y que causaron polémica en la medida que afectaban no sólo los intereses de la institución eclesiástica sino la forma en que muchos individuos entendían el mundo en el que habían crecido: el sufragio universal y la libertad religiosa.

2.1.1 El sufragio universal y la participación política del clero

“Todo ciudadano granadino tiene derecho a votar directamente, por voto secreto [...]”.

Constitución Política de la Nueva Granada de 1853, artículo 13.

En la Constitución de 1853 se aprobó el sufragio universal directo que permitía que todo ciudadano granadino ejerciera su derecho a votar directamente, y de manera secreta, por presidente y vicepresidente del país, por magistrados de la Suprema Corte de Justicia, por el procurador general de la nación, por los gobernadores de las provincias, por senadores y representantes a la Cámara⁴²¹. En el artículo tercero se estipuló que eran ciudadanos de la Nueva Granada los hombres mayores de 21 años o quienes hayan sido o sean casados⁴²². El modelo del sufragio universal que servía como referente fue el empleado en la Francia revolucionaria en 1848. En este apartado veremos el desarrollo de la discusión por el sufragio universal y cómo, según los imaginarios de los distintos actores involucrados en la discusión, el sufragio fue empleado para favorecer o perjudicar a las distintas colectividades políticas. Así, se afirmaba que el sufragio universal facilitó la intervención decidida del clero en la política eleccionaria y el triunfo del conservatismo en diferentes elecciones.

⁴²⁰ “La decisión i sus consecuencias”, *El Termómetro* [Bogotá] No.1, 4 de septiembre de 1853: 2. Sobre este tópico también puede verse Aquileo Parra, *Memorias (1825-1875)*, 2ª ed. (Bogotá: Incunables, 1982) 98-99.

⁴²¹ Cfr. Pombo y Guerra, compiladores, “Constitución Política de la Nueva Granada, 1853”, *Constituciones de Colombia, Tomo IV...* 12.

⁴²² Cfr. Pombo y Guerra, compiladores, “Constitución Política de la Nueva Granada, 1853” 8.

Una de las garantías individuales que más discutieron los liberales colombianos de mediados del siglo XIX fue el sufragio universal⁴²³. Sin embargo, ese principio causó entre ellos mismos puntos de vista diferentes. Los había quienes defendían el principio sin modificaciones, mientras otros creían que aquél debía obtenerse con el tiempo después de un proceso de maduración social. En 1855 Manuel Murillo Toro se metía en la discusión por el sufragio universal después de dos años de experiencia. La discusión propuesta por Murillo, en la que quiso mostrar diversos puntos de vista, radicaba en determinar si el sufragio universal, que permitía que los hombres mayores de 21 años pudiesen elegir a los principales funcionarios del país, había obtenido los resultados esperados, pues en las elecciones de 1853, intereses y principios diferentes a los que defendía la república habían sido favorecidos en los escrutinios. Dado ello, algunos defensores del sufragio comenzaron a plantear su restricción, dejando este derecho sólo a ciudadanos a quienes suponían “capacidad e independencia”. Esto ocurría en regiones donde existían, según Murillo, “poblaciones de indígenas embrutecidos por el régimen antiguo” y que obedecían como ovejas a los que “se disfrazaban como pastores”⁴²⁴, en clara alusión a la manera como el clero, desde los púlpitos, supuestamente direccionaba las opiniones políticas de los creyentes, lo que significaba indicarles por cuáles candidatos votar.

El sufragio universal partía del principio de libertad y autonomía individual, lo que significaba el derecho de cada uno a ser el regulador exclusivo de sus acciones, su propio legislador, su soberano. La autocracia individual la constituían los derechos del individuo y para Murillo “el uso de sus facultades inmanentes y consiguientes a las necesidades que el Creador le impuso”. Según este principio el individuo es un ser moral, libre e independiente con dominio absoluto y exclusivo de derechos, los cuales eran incuestionables, ubicándose entre ellos el del sufragio⁴²⁵.

⁴²³ Con Pierre Rosanvallon creo que la igualdad frente a la urna electoral es la primera condición de la democracia y la forma más elemental de la igualdad, sin embargo, esto que hoy parece tan obvio no lo era a mediados del siglo XIX, pues desconfiaban del sufragio universal diversos sectores sociales y políticos, ya fuese porque era visto como una subversión de la política al darle peso a las masas, lo cual conduciría al desbarajuste social, o porque se desconfiaba de la capacidad de independencia del pueblo para tomar decisiones políticas. Pero lo que sí queda claro es que la cuestión del sufragio universal es un tema importante en el siglo XIX. Cfr. Pierre Rosanvallon, *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia* (México: Instituto Mora, 1999) 9 y ss.

⁴²⁴ Manuel Murillo Toro, “El sufragio universal”, Manuel Murillo Toro, *Obras Selectas* (Bogotá: Cámara de Representantes, 1979) 89.

⁴²⁵ Murillo Toro, “El sufragio universal” 90.

Por otro lado, quienes criticaban el sufragio universal, como Murillo Toro, argumentaban que noventa por ciento de la población no tenía capacidad de discernimiento para seleccionar entre lo que le convenía y entre lo que no, pues eran habitantes de un país “sujeto antes al régimen embrutecedor de la Colonia, y al cual un clero al servicio del poder temporal propinaba las máximas más serviles y absurdas, al propio tiempo que lo mantenía bajo la disciplina del látigo y de la doctrina”. Esto se ejemplificaba con la “raza indígena”, la más explotada, según Murillo, por los “mandarines y los clérigos del tiempo de la Colonia”, siendo esta raza la que se opuso a la Independencia – seguramente haciendo alusión a los indígenas del suroccidente del país - y fue la que “bajo el imperio del sufragio universal” estaba resistiendo más, en las parroquias, “al desarrollo y perfección de la idea republicana”⁴²⁶. Otro publicista liberal indicaba que el pueblo se dejaba manipular en las urnas por el clero fanático y apasionado. “Cierto es – indicaba el escritor -, que hoy los indios imbéciles, los libertos estúpidos, y los labriegos seducidos e intimidados, son los que deciden las elecciones”⁴²⁷, lo cual, como era de suponer, preocupaba mucho a los liberales.

Murillo Toro afirmaba que de aceptarse las posiciones anteriores la república democrática no sería posible. “Si la República ha de ser el gobierno de todos por todos – indicaba Murillo -, o más bien, el gobierno de cada uno por sí mismo, y conviniésemos en que la mayoría no está en la posibilidad de gobernarse por sí misma sino que persiste en ser gobernada por el Cura, deberíamos despedirnos del régimen democrático y proclamar una dictadura con el encargo de prepararnos para la forma republicana”⁴²⁸. Para el mismo Murillo era claro que esa dictadura quitaría los derechos individuales como acontecía en los países donde los caudillos se habían entronizado en el poder negando la existencia de las instituciones democráticas.

En el anterior orden de ideas, Murillo creía que no debía abandonarse el derecho del sufragio por no saber leer o escribir, máxime cuando era un derecho que venía “simplemente de ser miembro de la comunidad, en calidad de ser libre, con derecho

⁴²⁶ Murillo Toro, “El sufragio universal” 91.

⁴²⁷ Libertas, seud., “Desengaños”, *El Liberal* [Bogotá] No.9, 14 de enero de 1854: s.p.

⁴²⁸ Murillo Toro, “El sufragio universal” 92.

perfecto a gobernarse a sí mismo, sin sujeción de ninguna especie a otro”. Así, el derecho al sufragio universal era la ley primordial del país, era la soberanía misma. Murillo Toro consideraba que el sufragio educaba a los pueblos, “y los abusos mismos del clero y de los propietarios de tierra” podían acelerar “las más veces la independencia e instrucción”. Para el mismo Murillo, los sacerdotes debían hacerse querer y respetar, ser desprendidos y generosos, algo que no lograrían si se entrometían en pleitos políticos y de riquezas de tierras. Los propietarios, si deseaban influir en los electores, tampoco debían aprovecharse de los arrendatarios⁴²⁹. De tal forma que el debate por el sufragio universal pasaba por la capacidad que tuviesen los individuos de ser autónomos e independientes. Para unos, la mayoría de los colombianos aún no lo era, mientras que otros, los defensores del principio como inherente al ser humano, consideraban que aquél no se lograría consolidar si no se ponía en práctica continuamente, a pesar de los obstáculos que pudiesen presentarse por la pervivencia de prácticas heredadas de la Colonia, como lo era el clientelismo.

En esencia, creo que el sufragio universal condensaba un principio básico que el liberalismo mostraba y que algunos liberales, en medio del fragor idealista de la época, defendían, el de la ciudadanía. Así lo expresó el liberal Salvador Camacho Roldán en sus memorias:

La idea liberal sí empezó a mostrarse en diversas manifestaciones entre los miembros del congreso. La primera fue la abolición de títulos a los servidores de la nación, copiados de las costumbres monárquicas. *La excelencia* del presidente de la república; la *señoría ilustrísima* de los magistrados de los tribunales; el *usía honorable* de otros. El presidente quedó reducido al título de *ciudadano*, y los demás empleados al de *señor*. Nadie podrá creer en la excelencia de una ineptitud suprema, excepto el que recibe diariamente aquella apelación, con lo cual en lugar de creerse lo que verdaderamente es, un servidor de sus conciudadanos, se imagina ser el amo de todos ellos⁴³⁰.

Otro político liberal de la época, el presidente José María Obando, entró en la discusión sobre el principio del sufragio universal y directo. Según él, la clave de la discusión radicaba en revisar de dónde emanaba el dogma de la soberanía del pueblo. El fuerte y el débil, el rico y el pobre, el desvalido y el poderoso, el ignorante y el entendido, todos ellos tenían en el riesgo común una parte igual que perder, todos tenían en la sociedad los

⁴²⁹ Murillo Toro, “El sufragio universal” 94-95.

⁴³⁰ Camacho Roldán, *Memorias...* 65. Cursivas en el texto.

mismos derechos, todos debían gobernarse a sí mismos en lo político, así como se gobernaban en lo religioso, en lo moral, y en lo económico que individualmente les preocupaba. Obando lo que quería manifestar era que el individuo tenía tantas obligaciones con la sociedad como derechos individuales recibía de ella. Según Obando sólo podía privarse del sufragio, razonablemente, a quienes no había dado la naturaleza

la fuerza física e intelectual suficiente para que su ejercicio redundase en provecho suyo y utilidad de la República. Toda limitación que se sustente sobre el temor del influjo que puedan ejercer en la sociedad la inteligencia y la riqueza, dotes que presuponen algún mérito en sus poseedores, es un desconocimiento flagrante de la índole de los gobiernos democráticos, en los cuales las distinciones personales son el resultado lógico y preciso de las desigualdades de la naturaleza⁴³¹.

En ese sentido, hacia 1853 cuando Obando pronunció estas palabras, era claro que a pesar de ser un principio liberal fundamental, el sufragio en su sentido universal, despertaba dudas en no pocos liberales.

La propuesta del sufragio universal que cobijase a todos los varones mayores de edad, como vemos con las palabras de Obando, causó tensiones dentro de la definición del liberalismo, y nos permite ver los límites hasta los cuales quienes lo proponían estaban dispuestos a llegar. Es claro que igualar en derecho de representación a quienes se les consideraba inferiores constituía un gran paso. El problema radicaba en aceptar que esos inferiores, sobre todo en costumbres, moralidad e ilustración, estaban en capacidad de decidir libre y autónomamente. Miguel Samper⁴³² escribió, haciendo revisión del sufragio universal, que éste no podía recaer en todos por igual, pues existían fuerzas que moldeaban la conciencia de los nuevos ciudadanos:

La ciudadanía se extendió – escribió Samper - a todos los varones que fueran o hubieran sido casados, o que tuvieran más de veintiún años de edad, sin otro requisito. Quedó así establecido el sufragio llamado universal, pues se suprimió el rodaje de los electores. Considerábase el sufragio como derecho, no como función, y así era lógico despojarlo de toda condición de idoneidad e independencia. Los altos funcionarios de los tres Poderes, y los Gobernadores de las Provincias, pasaban a ser elegidos por el voto de las grandes masas ignorantes, dirigidas por el gamonal y el mameluco, o por los párrocos, en las poblaciones pequeñas⁴³³.

⁴³¹ Obando, “Alocución del Presidente de la República a los Granadinos” 149.

⁴³² Miguel Samper Agudelo, abogado, político y economista cundinamarqués de tendencia liberal, (Guaduas, 24 de octubre de 1825 – Anapoima, 16 de marzo de 1899). Es considerado como el mayor exponente del liberalismo económico en el país. Cfr. www.lablaa.org/blaavirtual/politica/pensa/pensa11.htm

⁴³³ Miguel Samper, “Libertad y orden. 1896”, *Escritos político-económicos de Miguel Samper. Tomo II* (Bogotá: Banco de la República, 1977) 334.

En estas palabras, escritas casi medio siglo después de tomada la medida, Samper nos deja ver las tensiones presentes en el ideario liberal de mediados del siglo XIX. Parecía, con ello, difícil mediar entre lo sublime y atractivo que resultaba el discurso igualitario, y la realidad que dejaba ver los grandes desequilibrios sociales. Así, Samper nos permite observar lo que la mayoría de intelectuales que abanderaron el liberalismo, también nos mostraría: la filiación discursiva con un ideario, en este caso el liberalismo, pero la separación tajante con la puesta en práctica del mismo⁴³⁴. El sufragio universal era estandarte de la libertad pero a mediados del siglo XIX resultaba complejo acercar a todos ese derecho.

De esta forma lo que hizo Miguel Samper en el recuento histórico de su vida política fue mostrar su separación y su divergencia con las ideas que se expresaron a mediados del siglo XIX. En 1896 criticó la medida tomada en la Constitución de 1853: “El sufragio universal es hoy la piedra angular del Gobierno en Francia, y no se puede ver sin espanto que allí las grandes ciudades, París, Lyon, Marsella, eligen diputados comunistas, enemigos del orden social existente, cuando de tales centros de ilustración y de riqueza debieran salir para el Cuerpo Legislativo los ciudadanos más aptos para tan augusta misión”. Y los más augustos ciudadanos estaban siendo desplazados por una minoría de tendencia comunista, cada vez más fuerte, y cuyos únicos impulsos eran principios erróneos, el que desterraba a Dios del santuario de las leyes, el que renegaba de la patria, y el que atacaba la propiedad y la familia⁴³⁵. Ese temor al pueblo, tan característico de buena parte de los liberales, nos permite ver que el liberalismo planteado fue acomodaticio, de acuerdo con los intereses de quienes lo proponían. Más de cincuenta años antes de las palabras de Samper, en el año en que se debatía la promulgación del sufragio universal, en varios periódicos liberales se mostraba que esa medida no había sido útil en Francia. Por el contrario, en ese país se

⁴³⁴ En países como México también podemos observar la fractura entre el ideario liberal y la puesta en práctica de aquél. Cfr. Beatriz Urías Horcasitas, *Historia de una negación: la idea de igualdad en el pensamiento político mexicano del siglo XIX* (México: UNAM, 1996); Fernando Escalante Gonzalbo, *Ciudadanos imaginarios: memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana: tratado de moral pública* (México: El Colegio, 1992).

⁴³⁵ Miguel Samper, “Libertad y orden. 1896” 344.

presentó la paradoja de que por medio del “*sufragio directo y secreto*” se eligió a quien ocuparía el trono al convertir la república en imperio⁴³⁶.

El mismo Samper continuó criticando la apertura de la ciudadanía que se dio legalmente, y cómo ella prevaleció en la Constitución de 1858: “Manteníanse en la Constitución de 1858 las dos falsas conquistas hechas en 1853: la ciudadanía sin más condiciones que la edad y el sexo, y el sufragio universal”⁴³⁷. ¿Por qué eran falsas conquistas? Creo que porque dejaban ver el espíritu liberal pero contradecían las verdaderas intenciones de quienes decían promoverlo, y era mantener las diferencias existentes, legalmente hablando. De esta forma, la propuesta del sufragio universal tensionó al liberalismo colombiano desde mediados del siglo XIX, pues puso a la doctrina plasmada en discurso frente a la práctica que le indicaba a los liberales que aún no era viable aplicar el principio, pues con él, y hablando en términos estrictamente pragmáticos, estarían en desventaja en relación a sus rivales políticos. Como es obvio, los liberales optaron por el sentido práctico y dejaron para después la aplicación del principio.

Lo que observamos es que los liberales, que supuestamente apoyarían el sufragio universal, fueron paradójicamente quienes más se opusieron a la medida al notar que ella no los favorecía en los momentos eleccionarios. Y de igual forma, los liberales que defendían, discursivamente hablando, el sufragio universal, apuntaban que no se le podía dar ese derecho al pueblo que consideraban inferior. Ejemplo de lo anterior son las palabras de Aquileo Parra⁴³⁸ para quien el sufragio universal era una falsa institución porque partía de una falsa premisa y era “la de que hombres ignorantes, que carecen de la más elemental instrucción, puedan emitir conscientemente sus votos en la elección de altos funcionarios nacionales”. Además indicaba Parra que el sufragio universal no era la solución que

⁴³⁶ “La Francia”, *El Patriota* [Cartagena] No.1, 20 de enero de 1853: s.p. Cursivas en el texto.

⁴³⁷ Miguel Samper, “Libertad y orden. 1896” 344-346. En cuanto a cómo quedaron algunas funciones en la Constitución de 1858, Samper escribió: “La organización de los altos Poderes y sus funciones no ofrecen objeción, si se exceptúa el voto directo de los ciudadanos como fuente de la elección del Presidente y de los miembros del Congreso, dada la excesiva amplitud de la ciudadanía para tan importante función”. Cfr. Miguel Samper, “Libertad y orden. 1896” 347.

⁴³⁸ José Bonifacio Aquileo Parra Gómez, político y publicista santandereano de tendencia liberal radical, (Barichara, 12 de mayo de 1825 – Pacho, 4 de diciembre de 1900). Fue presidente de los Estados Unidos de Colombia en la época del Olimpo Radical (1876-1878). Integró la Convención de Rionegro que redactó la Constitución de 1863. Cfr. www.banrep.gov.co/blaavirtual/revistas/credencial/diciembre2000/132centenario.htm

muchos esperaban a los problemas que tenía el país pues aquél era “una masa enorme muerta, impulsada por la pasión: los hombres de más talento no son por lo común los más populares”⁴³⁹.

La discusión por el sufragio universal llegó en la provincia de Vélez, actual departamento de Santander, a que ese derecho fuese aprobado para las mujeres. Así quedó plasmado en la Constitución de aquella provincia, sancionada el 11 de noviembre de 1853, siendo la primera vez que ello pasaba en América Latina. Eran pocos los antecedentes al respecto, siendo los casos del Estado de Kansas en 1838 y de Austria y Alemania en 1848 algunos de los que se contaban en esa época. El gobernador de la provincia, Antonio María Díaz, firmó la Constitución pero protestó porque consideraba que medidas como el sufragio femenino atentaban contra lo dispuesto en la Constitución del país. Como era de suponer, la toma de esta medida no pasó desapercibida. Según el historiador Mario Aguilera, publicistas como Emiro Kastos se opusieron por considerar que la mujer debía mejor “llevar consuelo a la cama de los enfermos, aceptar de lleno sus graves y austeros deberes de madre y esposa”. Otros como el periódico bogotano de orientación gólgota *El Constitucional*, según el mismo Aguilera, consideraban la medida como de elemental justicia para con las mujeres⁴⁴⁰. Independientemente de lo anterior no hay pruebas de si las mujeres hicieron o no uso del derecho de sufragio pues la Constitución de Vélez fue anulada a finales de 1854, y según Aguilera no hay indicios de que las tres elecciones programadas para 1854 en dicha provincia se hayan realizado en medio de la guerra civil que vivía el país⁴⁴¹.

⁴³⁹ Parra, *Memorias...* 100-101.

⁴⁴⁰ Sobre el debate entre los periódicos *El Constitucional* y *El Liberal* por el sufragio femenino puede verse: “Constituciones provinciales”, *El Liberal* [Bogotá] No.6, 25 de diciembre de 1853: s.p.

⁴⁴¹ Cfr. Mario Aguilera Peña, “Por primera vez, la mujer tuvo derecho a votar en 1853”, *Revista Credencial Historia*, Bogotá, No.163 (julio de 2003): 3-7.

Las discusiones por el sufragio universal y lo que aquél implicaba en el desarrollo de la sociedad, ya fuese por la defensa del principio como derecho o por la oposición al mismo, independientemente de las razones que se dieran, no fueron exclusivas de la Nueva Granada. En 1837 el argentino Esteban Echeverría defendiendo la igualdad y la libertad como ejes de la democracia así como los principios de soberanía del pueblo y del individuo, rechazó el sufragio universal, pero a diferencia de muchos liberales neogranadinos que lo rechazaron porque veían en peligro sus fortines electorales o porque consideraban que el pueblo, con el derecho al voto, equipararía a la elite, Echeverría consideraba que “para emancipar las masas ignorantes y abrirles el camino de la soberanía, es preciso educarlas”. Es decir, que para el publicista argentino era necesario que el pueblo estuviese educado para acceder a los derechos de la soberanía y de la libertad política porque de lo contrario serían fácilmente manipulables. Cfr., Esteban Echeverría, “El dogma socialista (1837)”, Carlos Rama, Prólogo, selección, notas y cronología, *Utopismo socialista (1830-1893)*, 2ª ed. (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987) 89-130.

Pero además de cuestionar el sufragio universal por el presunto papel nivelador que jugaría en la sociedad o porque ésta no estaba preparada para tal medida, aquél fue revisado porque permitía y facilitaba la participación política partidista del clero a favor del partido conservador y de sus candidatos, siendo ésta la mayor preocupación de los detractores de la medida. La participación política del clero fue un punto álgido del debate ideológico presente desde mitad del siglo XIX y que influyó en tomar la decisión de separar los dos poderes. Pero la historiografía colombiana no ha visto que las posiciones radicales tomadas por la institución eclesiástica y por los liberales y conservadores obedecen a contextos específicos. El clero, ante el embate de las reformas liberales optó por apoyar al conservatismo que tenía como objeto conservar las instituciones y las estructuras que preservaban a la sociedad.

La discusión de la participación política del clero se prolongará en la historia colombiana. Los arzobispos colombianos, como cabeza de la jerarquía de la institución eclesiástica, vetaban esa participación. Y lo hacían continuamente. En esos años de reformas liberales, el arzobispo Mosquera y luego el arzobispo Herrán alentaban a sus clérigos a no convertir en tribuna política los púlpitos. Pero se dejaba abierta la participación como ciudadanos de los sacerdotes, los cuales podían expresar sus opiniones sobre la administración de lo público, aunque ello se confundiese con la participación partidista. ¿Cómo separar su papel de sacerdote del de ciudadano? Juan Nepomuceno Rueda, connotado liberal, afirmó al respecto:

No hay remedio: o el cura se mete en el santuario para no oír sino confesiones, para decir misa y predicar, y abandonar la moral pública y a los vecinos en manos de los propagadores, y entonces no cumple bastante su misión; o debe luchar en el campo eleccionario para evitar tamaños males arrastrando los sarcasmos, la vigilia, los azotes, el naufragio, la cárcel, como lo hizo San Pablo [...] sólo así es posible la salvación moral de los principios católicos y de las libertades públicas [...]⁴⁴².

Al clero en general se le recomendaba no participar en política. Pero la dificultad de controlar a todos los sacerdotes hacía imposible que se cumpliera con ese deseo de la jerarquía eclesiástica. Muchos clérigos creían estar obrando bien al atacar desde el púlpito al liberalismo pues suponían que éste fue quien inició la batalla contra la institución

⁴⁴² Juan Nepomuceno Rueda, *El clero Granadino con relación a la política* (Bogotá: s.e., 1855) 9.

eclesiástica. Según el periódico *El Catolicismo* el pueblo había visto ese ataque, por tanto “los clérigos no han engañado al pueblo cuando lo han persuadido a que no voten por candidatos liberales”⁴⁴³. La confrontación del liberalismo desde el púlpito invitando a los feligreses a no votar por los candidatos de esa colectividad política uniría a la jerarquía con sus párrocos en un solo cuerpo.

La prensa católica fue muy importante en las contiendas electorales, aunque tratando de ser moderada. Por ejemplo, *El Catolicismo* no realizó explícita propaganda partidista, porque la voluntad del arzobispo Manuel José Mosquera era no confundir los intereses de la institución eclesiástica con los del partido conservador. Otros periódicos como *El clamor de la verdad* (1848) o *La Iglesia* (1855) sí fueron abiertamente defensores de la mezcla entre catolicismo y conservatismo. Posteriormente los hechos políticos de 1863 y los años siguientes, hicieron que hasta la misma institución eclesiástica, desde la jerarquía hasta los clérigos de pueblo, confundieran e identificaran catolicismo con conservatismo.

Como hemos revisado, el sufragio universal era visto por los liberales, que se autoproclamaban como republicanos, como logro que sostenía la soberanía del pueblo y de la libertad. Era un principio contrario al despotismo, era el “principio más santo”. Sin embargo, a pesar de esta defensa existía una paradoja, pues de paso criticaban a la institución eclesiástica de manipular el sufragio universal por lo que aquél pasaba a ser visto con cautela por los mismos que lo promovían. En el periódico *El Liberal* mostraban que los sacerdotes defendían el voto como una de las instituciones que ofrecían “más garantías a la teocracia”, sosteniendo engañosamente la soberanía del pueblo con el único objeto de inculcar la soberanía del Papa. Muchos liberales creían que había “mucho peligro de que un Enviado de su Santidad sea el que nos gobierne”. Encontramos entonces dos grupos antagónicos que defendían el principio del sufragio universal. La pregunta que se hacían los autoproclamados republicanos, liberales ellos, era cuál de los sectores saldría airoso con el empleo del sufragio universal. La respuesta les parecía clara y era que si los liberales no atacaban la participación electoral del clero y si la opinión pública no cubría “de odio y de desprecio a estos Curas” para evitar que se engañase a los sufragantes y

⁴⁴³ "Los clérigos i las elecciones", *El Catolicismo* [Bogotá] No.120, 24 de diciembre de 1853: 245.

“torcer su voluntad con supercherías”, y si la tolerancia liberal era cómplice de “las picardías del clero” se obtendría que el sufragio universal fuese “la calle por donde los ultramontanos conducirán la libertad de la hoguera”⁴⁴⁴. Así, lo que algunos liberales veían era que el voto sería empleado por los sacerdotes para favorecer sus proyectos políticos.

La defensa del sufragio universal como instrumento que no fuese contaminado por el clero también tenía como objeto criticar la participación de aquél en la política partidista. Se denunciaba que los sacerdotes usaban el púlpito no sólo para dirigir a los feligreses electoralmente sino también para cuestionar y criticar las medidas adoptadas por los liberales en el poder. En el periódico *El Liberal* se advertía de esta práctica de los sacerdotes: “¿Dígasenos si no es cierto, que todos sus sermones se contraían a pintar con los colores del pecado mortal las instituciones que engendran el progreso? [...] ¿si su principal empeño no era convencerlos de que los partidos que se acogen a la bandera de la democracia son batallones mandados por Satanás, para destruir la Iglesia y pisotear los santos evangelios?”⁴⁴⁵. Lo que se mostraba era la imagen de sacerdotes que empleaban su poder, el de mantener reunido al pueblo en un espacio específico, no sólo para guiarlos apostólicamente sino para incidir en sus decisiones como ciudadanos, criticando de paso, al partido político que consideraban antagonista, al cual representaban como seguidores del demonio en contra de la Iglesia católica, lo que obedecía a la imagen que se tenía de la confrontación entre la Ciudad de Dios y la Ciudad de Satanás.

Observamos que la posición liberal, por lo menos la de periódicos draconianos, era la de denunciar la participación política del clero y para ello no sólo afirmaban del empleo del púlpito como vimos atrás sino que recurrían a medios didácticos como lo eran supuestos diálogos donde los personajes dejaban ver sus posiciones e intenciones. Así, usando el mecanismo de preguntas y respuestas mostraron un ejemplo, al parecer ficticio, de un sacerdote que prometía la vida eterna a cambio de los votos de sus feligreses. La siguiente fue la conversación, recreada, entre el cura y una persona de su parroquia:

-¿Cree U. en Dios? Le preguntó el cura. -Sí, mi padre, sí creo. -¿Cree U. en los misterios de nuestra santa fe? -Sí, mi padre, como que soy católico, apostólico y hasta

⁴⁴⁴ “Los republicanos i los Curas”, *El Liberal* [Bogotá] No.3, 4 de diciembre de 1853: s.p.

⁴⁴⁵ “Los republicanos i los Curas” s.p.

romano [...] ¿Cree U. que yo soy Cristo en la tierra? –Eso sí que no lo creo, mi padre; porque Cristo redentor nuestro, no cobraba diezmos ni primicias, ni tuvo Barraganas como U, mi padre, bien lo sabe. - Entonces U. es un hereje, impío, masón, rojo, liberal; U. irá al infierno. –No lo espero así, mi padre; pero si fuere, allá nos veremos, y cuente U. con que allá le daré mi voto para recaudador de impuestos y primer intrigante político, que es en lo que U, mi padre, se ha distinguido en la tierra⁴⁴⁶.

Uno de los problemas que se dejaban ver con la participación política del clero era el de la ignorancia del pueblo, pues ésta permitía que aquél fuese manipulado por los sacerdotes. Así, los liberales denunciaban que los clérigos manipulaban a la población y la llevaban, metafóricamente hablando, amarrada con estolas a las urnas de votación. Denuncias de este tipo indican el temor que se tenía por el poder de convocatoria de los sacerdotes y de cómo ese poder era empleado para manejar a una población considerada intelectualmente inferior por lo que la solución parecía ser la educación, con lo cual se proponía oponer una escuela a cada sacristía⁴⁴⁷. En esta lógica los publicistas de *El Liberal* afirmaban que en los pueblos existía la unión entre el cura y el tinterillo – abogado de poca monta - para sacar provecho en las elecciones. El cura dominaba las conciencias “por medio de las excomuniones y rayos del Vaticano”, mientras que el abogado jugaba los roles de jurado y elector, escribía los votos y vigilaba que las personas los depositaran en las urnas. En esencia, según el autor de la nota, “el Cura se ha desgañitado, predicando contra los rojos y el gobierno impío; [mientras que] el Tinterillo ha sido su agente, y [...] ambos son lobos de la misma camada”⁴⁴⁸. En este sentido la acusación era clara, los sectores conservadores, representados en el sacerdote y el tinterillo, estaban manipulando y usufructuando el sufragio universal.

Ahora bien, no sólo desde Bogotá se criticaba el accionar político del clero aprovechando el sufragio universal. En la ciudad de Pasto, al suroccidente del país, región donde los sacerdotes tenían mucha influencia como pudo verse en la guerra civil de 1851 y se vería en los conflictos bélicos de comienzos de la década de 1860 y en la de 1876-1877, algunos liberales que firmaban como “resueltos” denunciaban que los clérigos manipulaban a los pobladores, a quienes consideraban sus “peones” y “satélites”, para que depositaran “un

⁴⁴⁶ “Calabazas”, *El Liberal* [Bogotá] No.3, 4 de diciembre de 1853: s.p.

⁴⁴⁷ “Los republicanos i los Curas”: s.p.

⁴⁴⁸ Libertas, seud., “Desengaños”, *El Liberal* [Bogotá] No.9, 14 de enero de 1854: s.p.

papel sucio en la urna electoral”, en nombre de la religión. Esos liberales indicaban que como republicanos defenderían las instituciones políticas así fuese necesario recurrir a las armas y morir defendiendo la libertad pues consideraban que “el déspota tiene su asiento en el sepulcro, y la justicia inexorable caerá mas allá de su generación”⁴⁴⁹. En la población de Chocontá, al nororiente de Bogotá, los vecinos liberales se quejaban de que los cargos burocráticos estaban en poder de los conservadores, mismos que se habían insubordinado en la guerra civil de 1851. De igual forma denunciaban nepotismo en la administración pública, la cual se valía de “una media docena de frailes fanáticos que azuzan a la clase ínfima del pueblo, compuesta en su gran mayoría de indios estúpidos, que creen hacer un servicio a la religión asesinando herejes y masones, que es como los frailes les han enseñado a llamar a los liberales”, y de igual forma que los pastusos advertían que de seguir así la situación combatirían a curas y conservadores “fuego con fuego”⁴⁵⁰.

Como vemos, la molestia por la participación política del clero era grande en las huestes liberales. No sólo reunían pruebas de dicha participación en las regiones del país sino que llegaron a publicar retractaciones de sacerdotes por haberse inmiscuido en asuntos concernientes a las contiendas políticas y electorales. Un punto interesante de las retractaciones era mostrar el arrepentimiento por sus acciones, las que pudieron causar malestar en la sociedad en general o en instituciones específicas. En casos anteriores observamos cómo las retractaciones funcionaban y lo que buscaban, que en esencia era reconciliarse con la jerarquía de la institución eclesiástica y con la Iglesia en general. Ahora lo que se encontraba era las retractaciones de sacerdotes que pedían perdón por haber apoyado a los conservadores en la política partidista. Un ejemplo de lo anterior fue la retractación de un sacerdote de Pasto, - José Chicaíza -. En ella el presbítero indicaba que su conducta no era “digna de un sacerdote, sino muy ajena de su ministerio”, y recurría a este mecanismo porque las faltas cometidas habían sido públicas. Estas faltas eran, en primera instancia, la participación en la guerra civil de 1851 en la que no sólo promovió el “derramamiento de sangre” sino también la obtención de puestos públicos para los conservadores. Y como segunda falta era la participación política “predicando al vecindario que voten por las listas de los candidatos que mi partido les repartía”, en las elecciones de

⁴⁴⁹ “A los liberales, Pasto, 17 de noviembre de 1853”, *El Liberal* [Bogotá] No.4, 11 de diciembre de 1853: s.p.

⁴⁵⁰ “Representación”, *El Liberal* [Bogotá] No.14, 12 de febrero de 1854: s.p.

1853. Es decir que el sacerdote deploraba haber colaborado en el accionar político de los conservadores en lugar de haber cumplido con sus funciones pastorales como lo mencionó con estas palabras:

Yo debí enseñarles la verdad y la caridad, y no el engaño y la discordia. Yo debí predicarles la unión, y no que formen partidos que desgarran la provincia. Yo debí, en fin, predicarles que hagan penitencia, para que Dios se compadezca de nuestros males y de la Iglesia, y no que se valgan de los artificios que puedan, para que triunfásemos en las elecciones. Todo esto he hecho, y aún más, que lo callo para que mi silencio lo deje entender: más de todo me he arrepentido, cuando he conocido que los amigos por quienes he prostituido mi estado sacerdotal, y aún los deberes de ciudadano, quieren posesionarse de los destinos públicos para saciar su egoísmo y, para decirlo de una vez por todas, para dar pábulo a sus pasiones de añejas venganzas personales, y hacer revivir los principios aristocráticos y despóticos, que constituyen su única fe política y aun su carácter físico y moral.

Es importante resaltar que parecía que existían dos escenarios, uno de los cuales no podía ser ocupado por los clérigos porque los degradaba resaltando con ello la imagen de la figura del sacerdote como superior y elevada al del resto de los individuos. Al introducirse en ese escenario, el presbítero Chicaíza había rebajado su función pastoral por lo que pedía perdón por “mis faltas y escándalos públicos”, e invitaba a todos a comportarse como cristianos para encontrar “la tranquilidad pública y privada”. Esa invitación la hacía extensiva a sus “hermanos de sotana” para que se alejaran de la política, porque “es asqueroso ver a los clérigos enrolados en asuntos mundanos, e introduciendo la discordia pública en su patria, con absoluto olvido de la caridad cristiana, y constituidos en escaleras para que otros suban”⁴⁵¹.

Esta última parte es muy dicente del objetivo que tenía el periódico liberal al publicar la retractación del sacerdote, y era conducir, por medio de las palabras, a que otros siguieran su ejemplo y se alejaran de la participación electoral, gran preocupación, como hemos visto, de los liberales, o, por lo menos, a denunciar esa práctica electoral. Siempre quedará la duda de si el sacerdote existió o no pero la sola aparición de su retractación en páginas de un medio liberal nos indica la necesidad que tenían los liberales de alejar a los clérigos del apoyo que le daban a los conservadores, así como también nos permite observar la imagen que tenía la mayoría de liberales de los clérigos como sujetos dedicados a actividades

⁴⁵¹ José Chicaíza, “Mi retractación” (Pasto), *El Liberal* [Bogotá] No.9, 14 de enero de 1854: s.p.

relacionadas al culto divino, o en el mejor de los casos, a individuos comprometidos con las reformas emprendidas por las administraciones liberales.

El asunto de la participación del clero en las elecciones seguía causando revuelo comenzando 1854, casi un año después de las primeras elecciones con sufragio universal. En un recuento de lo acontecido el año anterior, el periódico *El Liberal* indicaba que en 1853 se había visto a los clérigos como “Jefes de partido, y olvidados de que su reino no es de este mundo”, a un obispo como presidente de juntas electorales, repartiendo listas de electores y manipulando mesas de jurados, “y amenazando con excomuniones a los republicanos”. La acusación también se dirigía al delegado apostólico de Pío IX a quien se le achacaba dirigir, por medio de una junta, “la política de los ultramontanos”, es decir de los conservadores. Veían con dolor, los polemistas del periódico liberal, que en las elecciones de ese año habían sido elegidos, con apoyo del clero, quienes en 1851 promovieron la guerra civil en contra de reformas como el desafuero eclesiástico. Pero, y es de anotar la revisión que se hacía de las elecciones, que había conciencia de que el descalabro electoral se debía, no sólo a la ingerencia de los clérigos en la política partidistas, sino también a la división del partido liberal⁴⁵². Independiente de ello es claro que mientras el sufragio universal perviviera, cualquier triunfo electoral conservador sería explicado, por sus oponentes liberales, como fruto de la manipulación partidista del clero a favor de aquella colectividad.

Una crítica constante al sufragio universal fue que por medio de él la institución eclesiástica influyó en la población para que los conservadores obtuvieran buenos resultados. Mientras que en las elecciones presidenciales de 1853 José María Obando obtuvo 1.548 votos, Tomás Herrera obtuvo 329 sufragios, el conservador Mariano Ospina Rodríguez sólo consiguió 36 votos y otros candidatos la suma de 52 votos, encontrándose 43 papeletas en blanco⁴⁵³. Las primeras elecciones bajo el sufragio universal se efectuaron en 1855 para designar congresistas. En ellas, como se ha visto, los conservadores derrotaron tanto a liberales draconianos como a liberales gólgotas. Fueron elegidos 27 conservadores contra sólo 16 liberales, donde éstos triunfaron en algunas regiones del nororiente y oriente del

⁴⁵² “1853-1854”, *El Liberal* [Bogotá] No.7, 1 de enero de 1854: s.p.

⁴⁵³ Cfr. *Historia electoral colombiana* (Bogotá: Registraduría Nacional del Estado Civil, 1988) 80.

país, mientras que las zonas más importantes, entre ellas Bogotá, fueron ganadas ampliamente por los conservadores, lo que les daba control claro sobre el legislativo. Entre tanto fueron elegidos 36 representantes a la Cámara conservadores por sólo 21 liberales, siendo también aplastante el triunfo de los conservadores en las regiones más importantes como lo eran la Costa Atlántica, la zona Andina central, incluyendo Bogotá, el Occidente y el suroccidente andino⁴⁵⁴. En estas elecciones ya es notorio el triunfo conservador en las urnas ante lo cual los opositores del sufragio universal responsabilizaron a la institución eclesiástica de influir en la población.

Las primeras elecciones presidenciales que se efectuaron con el sufragio universal fueron las de 1856 que elegirían al presidente para el período 1857-1861. En ellas salió victorioso el conservador Mariano Ospina Rodríguez con 97.407 votos sobre los 80.170 obtenidos por Manuel Murillo Toro, mientras que el caudillo caucano Tomás Cipriano de Mosquera obtuvo 33.038 votos⁴⁵⁵. La victoria de Ospina fue calificada por la prensa bogotana como “barrida” sobre sus contrincantes⁴⁵⁶. Esta derrota liberal fue considerada como la clara muestra de que el sufragio universal favorecía a los conservadores⁴⁵⁷.

Con las críticas de la prensa liberal a la participación electoral del clero lo que observamos es el afán de por mostrar a los clérigos como intrigantes políticos a favor de los conservadores, llegando incluso a acusarlos de negociar los bienes espirituales por los materiales, en este caso, los votos en las elecciones. También observamos la relación directa que veían los opositores del sufragio universal entre este mecanismo, la participación partidista del clero y el ascenso del conservatismo al poder al ganar las

⁴⁵⁴ *Historia electoral colombiana...* 141 y 175.

⁴⁵⁵ *Historia electoral colombiana...* 83.

Información detallada de los resultados obtenidos por cada candidato, provincia por provincia, puede verse en David Bushnell, “Elecciones presidenciales colombianas, 1825-1856”, Miguel Urrutia y Mario Arrubla, editores, *Compendio de estadísticas históricas de Colombia* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1970) 279-314.

⁴⁵⁶ *El Repertorio* [Bogotá] No.169, 7 de octubre de 1856: 8.

⁴⁵⁷ Pero además de las acusaciones que se hacían de la participación política del clero se insinuaba que algunos sacerdotes negaban los sacramentos a los liberales. Un caso fue denunciado en Cartagena en donde el párroco de Santa Bárbara, Francisco Vargas, negó la confesión a una señorita de la ciudad porque ella pertenecía a una familia liberal. Según el sacerdote la orden de negar los sacramentos al partido liberal “compuesto – según él - de asesinos, ladrones impíos, herejes”, provenía directamente del arzobispo de Bogotá, y la única forma de que aquéllos accedieran a los sacramentos era que pasaran a las filas del conservatismo. Como la señorita no quiso cambiar de colectividad el cura le negó la confesión, por lo que el cronista del periódico lo calificó de “torpe e ignorante monigote, sin educación, sin cultura”. Cfr. La Discusión, seud., “Un hecho escandaloso”, *El Patriota* [Cartagena] No.1, 20 de enero de 1853: s.p.

elecciones en las que participaba. Esto permitió el afianzamiento de la imagen de los sacerdotes como aliados políticos del conservatismo. Imagen que se ha proyectado en el tiempo.

Ahora bien, nos hemos detenido en el tema del sufragio universal porque consideramos, siguiendo a Roberto Blancarte, que aquél es un elemento que define mejor la gestación de la laicidad, en la medida que el sufragio universal hace parte de la transición hacia un régimen social cuyas instituciones políticas se legitiman crecientemente por la soberanía popular y cada vez menos por elementos sagrados y religiosos⁴⁵⁸. Sin embargo, el camino fue tortuoso, pues como hemos visto, el derecho al sufragio fue fuertemente impugnado incluso por sectores que teóricamente lo apoyaron, de tal manera que la búsqueda de la laicidad sufrió los mismos inconvenientes, presentando roces, fisuras y contradicciones entre los diversos sectores políticos. Como observamos, esa búsqueda no fue homogénea presentando complicaciones que incluso nos hacen dudar de que algunos liberales estuviesen convencidos de la laicidad como estado necesario para la sociedad colombiana, a pesar de que en sus imaginarios apoyaran el sufragio ligado con la libertad de pensamiento y de conciencia.

2.1.2 La libertad religiosa

“La república garantiza a todos los granadinos [...] la profesión libre, pública o privada de la religión que a bien tengan [...]”.

Constitución Política de la Nueva Granada de 1853, artículo 5º, numeral 5º.

Un aspecto que quedó plasmado en la Constitución de 1853 fue la libertad religiosa, como se anotó en el numeral quinto del artículo quinto de la citada carta política. Esta medida era revolucionaria para la época y con ella se buscaba acelerar la separación de las potestades y darle a diversas denominaciones religiosas, diferentes a la católica, la posibilidad de ingresar al país. En este apartado veremos las explicaciones y justificaciones por la libertad religiosa y la oposición que ella sufrió por considerarla perjudicial para el país.

⁴⁵⁸ Cfr. Roberto Blancarte, “Retos y perspectivas de la laicidad mexicana”.

Debemos advertir que en el siglo XIX las discusiones y los debates por la libertad religiosa no fueron exclusivos de Colombia. En diferentes países de la región latinoamericana en donde el liberalismo hizo presencia, la necesidad de aquella libertad fue puesta sobre el tapete. Las sociedades se dividieron entre los que estaban a favor y los que creían que no era una buena medida. Argumentos iban y venían. Por ejemplo, se afirmaba que la libertad religiosa era necesaria para favorecer la migración extranjera lo que permitiría el arribo de personas que colonizarían terrenos baldíos. Esas personas deberían provenir de países protestantes a los que se les relacionaba con la civilización y el progreso. Por el contrario, los opositores a la libertad religiosa afirmaban que la presencia de dichas personas desestabilizaría la tradición católica de la región. Así como éstos encontramos más argumentos en uno y otro sentido⁴⁵⁹.

2.1.2.1 La necesidad de la libertad religiosa

“Somos tolerantes: en primer lugar, porque no tenemos derecho para no serlo: en segundo lugar, porque ser tolerantes, es lo que nos trae mayores ventajas: nos coloca en el campo de la razón, armados con la égida de una justicia llena de filosofía, y de esta manera somos invencibles”.

“Elementos sociales”, *El Liberal*, No.8, 1854.

Desde la Independencia el tema de la tolerancia y de la libertad religiosas fue recurrente en la Nueva Granada. En la libertad religiosa encontramos dos características, el derecho individual a profesar la religión deseada, y, la confrontación del Estado contra la Iglesia católica al cuestionarle el privilegio de la religión única. La tolerancia era vista, por quienes la defendían, como una reforma necesaria para dar un paso hacia la civilización. Aquélla se propuso como un mecanismo para igualar a los hombres en su derecho de profesar la

⁴⁵⁹ Para una mirada rápida de las discusiones sobre la libertad religiosa en América Latina pueden verse: Jean-Pierre Bastian, editor, *Protestantes, liberales y francmasones* (México: FCE, 1993); Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina* (México: FCE, 1994); Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica* (México: FCE, 1997); Jean-Pierre Bastian, coordinador, *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (México: FCE, 2004).

religión que quisieran, así también como mecanismo para facilitar la afluencia de extranjeros y de comercio al país. Por ejemplo, en 1848 Manuel Murillo criticó la Pastoral del obispo de Santa Marta donde se combatía la tolerancia religiosa. Calificó el documento eclesiástico de extemporáneo que contenía una “añeja e iliberal doctrina”⁴⁶⁰. Consideró que ese documento era extemporáneo pues ya había leyes que consagraban “el fecundo principio de la tolerancia religiosa”⁴⁶¹. Las disposiciones a las que se refería Murillo eran los tratados comerciales que permitirían que los extranjeros que llegasen al país profesaran su religión.

En 1848 se ratificó un tratado de comercio con Estados Unidos donde se garantizaba a los ciudadanos estadounidenses que vivieran en la Nueva Granada el culto público de la religión que profesasen. Igual derecho se le otorgaría a los extranjeros que decidieran llegar al país. Sin embargo, con actitudes como la del obispo de Santa Marta se rompía la confianza que los extranjeros depositarían en el país. Pero, afortunadamente, las palabras del prelado no encontrarían, según Murillo, oídos en un ambiente de libertad, salvo en “algunas pobres mujeres supersticiosas”⁴⁶². Igualmente, Murillo veía la libertad religiosa como una señal de avance, de democracia y claro ejemplo de las libertades individuales: “La cuestión de tolerancia religiosa es una cuestión fallada ya definitivamente delante del tribunal de la razón, la filosofía y de la religión misma; porque la emancipación del pensamiento es una de las más preciosas conquistas de la democracia, y constituye hoy uno de los derechos incuestionables del hombre en sociedad”⁴⁶³.

Por el contrario, la intolerancia se veía como una forma de retornar a “*épocas de recuerdo ingrato*”. Significaba también “desconocer el verdadero espíritu del Evangelio, este texto sagrado de la democracia, origen de las libertades modernas”. Según Murillo el temor de los jerarcas de la Iglesia a la presencia de otros cultos se debía más bien a que ellos no habían hecho caso de “los progresos de la inteligencia” y habían querido sostener todavía la

⁴⁶⁰ Manuel Murillo Toro, “La Pastoral del obispo de Santa Marta contra la tolerancia religiosa”, *La Gaceta Mercantil* [Santa Marta] año I, No.55, 25 de octubre de 1848: 1, reproducido en Murillo Toro, *Obras Selectas* 51. Cursivas mías.

⁴⁶¹ Murillo Toro, “La pastoral del obispo de Santa Marta...” 51.

⁴⁶² Murillo Toro, “La pastoral del obispo de Santa Marta...” 52.

⁴⁶³ Murillo Toro, “La pastoral del obispo de Santa Marta...” 53.

Iglesia “como en los tiempos de la Edad Media” y, además se les había visto frecuentemente “alistados en las banderas de los que han tenido el triste empeño de contener las tendencias marcadas del siglo, siglo de igualdad, de discusión y de justicia, y he aquí porque si no han logrado hacerla odiosa, han llegado por lo menos a hacerla perder el amor y veneración de los pueblos”⁴⁶⁴.

En la defensa que hizo Murillo Toro de la libertad religiosa puede verse la concreción de principios liberales en el respeto y salvaguarda de garantías individuales, observándose también una de las características del discurso de los liberales de mediados del siglo XIX, donde se justificaban las transformaciones en nombre de los cambios del siglo guiados por el progreso en contravía de las viejas tradiciones políticas heredadas de la Colonia.

El 22 de noviembre de 1852 Florentino González, reconocido por ser el impulsor del libre cambio en el país en la década de 1840, publicó en el periódico bogotano *El Neogranadino* un artículo en el cual mostraba su posición respecto al problema entre Estado e Iglesia en el país. En dicho artículo, González dejaba en claro que el Estado sólo se fortalecería cuando el pueblo participara de manera activa en el gobierno, es decir, teniendo la oportunidad de elegir a sus gobernantes. Por ello el gobierno decretaba el sufragio universal y secreto, para que consecuentemente el pueblo estuviese representado en los políticos que eligiese libremente. Por tanto, para el gobierno liberal era de vital importancia proclamar, proteger y defender la libertad de conciencia, hecho que finalmente redundaría en el bienestar y el progreso del país. Libertad de conciencia que no sólo se interpretaba a nivel religioso sino político, es decir, protegiendo al ciudadano de cualquier coacción que uno u otro político quisiese ejercer para su beneficio electoral. No es gratuito que la libertad de conciencia se discutiese paralelamente a la proclamación del sufragio universal para los hombres.

Florentino González creía que la mejor garantía para la supervivencia y el mantenimiento de la república era establecer y proclamar la mencionada libertad de conciencia, y por ello mismo, una de sus consecuencias, la libertad religiosa, expresada en la libertad de cultos⁴⁶⁵.

⁴⁶⁴ Murillo Toro, “La pastoral del obispo de Santa Marta...” 53-54.

⁴⁶⁵ El siguiente texto muestra el pensamiento de Florentino González acerca de la libertad religiosa y como ésta era importante para el país: “La declaración a favor del ciudadano de la libertad individual, de la libertad de industria;

La libertad de conciencia permitiría que existiese el sustento moral para que la libertad individual y de pensamiento fuesen realidades tangibles para la sociedad neogranadina de aquel momento.

González proclamaba como ejemplo político del avance de la libertad de conciencia a los Estados Unidos. Para él, era allí donde el sistema republicano había encontrado su mejor expresión:

La combinación que ofrezco al examen de mis compatriotas no es una utopía, fruto de la veleidad de mi entendimiento. Es por el contrario, el resultado de meditaciones detenidas sobre lo que he visto en práctica en la Nación afortunada que fundó el inmortal Washington secundado por sus ilustres compañeros. De estas meditaciones ha nacido la profunda convicción de que aquellas instituciones contienen el germen del bien y lo desarrollarán en donde quiera que se adopten⁴⁶⁶.

Lo que observamos es que los liberales eran quienes se consideraban como promotores y defensores de la libertad religiosa. Para ellos la tolerancia los colocaba en el “campo de la razón”. De igual forma, creían que debían defenderla ante los embates de los sectores intolerantes, pues la “verdadera tolerancia fraternal” debía ser la que reinara entre los “ciudadanos de la República”⁴⁶⁷. Al hablar de intolerancia se referían a clérigos y conservadores. En consecuencia con ello, un mecanismo empleado para exaltar la libertad religiosa era comparar las costumbres protestantes con las católicas. Ejemplo de lo anterior es el relato de Francisco de Paula Borda quien cuenta que cuando era niño y se dirigía de Bogotá a la ciudad santandereana de Piedecuesta para estudiar, se quedaron en una casa cural y allí vio cómo el militar que los acompañaba pasó toda la noche jugando dados con el sacerdote quien lo perdió todo pero pidió la revancha después de la misa de cinco de la

de la libertad de prensa, de la libertad de reunirse y expresar su opinión, de la libertad religiosa; es decir, la competencia exclusiva del individuo para decidir de todo lo relativo a estas cosas, es igualmente una garantía para el establecimiento y conservación de la República. El asegurar la libertad religiosa, sobre todo, es tan esencial para la conservación del gobierno republicano, que sin ella, no puedo concebir la existencia de aquel. El despotismo sombrío que por tantos siglos ha dominado el mundo, ingenioso en la invención de los medios de sostener un poder no basado sobre la voluntad del pueblo, incrustó la religión en el gobierno, con el pretexto de ejercer un derecho que llamo de tuición, de inspección y de defensa, y más tarde patronato. Entonces los ministros de la religión, convertidos en funcionarios políticos, fueron los oficiales del estado civil en todas las poblaciones al mismo tiempo que ejecutaban las ceremonias del culto y se presentaban al pueblo como los Oráculos del Cielo.”. Cfr. “A los legisladores de 1851”, *El Neogranadino* [Bogotá] 31 de diciembre de 1852: 333.

Sobre este tópico y sobre la tolerancia religiosa a mediados del siglo XIX puede verse Andrey Arturo Coy Sierra, *Tolerancia religiosa en Bogotá y la revolución liberal de Medio Siglo (1849-1854)* (Monografía de Pregrado en Historia) (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005).

⁴⁶⁶ “A los legisladores de 1851” 333.

⁴⁶⁷ “Elementos sociales”, *El Liberal* [Bogotá] No.8, 8 de enero de 1854: s.p.

mañana. Para Borda los curas convertían los templos en lugares de vicio, cosa que no pasaba con los pastores protestantes. Mirando las casas de los curas Borda comprendió “la buena razón que tenían las sectas protestantes para permitir que se casen sus pastores y que vivan con sus mujeres y sus hijos, sin indecentes secretos o escándalos. Esto es verdadero respeto a la religión y a las buenas costumbres. El huésped se sienta a la mesa del pastor protestante en medio de una familia que enaltecen el honor y la pureza, sin riesgo de rendir homenajes y respetos en algún sacrílego templo venusino”⁴⁶⁸.

La imagen de los liberales modernos que se representaban una sociedad donde ellos mismos junto con los protestantes y los masones eran portadores de la modernidad comenzó a construirse desde mediados del siglo XIX y ha sido reproducida por la tradicional historiografía protestante⁴⁶⁹.

Mostrar a los liberales como únicos defensores de la tolerancia religiosa en contravía de unos intolerantes conservadores, tal como lo hacen los historiadores protestantes, tiene tanto de general como de falso. Algunos padres del conservatismo colombiano defendieron la tolerancia religiosa como principio mientras que liberales gólgotas, con el paso del tiempo, se distanciaron de la medida. Por ejemplo, José Eusebio Caro, uno de los fundadores del partido conservador, afirmaba que fueron los conservadores quienes “pidieron, prometieron, propusieron y sancionaron la libertad de cultos”. Igual sucedió con la libertad de enseñanza, las leyes para quitar el monopolio del oro y el tabaco, la abolición de la alcabala, mientras que fueron los liberales “los que en cabeza de los jesuitas atacan sin

⁴⁶⁸ Borda, *Conversaciones... Tomo I* 141-142.

⁴⁶⁹ Juana Bucana, *La Iglesia evangélica en Colombia: una historia* (Bogotá: Buena semilla, 1995); José Luis Angulo Menco, *La índole calvinista del protestantismo colombiano* (Barranquilla: Editorial Antillas, 2002).

Incluso en un reciente artículo, que se nos ha querido presentar como de novedoso enfoque, el historiador presbiteriano colombiano, Javier Rodríguez, afirmó que el partido liberal fue “pionero de la modernidad” y junto con la masonería jugó papel importante en el surgimiento del protestantismo en la Nueva Granada, en contravía de las “ideas atrasadas”, defendidas por la Iglesia católica y por el oligárquico partido conservador. Cfr. Rodríguez, “Primeros intentos de establecimiento del protestantismo en Colombia”, Bidegain, directora, *Historia...* 287-294.

El eje de esta hipótesis de trabajo fue empleada por Jean-Pierre Bastian para el caso mexicano aunque Rodríguez la haya mostrado como si fuera propia. Ahora bien, las raíces de esta forma de interpretar el desarrollo histórico del protestantismo ligándolo con el del mundo moderno pueden verse en obras clásicas como la de Ernst Troeltsch, el cual es prácticamente desconocido por la historiografía protestante en Colombia. Cfr. Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, Edición conmemorativa 70 aniversario (México: FCE, 2005).

cesar la libertad religiosa de los católicos”⁴⁷⁰. Con estas palabras lo que Caro quería insinuar era que la tolerancia debía ser por igual para todos, protestantes, católicos, y si fuese el caso, de otras denominaciones religiosas, por lo que la expulsión de los jesuitas era vista como un acto de intolerancia religiosa. Además indicaba que la libertad de conciencia y religiosa debía extenderse a la de culto para que así la población neogranadina, que era profundamente católica y que no había sido enseñada a practicar otro culto, se aproximara a la tolerancia⁴⁷¹.

Más de cincuenta años después de tomada la medida de libertad religiosa el liberal Miguel Samper afirmaba que aquella no había traído buenas consecuencias para la mayoría de los colombianos: “La libertad de cultos ganó en amplitud lo que el católico perdió en aquella protección especial de que venía disfrutando y que no había motivo para retirarle”⁴⁷². Las palabras de Samper nos dejan ver que la libertad religiosa puso en riesgo, aunque fuese potencialmente, los privilegios del catolicismo, pero sobre todo nos permiten mostrar que algunos liberales que han sido mostrados como modernos y defensores del protestantismo cambiaron de parecer en sus años de madurez mostrándose abiertos defensores del catolicismo. De igual forma, no encontramos liberales decimonónicos que hubiesen cambiado de religión o que apostataran de la católica.

Varios años después de aprobada la libertad religiosa en la Nueva Granada los constituyentes mexicanos de 1856 exhibían a aquel país como un ejemplo a seguir, tal como Florentino González lo hizo, en la Nueva Granada, con Estados Unidos. En ese año se convocó a una Asamblea Constituyente que se encargaría de redactar una nueva Carta Magna para México como cumplimiento de lo estipulado en el Plan de Ayutla por medio del cual se finiquitó la dictadura de Antonio López de Santa Anna. El proyecto de artículo que más se discutió en la Asamblea fue el número 15 que estipulaba la libertad religiosa. Los debates, como era de suponerse, fueron candentes mostrando las diversas posiciones, a favor y en contra, y no se limitaron al interior de la Asamblea pues de muchos lugares de la

⁴⁷⁰ José Eusebio Caro, “La polémica de los rojos”, Simón Aljure Chalela, recopilación, *Escritos histórico-políticos de José Eusebio Caro* (Bogotá: Fondo Cultural Cafetero, 1981) 90.

⁴⁷¹ José Eusebio Caro, “La libertad y el partido conservador, III”, Carlos Valderrama Andrade, “Prólogo. El pensamiento político de José Eusebio Caro”, Aljure Chalela, recopilación, *Escritos histórico-políticos...* 19.

⁴⁷² Miguel Samper, “Libertad y orden. 1896” 335.

república se enviaron representaciones a Ciudad de México para que los legisladores tomaran en cuenta las opiniones de mexicanos y mexicanas sobre este tópico. De igual forma, polemistas escribieron en diversos periódicos y revistas dando a conocer sus puntos de vista, la mayoría de veces opuestos a la citada libertad religiosa.

Pero un punto importante en las discusiones dentro de la Asamblea por la libertad religiosa fue la continua referencia que en ella se hacía del caso neogranadino, en la medida que como estamos observando en la Nueva Granada se había aprobado la libertad religiosa en 1853. Los constituyentes mexicanos veían en nuestro país un ejemplo de civilización y adelanto en la materia. El constituyente Cerquera hizo alusión al caso colombiano de la siguiente manera: “La república de Colombia, educada bajo el fanatismo y las preocupaciones españolas, hizo otro tanto – refiriéndose también al caso de Estados Unidos -, consiguiendo así que la tolerancia religiosa se estableciera con asombro de la Europa toda, que veía adquirida una conquista difícil en el campo de la reforma, sin chocar de frente con las arraigadas costumbres teocráticas que todo lo habían invadido”⁴⁷³. Para Francisco Zarco, la Nueva Granada también era un ejemplo a seguir, pues era “el país más progresista de América española”⁴⁷⁴, seguramente haciendo referencia a la serie de medidas que se comenzaron a aplicar desde comienzos de la década de 1850⁴⁷⁵.

⁴⁷³ Francisco Zarco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856 y 1857. 2 Tomos* (México: H. Congreso de la Unión, 1990) 847.

⁴⁷⁴ Francisco Zarco, *Debate en el Congreso Constituyente, 1856-1857* (México: Centro de Investigación científica Ing. Jorge L. Tamayo, 1991) 109.

⁴⁷⁵ El proyecto de artículo 15 fue rechazado en votación en la plenaria del Congreso. De allí fue remitido a la Comisión de Constitución la cual intentó rehacerlo para devolverlo al pleno. Sin embargo, lo que de esa revisión quedó dista mucho de lo inicialmente propuesto. El artículo que al final se aprobó fue el número 123: “Corresponde exclusivamente a los poderes federales ejercer, en materias de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designan las leyes”. Cfr. *Las Constituciones de México, 1814-1989* (México: H. Congreso de la Unión, Comité de Asuntos Editoriales, 1989) 159. Cfr. Sobre este tópico Villegas Revueltas, *El liberalismo moderado en México...* 154.

Según Emilio Rabasa, los liberales moderados se alejaron de los puros o radicales en esta materia y prefirieron abstenerse de votar a favor la libertad de conciencia. Citando a Zarco afirmó que: “Tan breve debate, tan considerable mayoría, son la mejor prueba de que no se ha conquistado ningún principio importante. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado quedaron como antes; es decir, subsisten la lucha y la controversia entre los dos poderes”. Cfr. Emilio Rabasa, *La constitución y la dictadura. Estudio sobre la organización política de México*, 3ª ed. (México: Porrúa, 1956) 49.

Lo breve del debate en el pleno del Congreso puede verse porque ese artículo, el 123, fue aprobado por una mayoría aplastante de 82 votos contra 4.

El tema de la migración extranjera y su relación con la libertad religiosa no fue exclusivo de la Nueva Granada o de México⁴⁷⁶. Por ejemplo en Perú se presentó también un contrapunteo entre los defensores de la libertad religiosa relacionada con la inmigración, con aquellos que se oponían a la primera por considerarla perniciosa para la sociedad. El debate se encaminó a ver esa libertad como una necesidad para la modernización del Estado, por lo menos así lo dio a entender el clérigo de tendencias liberales, González Vigil:

[...] la intolerancia, respecto del ejercicio público de otras religiones, es uno de los mayores impedimentos que tenemos a la prosperidad de nuestros Estados. Ahora vienen extranjeros no católicos, y después que hacen su capital huyen de nuestro suelo, porque no les dejamos tomar esposas, ni adorar a Dios en templo de su culto. No les prohibamos ninguna de estas cosas, y vendrán con sus familias, o las formarán entre nosotros, y serán nuestros conciudadanos. Porque es preciso repetirlo, ni la Teología con sus argumentos, ni los Papas con sus bulas pueden indemnizar a los pueblos de los males que les causa la intolerancia⁴⁷⁷.

2.1.2.2 Oposición a la libertad religiosa o la intolerancia como principio

Como hemos visto, la libertad religiosa fue aprobada en la Constitución de 1853, sin embargo, no pasó indemne entre la opinión pública y entre la misma administración estatal. Como en México, la sola idea de quitarle el monopolio a la religión católica generó en la Nueva Granada posiciones de rechazo. Los redactores del periódico *La Religión* protestaron por la aprobación de leyes que afectaban a la institución eclesiástica de la Iglesia católica, calificando a esas leyes como corruptoras e impías. La protesta iba encaminada a que las autoridades eclesiásticas no podían vigilar la importación y circulación de obras que llevasen a la corrupción del pueblo, como lo eran las biblias protestantes, las que se vendían a precios muy bajos o eran regaladas. De allí que los editorialistas del citado periódico, reclamasen el restablecimiento de la Constitución de 1843⁴⁷⁸, en donde el Estado protegía a

⁴⁷⁶ El problema de la inmigración extranjera no fue tocado directamente en las sesiones del Congreso Constituyente de 1856-1857, sino que, debido al debate sobre la libertad religiosa, los más radicales liberales, denominados puros, vieron que era oportuno promover la inmigración como una innovación. Cfr Dieter Berninger, "Immigration and religious toleration: a Mexican dilemma 1821-1860", *The Americas*, Vol. XXXII, No.4 (abril de 1976).

⁴⁷⁷ Cfr. González Vigil, "Importancia y utilidad de las asociaciones", en *El Constitucional* [Lima] 28 de mayo de 1858, citado por Fernando Armas Asin, *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX* (Lima: Centro de Estudios regionales andinos Bartolomé de Las Casas, Pontificia Universidad Católica, 1998) 51.

⁴⁷⁸ El título IV de la Constitución de 1843, De la Religión de la República, decía que: "La Religión católica, Apostólica, Romana es la única cuyo culto sostiene y mantiene la República". Cfr. Pombo y Guerra, compiladores, *Constituciones de Colombia, Tomo III...* 334.

un solo credo religioso, el católico, declarando, a la vez, como escandalosa la libertad religiosa: “¡La diversidad y variedad de religiones en una República eminentemente cristiana, que ha mantenido más de 300 años el culto que se tributa al único y verdadero Dios, es el escándalo más asombroso que puede presentar el legislador cristiano!”⁴⁷⁹.

Para los editorialistas de *La Religión* establecer la tolerancia de cultos tanto para nacionales como para extranjeros era un acto de tiranía y crueldad, máxime en un país donde la religión católica, que era considerada de por sí la verdadera, era la dominante. Para ellos “una religión tolerante no es un culto es la destrucción de todos los cultos”. La tolerancia era, por lo tanto, la mayor prueba de desprecio del hombre por la verdad. El problema de la tolerancia radicaba en que para los católicos aquella era hija de la indiferencia⁴⁸⁰. Un poco menos intolerantes, para los editores de *El Catolicismo*, el periódico más antiguo y vigente del país, fundado en 1849, era pues menester derogar todas las disposiciones que en materia legislativa interfiriesen en los asuntos religiosos de la Nueva Granada. Según ellos, los católicos nunca pidieron la libertad de cultos, pero teniéndolo ya como asunto sobre el cual se había legislado, nada podían hacer en su contra⁴⁸¹.

Varios años antes, en 1850, el arzobispo Mosquera defendía el principio de tolerancia religiosa ante la inminente expulsión de los jesuitas. Según Horacio Rodríguez Plata lo que el arzobispo indicaba era que con la expulsión de los jesuitas se había violado el principio de tolerancia religiosa, el cual debía empezar por respetar al catolicismo antes que preocuparse por religiones foráneas:

Hoy nuestras leyes, ciudadano Presidente – dirigiéndose a José Hilario López -, como vos lo sabéis, sancionan de acuerdo con los Tratados Públicos celebrados por la Nueva Granada con otras naciones, una libertad absoluta no sólo de conciencia sino de culto. Hoy, cuando un protestante, un judío, un mahometano, pueden elevar un templo, celebrar en él su culto y escoger sus sacerdotes, hoy sólo los católicos, que son todos o casi todos los granadinos, serían los únicos que no tuviesen esa libertad. Pero si se priva de esta libertad al católico y al granadino, ¿qué seguridad, qué garantía quedará al protestante y al extranjero? La libertad, la tolerancia, la protección deben empezar

⁴⁷⁹ “La Constitución y la Iglesia”, *La Religión* [Bogotá] No.21, 24 de mayo de 1853: 87.

⁴⁸⁰ “La Constitución y la Iglesia”, *La Religión* [Bogotá] 24 de Junio de 1853: 95-96 y 7 de Julio de 1853: 99-100.

⁴⁸¹ “Libertad Relijiosa”, *El Catolicismo* [Bogotá] 1 de Junio de 1853: 765-767.

por el culto nacional, universal en el país, antes que por el culto extranjero y excepcional. El que no respeta la regla menos respeta la excepción [...]⁴⁸².

El arzobispo se refería a los tratados de comercio firmados con Estados Unidos y aunque exageraba porque no aparecieron ni mezquitas ni sinagogas sí quedaba claro que pretendía defender la tradición histórica religiosa de los neogranadinos la cual estaba ligada al catolicismo, considerando que ella estaba amenazada por la inequidad en la aplicación de la legislación por parte de la administración pública.

Pero no todo era tan transparente. Diversos sectores eclesiásticos y conservadores se opusieron tajantemente a la libertad religiosa, imagen de intolerancia que se ha proyectado con el tiempo. Por ejemplo, el biógrafo del arzobispo Mosquera, José María Arboleda, indicaba que aquél tuvo que vivir en una época muy agitada, sobre todo porque “los protestantes ingleses trataban de romper nuestra unidad religiosa, como hoy lo intentan otros en vía de penetración pacífica”. Era un tiempo, según el autor, de ideas confusas donde “el marxismo empezaba a hacer su agosto”⁴⁸³. Este escritor vivió casi un siglo después de su personaje y aún retenía la idea de lo pernicioso que había sido, supuestamente, la penetración protestante para la unidad católica del país, tal como estaba siendo en ese momento, a mediados del siglo XX, la llegada de más protestantes al país. De esta forma el problema histórico se torna en historiográfico, donde se mantiene la imagen de que el protestantismo sólo traería malos momentos para la sociedad colombiana.

En tiempos tempranos de la aprobación de la libertad religiosa ya sus detractores buscaban construir una imagen negativa de los que no eran católicos. Por ejemplo, José María Vergara y Vergara⁴⁸⁴, defendiendo el catolicismo y la hispanidad que aquél podía representar, indicaba que la leyenda negra de la Conquista era fruto de la propaganda de

⁴⁸² Manuel José Mosquera citado por Horacio Rodríguez Plata, “El arzobispo Mosquera como hombre de Estado”, *Revista Fuerzas de Policía de Colombia*, Bogotá, No.65-66 (noviembre-diciembre, 1957) 22.

⁴⁸³ José María Arboleda Llorente, “Ideas político-religiosas del Ilmo. Sr. Mosquera”, *Revista Fuerzas de Policía de Colombia*, Bogotá, No.65-66 (noviembre-diciembre, 1957) 7.

⁴⁸⁴ José María Vergara y Vergara, escritor costumbrista e historiador de la literatura colombiana, de tendencia conservadora, (Bogotá, 19 de marzo de 1831 – 9 de marzo de 1872). Junto con Eugenio Díaz fue fundador de *El Mosaico* en 1852. Cfr. www.biografiasyvidas.com/biografia/v/vergara.htm

protestantes y filósofos franceses y anglosajones, con lo cual también relativizaba las atrocidades que en aquél proceso histórico pudieron cometerse⁴⁸⁵.

Pero ¿por qué se rechazaba la libertad religiosa?⁴⁸⁶ En la Nueva Granada, a mediados del siglo XIX, no era factible pensar, desde la forma de ver el mundo de la institución eclesiástica, la presencia de denominaciones religiosas diferentes a la católica. Se rechazaba esta presencia con varias justificaciones que partían de calificarlas como supersticiones, idolatría, herejía, hasta el indiferentismo religioso.

Como observamos se atacaba la libertad religiosa desde antes de legislarse indicando que ella era el fruto de la herencia de “Enrique VIII, Martín Lutero y demás serpientes del infierno”⁴⁸⁷. Esa herencia era tomada por una “minoría de cismáticos nacionales y extranjeros”, que pagaban la hospitalidad de los neogranadinos “propalando sin freno y sin pudor, sus principios disociadores”. Así, se representaba a los extranjeros como incitadores del cisma que adoctrinaban a los políticos locales. De tal forma que los foráneos eran vistos como sujetos “que nos vienen de fuera, a enseñar los secretos de la civilización y alucinarnos con palabras como a los indios con cuentas”⁴⁸⁸.

En esta parte podemos observar el temor que despertaba la presencia de extranjeros en el territorio nacional. Si bien aquel temor no era muy marcado, los extraños que venían de más allá de las fronteras eran vistos con recelo pues podían ser portadores de malas costumbres o podían generar situaciones que causarían daño a la sociedad neogranadina⁴⁸⁹.

⁴⁸⁵ José María Vergara y Vergara, “Cuestión española. Cartas dirigidas al doctor M. Murillo”, Bogotá: Imprenta de la Nación, 1859” citado por Martínez, *El nacionalismo cosmopolita...* 188-189.

⁴⁸⁶ Según Kamen, el catolicismo, desde que se constituyó como religión oficial del Imperio Romano, se conservadorizó convirtiéndose en una religión intolerante contra las otras. En ese sentido la Iglesia católica, como institución, se fue conformando en un mundo de intolerancia hacia lo que no fuese lo que ella representaba y defendía. Cfr. Henry Kamen, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna* (Madrid: Alianza, 1987) 14 y ss.

⁴⁸⁷ “Exclamación”, *La Religión* [Bogotá] No.14, 24 de febrero de 1853: 58.

⁴⁸⁸ El negro persa, seud., “El Papa en perpetua contradicción con los ‘gobiernos’ conservador y liberal de la Nueva Granada”, *La Religión* [Bogotá] No.12, 24 de enero de 1853: 49-52.

⁴⁸⁹ El miedo al extranjero es una de las características del desarrollo histórico de la humanidad. Así lo muestra Georges Duby haciendo alusión a la Europa medieval. Por ejemplo, los europeos temían a las hordas invasoras del Este que amenazaban al mundo cristiano. Recordemos que la Europa de aquella época había sido invadida múltiples veces por pueblos dedicados al pillaje. “Los franceses de la época veían llegar gente cuya manera de vivir, de alimentarse y de albergarse difería completamente de la suya, gente que hablaba en lengua incomprensible. *Los*

En la época que estamos estudiando es importante detallar que hay dos posiciones en torno a la presencia de extranjeros en el país, quienes la defendían por considerar que ella traería buenos resultados, y la de sus opuestos, quienes aludían que con los extranjeros, la mayoría de ellos no católicos, la Nueva Granada caería en la corrupción de las costumbres. Estos últimos serían los que desde el discurso los marginarían tanto por ser extranjeros como por no ser católicos⁴⁹⁰.

Teniendo en cuenta lo anterior - el miedo al extranjero -, era necesario, además, ver a qué tipo de personas se recibía en Nueva Granada, pues entre un católico y uno que no lo era debía preferirse al primero, lo cual constituía una clara muestra de xenofilia. Así como se temía al extranjero no católico se rechazaban sus costumbres, tratándose las peyorativamente. Se creía que su presencia construiría una ruta para “retromarchar al paganismo y rodar por una pendiente inevitable al abismo del ateísmo en Religión, filosofía y política”⁴⁹¹. En esencia, se creía que los no católicos eran supersticiosos por naturaleza, lo que les daba carta blanca a los católicos para burlarse de aquéllos, como claramente lo muestran las siguientes palabras: “Del Corán se ríen los mismos discípulos del Profeta, y nadie, por absurda que juzgue su profesión religiosa, querrá cambiarla por la grosera idolatría, el desacreditado judaísmo, el fanatismo y superstición de los griegos [...]”⁴⁹². Estas palabras llenas de absurdo nos indican el temor a la diversidad religiosa. Para nosotros es claro que no había musulmanes en la Nueva Granada y que ellos, si los hubiese, respetarían las palabras de Mahoma, y no hemos encontrado indicios de que se quisieran construir templos para Zeus y los dioses del Olimpo. Lo que se quería con afirmaciones

aterraba lo extraño y el peligro” Cfr. Georges Duby, *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos* (Santiago: Andrés Bello, 1995) 60. *Cursivas mías.*

⁴⁹⁰ La categoría de extranjero es muy amplia. No obstante, aquí la observamos bajo la expresión “no formar parte”, lo que significa no pertenecer al grupo respecto del cual su status ha sido pensado. En este sentido, la definición del grupo de referencia se da de acuerdo con características políticas. Así, el extranjero sería el que no nació en Nueva Granada. Sin embargo, podía a esa característica política del grupo añadirse otra, la religiosa, de tal forma que además de no ser natural de un sitio, el extranjero no pertenecía al grupo por profesar una religión diferente a la de aquél, en este caso, la católica. Así, dentro de una ecúmene católica, serían extranjeros los que no perteneciesen a ella, los que no profesaran la religión católica. Para el tópico de marginar al extranjero nos hemos apoyado en Nilda Guglielmi, *Marginalidad en la Edad Media* (Buenos Aires: EUDEBA, 1986) 25-45.

Por lo tanto, el extranjero que generaba miedo era el que no pertenecía a la comunidad político-religiosa definida por la Nueva Granada de mediados del siglo XIX, es decir, no era ni neogranadino ni católico, donde el catolicismo era la religión mayoritaria.

⁴⁹¹ El negro persa, seud., “El Papa en perpetua contradicción con los ‘gobiernos’ conservador y liberal de la Nueva Granada” 49-52.

⁴⁹² *El Catolicismo* [Bogotá] No.86, 4 de mayo de 1853: 751.

como aquella era generar temor a la población neogranadina indicando que el país sería invadido por fanáticos y supersticiosos religiosos.

En cuanto a los protestantes la visión no era diferente. También se construyó la imagen de que sus creencias eran contrarias al catolicismo y por lo tanto rayaban en la mentira. Los católicos neogranadinos veían en los protestantes a multitud de sectas sin ninguna orientación y sin ninguna cabeza clara, por lo que era fácil que cayesen en el indiferentismo religioso⁴⁹³. De igual forma se criticaba sus cultos y ceremonias las cuales distaban mucho del esplendor de los del catolicismo: “Los cristianos deben gloriarse de serlo, pues no hay dogmas más elevados, ceremonias más majestuosas y significativas. Que se avergüencen los cuáqueros y lo protestantes con sus “estériles ceremonias”⁴⁹⁴. Así, la comparación era importante pues a partir de ella se hacía notar la superioridad de una religión, la católica, sobre las otras.

Cuando se estaba redactando la Constitución de 1853, y en ella se debatía la libertad religiosa, aparecieron críticas que mostraban el presunto peligro que vivía el país si se aprobaba la citada libertad. En términos generales se advertía que la promulgación de la libertad religiosa hacía parte de un complot generalizado contra la “religión santa que profesamos”, algo característico en la posición de defensa de la religión y era mostrar que todas las reformas formaban parte de un ataque al catolicismo. Se advertía, de igual forma, que de aprobarse la libertad religiosa el país sería conducido al ateísmo y que éste remplazaría a la religión católica, aunque fuese impensable una sociedad atea, pues el caso francés mostraba con creces cómo el ateísmo había destruido una sociedad⁴⁹⁵.

La crítica al inciso quinto del artículo quinto de la Constitución – en donde se promulgaba la libertad religiosa - indicaba que al carecer el país de una religión nacional los neogranadinos quedarían a merced de la razón humana, algo que era considerado muy grave ya que la religión católica era la encargada de ponerle freno a los impulsos humanos,

⁴⁹³ *El Catolicismo* [Bogotá] No.86, 4 de mayo de 1853: 751.

⁴⁹⁴ “La religión en la Nueva Granada durante la administración llamada del siete de marzo. Tercera persecución. El chiste y el sarcasmo”, *El Catolicismo* [Bogotá] No.88, 26 de mayo de 1853: 759-760.

⁴⁹⁵ “La Constitución y la Iglesia. Artículo primero”, *La Religión* [Bogotá] No.20, 7 de mayo de 1853: 83.

pues el hombre era propenso “más abrazar el mal que el bien”. Se indicaba que a los neogranadinos no se les podía hablar con facilidad de intereses generales y comunes debido a que estaban más preocupados por los particulares, siendo la religión la única que podía mostrar la importancia de “concurrir al bien general y común”⁴⁹⁶. De esta forma se señalaba que la religión era el mecanismo para inculcar en los sujetos las responsabilidades individuales y colectivas y que sin ella la sociedad estaría siendo conducida al caos.

Ahora bien, el ateísmo era visto como el resultado de la legislación que en materia religiosa estaba construyendo el liberalismo reformista, por lo que se llegaba a afirmar que aquél era un ateísmo legal, al cual se le calificaba de “abominable y pestilencial doctrina”⁴⁹⁷. La crítica se profundizaba en la medida que se advertía que la inmensa mayoría de los neogranadinos era católica y una minoría, refiriéndose a los legisladores, no podía determinar las creencias religiosas de los demás⁴⁹⁸.

También se criticaba la libertad religiosa pues se indicaba que ella estaba elaborada para beneficiar a cultos diferentes al católico, y que éste se veía continuamente perseguido. No se entendía cómo y por qué los ministros católicos no podían ejercer libremente sus funciones, dando a entender con ello que estaban siendo perseguidos por las autoridades civiles. “Persíganse los ministros de una comunión cualquiera, impídaseles que ejerzan su ministerio, ocúpeseles en cosas incompatibles con este ejercicio, y la libertad que la Constitución sanciona y garantiza será ilusoria”, se afirmaba en *El Catolicismo*. Pero igualmente se pedía que la libertad religiosa también cobijara a los lugares de culto así como a los bienes y rentas de la institución eclesiástica para que sus miembros pudiesen sostenerse⁴⁹⁹. Aquí hay un punto interesante pues si se rechazaba la libertad religiosa se hacía en nombre de la tradición católica del país, pero si ella era promulgada se indicaba que la religión católica no gozaría de los mismos derechos y libertades de los otros cultos. Es decir, por cualquier lado que se le mirara la libertad religiosa era tomada como perjudicial para el catolicismo en el país.

⁴⁹⁶ “La Constitución y la Iglesia. Artículo primero” 84.

⁴⁹⁷ “La Constitución y la Iglesia. Artículo primero” 85.

⁴⁹⁸ “Los liberales consecuentes e inconsecuentes”, *El Catolicismo* [Bogotá] No.89, 1 de junio de 1853: 767.

⁴⁹⁹ “Libertad religiosa”, *El Catolicismo* [Bogotá] No.90, 8 de junio de 1853: 773.

A pesar de lo anterior y si comparamos con otros países, como México, en la Nueva Granada no encontramos reacciones exageradamente violentas contra la libertad religiosa, pues si bien se le rechazaba por considerársela opuesta a la tradición católica del país, no se pedía el exterminio de los que no fuesen católicos, ni se propusieron leyes que avalaran la pena de muerte para aquéllos⁵⁰⁰.

2.2 La separación Estado - Iglesia

“Tenemos que escoger entre tres sistemas: el de la libertad, el de la ley de patronato, o el del concordato. Los dos últimos nos encadenarían a las dificultades de que queremos librarnos”.

Florentino González, *El Neogranadino*, 1853.

La propuesta de separar los dos poderes fue uno de los puntos más álgidos en las relaciones entre el Estado y la institución eclesiástica en los dos primeros gobiernos liberales después de mitad de siglo XIX. Si bien la separación venía propuesta de tiempo atrás, incluso desde la administración de Francisco de Paula Santander, fueron José Hilario López y José María Obando quienes la llevaron a cabo, desde la legislación. Como es de suponer, la propuesta causó malestar en el sector más conservador de la institución y desconcierto en aquellos que no sabían cómo iba a ser esa separación y bajo qué criterios se produciría⁵⁰¹.

⁵⁰⁰ Sobre este tópico cfr. José David Cortés, “‘Viva la religión y mueran sus enemigos’: oposición a la tolerancia religiosa en México a mediados del siglo XIX”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Bogotá, No.33 (2006): 209-246.

⁵⁰¹ Sobre este tópico cfr. José Luis Hernández Avendaño, *Dios y el César. Itinerario político de la Iglesia*, (México: Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana, ITESO, 2006) 57 y ss; y, Raimon Panikkar, *El espíritu de la política. Homo politicus* (Barcelona: Península, 1999) 81 y ss.

Según Juan Rafael Llerena existen dos clases de relación del Estado con la Iglesia: la confusión entre ambas potestades y la distinción entre las dos. Según Llerena en el mundo antiguo primordiallyaba la confusión a manera de indiferenciación, donde lo religioso estaba dentro de lo político en unión indisoluble. Por ejemplo, el gobernante como encarnación de una deidad, o el gobernante como sumo sacerdote o pontífice. El cristianismo comenzó a distinguir lo espiritual de lo temporal, lo religioso de lo político. Con la reforma protestante aparecieron las iglesias nacionales como la anglicana, quedando supeditadas a los gobernantes temporales. Con la Revolución Francesa también vemos confusión porque la Iglesia se ve supeditaba y sometida a las disposiciones del Estado constituyéndose en una asociación más.

En cuanto a la distinción la Iglesia y el Estado existen sobre fundamentos propios. Cada uno tiene soberanía en su esfera porque poseen ordenamientos sociales igualmente originarios. Dentro de la distinción hay dos grandes formas de relación: la separación y la relación unitiva. La separación significa que “las relaciones sociales de los dos grupos no entran en contacto sobre un pie de igualdad, con vistas a ordenar las cuestiones de interés común”.

La separación de las potestades se puede observar como componente de la construcción de la laicidad. Así lo vemos en las obras de Jean Baubérot⁵⁰² en la medida que nos muestra, en el surgimiento del Estado laico, el desplazamiento de la fuente de autoridad del monarca hacia la voluntad popular divorciando el poder político de la legitimación religiosa. Sin embargo este proceso no es corto, temporalmente hablando, ya que presupone grandes transformaciones de las realidades política, social, económica, cultural e ideológica. Si bien Baubérot alude a tres umbrales de laicización para el caso francés, y estos umbrales no encajan necesariamente en las realidades latinoamericanas, coincidimos con Roberto Blancarte al ver que esa experiencia francesa nos puede servir de guía⁵⁰³, en la medida que la separación de las potestades en la Nueva Granada en 1853 hizo parte de un proceso de larga duración, con altibajos y retrocesos, que no obedecía necesariamente al ideal laico, pero tampoco lo negaba⁵⁰⁴.

En la Nueva Granada la separación del Estado y la Iglesia se decretó en junio de 1853. Ella muestra la confusión y la confrontación de diversas e ideas y de diferentes grupos políticos. Si bien notamos que con la separación se buscaba la ruptura del poder político de la legitimidad religiosa, y algunos liberales, imbuidos por el ideario del liberalismo, buscaron preservar la libertad de conciencia y reducir lo religioso al ámbito privado, excluyendo a la institución eclesiástica del mundo público, y a la vez perseguían el paso de un Estado basado en la legitimación religiosa a un Estado basado en la soberanía popular, el

Por su parte la relación unitiva “presupone el reconocimiento mutuo de los dos grupos como soberanos en sus respectivas esferas, sin perjuicio de afirmar - cuando sea menester - la primacía de lo espiritual sobre lo temporal”. En esta relación hay un acuerdo de cooperación en relación con las diversas materias de interés común. La separación se enfatiza con la indiferencia de los gobernantes o con el llamado laicismo de Estado, pretendiéndose con ello arrancar el sentimiento religioso del pueblo. La separación puede proponerse por el pluralismo religioso o por la hostilidad del Estado sobre la o las iglesias. Cfr. Juan Rafael Llerena Amadeo, *Las relaciones Iglesia-Estado a la luz de la política* (Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1990) 15-19.

⁵⁰² Específicamente Jean Baubérot, *Historia de la laicidad francesa* (México: El Colegio Mexiquense, 2005).

⁵⁰³ Roberto Blancarte, “Prólogo”, Jean Baubérot, *Historia de la laicidad francesa...* 9-14.

⁵⁰⁴ Siguiendo a Roberto Blancarte afirmamos que ningún país latinoamericano nació como nación laica, por el contrario, los gobernantes de los jóvenes países quisieron heredar el patronato y configuraron mecanismos constitucionales para proteger a la religión católica. Esto indicaría que la identidad nacional estaría marcada por el catolicismo y que la institución eclesiástica quedaría bajo el control del gobierno. Lo anterior significaba la continuación de la tradición regalista que pretendía la sujeción de la Iglesia a los intereses de los monarcas. De tal forma que la separación de las potestades debía romper con el patronato que los gobiernos civiles heredaron del dominio colonial español, aunque debemos anotar que ese patronato no fue aceptado por la Santa Sede, la cual afirmaba que con la Independencia esa transacción había desaparecido, pues la consideraban no inherente en la soberanía y por lo tanto no heredable por las nacientes repúblicas. Cfr. Blancarte, “Laicidad y laicismo”...

planteamiento de dicha separación nos permite observar las contradicciones inherentes a la imposibilidad de tener claro si aquélla era necesaria y viable, históricamente hablando. Lo anterior lo podremos observar con las dudas que manifestaba quien a la postre firmó la separación, el presidente Obando; con las dudas y confrontaciones en el liberalismo colombiano; con la desconfianza con la que las elites observaban la soberanía popular, y cómo aquéllas defendían aún una sociedad estratificada estamentalmente. Lo que vamos a encontrar es que la propuesta, discursivamente hablando, se contradecía con las realidades política, social, económica, cultural e ideológica que vivía el joven país, cargado de inestabilidades que no desaparecerían inmediatamente como lo eran las guerras civiles, entre otras. A continuación observaremos, entonces, las discusiones por la separación del Estado y la Iglesia en la Nueva Granada.

2.2.1 Antecedentes de la ruptura

“[...] el lazo que nos une no puede ser de larga duración”.

José Hilario López a monseñor Brunelli, Roma, 1840. López, *Memorias*.

Los antecedentes de la ruptura entre el Estado y la institución eclesiástica de la Iglesia católica, según los autores consultados, se ubican a partir de la Independencia, más exactamente en el Congreso de Cúcuta en 1821, cuando se disputaron la hegemonía tres poderes: la institución eclesiástica, poderosa, rica, organizada y con fuerte prestigio popular; el ejército, triunfador de la contienda contra España; el Estado naciente, heredero del aparato colonial español, más no de su experiencia, quien nacía deficitario y abrumado por el gigantesco peso de las deudas de guerra⁵⁰⁵.

La disputa entre potestades giró en torno a la definición del Patronato. El Papa rechazó inicialmente la Independencia americana por considerarla subversiva del orden natural, mientras los estadistas y políticos americanos proponían, una vez consumada la separación de España, formas de relacionarse con la institución eclesiástica⁵⁰⁶. La mayoría de ellos se

⁵⁰⁵ Villegas, *Colombia...* 21.

⁵⁰⁶ Sobre la Independencia y el papel jugado en ella por la institución eclesiástica cfr. Rosa María Martínez de Codes, *La Iglesia Católica en la América independiente* (Madrid: Mapfre, 1992) 13-171. En cuanto a las

encaminaba a continuar el patronato como una forma de controlar a la institución. Una vez restauradas las relaciones con Roma, la iglesia institucional prefirió buscar otros caminos en sus relaciones con el Estado y romper con ello el regalismo que pervivía en la legislación tras la Independencia, como lo indicamos páginas atrás.

En la Gran Colombia se presentó el proyecto de patronato en agosto de 1823, siendo fuertemente debatido en el Congreso, lo que impidió su aprobación. Al año siguiente continuaron los debates, como lo señaló José Manuel Restrepo:

En la Cámara de Representantes hubo algunas disputas acaloradas, porque se formaron dos partidos llamados Montaña y el Valle. El primero propendía a oponerse al Gobierno existente, y en general sus opiniones no eran liberales. En el segundo estaban los Diputados más distinguidos por la liberalidad de sus opiniones, los que apoyaban las medidas y proyectos del Ejecutivo colombiano⁵⁰⁷.

Independiente del debate, el Patronato fue aprobado el 28 de julio de 1824, dejando claro, en los artículos primero y segundo, que la República de Colombia se comprometía a “continuar en el ejercicio del derecho de patronato que los Reyes de España tuvieron en las Iglesias metropolitanas, catedrales y parroquiales de esta parte de América”. Ese derecho se convertía en deber, en la medida que el gobierno se obligaba a “sostener este derecho [el de patronato] y reclamar de la Silla Apostólica que en nada se varíe ni se innove; y el Poder Ejecutivo, bajo este principio, celebrará con Su Santidad un Concordato que asegure para siempre irrevocablemente esta prerrogativa de la República, y evite en adelante quejas y reclamaciones”⁵⁰⁸. El Papa no aceptó, de manera expresa, la ejecución del patronato, aspecto que tensionó las relaciones del Estado con la institución eclesiástica, en la medida que la ley de 1824 abrogó al ejecutivo y al legislativo el ejercicio del patronato, además de que reservó al Congreso la posibilidad de sugerir al Papa la erección de arquidiócesis y diócesis, presentándole al pontífice, de igual forma, a los designados por aquél para ocupar las diócesis y arquidiócesis. Aunque debemos recordar que en aquel año el Papa aún no

discusiones teológicas que apoyaban o condenaban la Independencia basándose en el tiranicidio o en la subversión del orden natural creado por Dios puede verse Roberto Breña, *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824. Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico* (México: El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales, 2006) 192 y ss.

⁵⁰⁷ José Manuel Restrepo, *Historia de Colombia, Tomo III*, capítulo VIII, 412, citado por Restrepo, *La Iglesia...Tomo I* 306.

Según Juan Pablo Restrepo, las opiniones de José Manuel Restrepo eran erróneas, pues el partido de la Montaña no hacía sino defender las causas católicas atacadas sin razón por el gobierno. Cfr. Restrepo, *La Iglesia... Tomo I* 306.

⁵⁰⁸ Restrepo, *La Iglesia...Tomo I* 311.

había reconocido la Independencia de la Nueva Granada. El ejecutivo se permitía convocar concilios y fundar y suprimir monasterios, dar el pase a las bulas papales, entre otros aspectos. Los intendentes intervenían en el nombramiento de los curas y sacristanes, erigían parroquias y fijaban sus límites. La Alta Corte se encargaba de seguir las causas contra los preladados por infidelidad al país o por violar las disposiciones del patronato. Las cortes superiores se encargaban de seguir las causas contra provisos, vicarios capitulares, dignidades, prebendados, curas y demás eclesiásticos por infidelidad al país o por violar el patronato⁵⁰⁹.

Ahora bien, antes de aprobar la separación se discutía cuál camino sería el mejor para las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Florentino González indicaba que era necesario escoger entre tres sistemas. El primero era el de la libertad, el segundo el del patronato y el tercero el del concordato. Los dos últimos evitarían lo que realmente se quería, según González, que era tener la supremacía del poder civil sobre el eclesiástico, de tal forma que sólo se obtendría la unión de los gobernantes con los clérigos trayendo, como supuestamente se había visto hasta ese momento, la supremacía del poder eclesiástico sobre el poder civil⁵¹⁰.

Las discusiones por la pervivencia o no del patronato una vez consumada la Independencia fueron comunes a la región latinoamericana⁵¹¹. El caso colombiano, como se ha visto, no fue el único. Según Pinilla Cote en los gobiernos de la década de 1830, en la Nueva Granada, se observaba una prerrogativa esencialmente regalista a pesar de haber sido el primer país cuya independencia fue aceptada por el Vaticano lo que le llevó al nombramiento de un internuncio, Monseñor Baluffi, quien se caracterizó más por ver

⁵⁰⁹ Restrepo, *La Iglesia... Tomo I* 319-321.

Cuando José Hilario López fue ministro de la Nueva Granada en Roma, entre 1839 y 1840, mantuvo una charla con el Papa Gregorio XVI, quien le discutió la forma como el patronato impedía, sin el *exequator* del Ejecutivo, circular y hacer cumplir los documentos pontificios. Igual discusión, pero en repetidas ocasiones, sostuvo con monseñor Brunelli, quien le hizo saber que la institución eclesiástica ya no estaba en condiciones de acatar ni acataría un nuevo patronato. Ante tales advertencias López sólo le hacía saber que las relaciones entre el Estado y la institución eclesiástica no durarían mucho, pues “el lazo que nos une no puede ser de larga duración”. Cfr. José Hilario López, *Memorias* (Medellín: Bedout, 1969) 398.

⁵¹⁰ Florentino González, *El Neogranadino* [Bogotá] 18 de marzo de 1853 citado por Villegas, *Colombia...* 40-41.

⁵¹¹ J. Lloyd Mecham, *Church and State in Latin America. A History of Politico-Ecclesiastical Relations*, Edición revisada (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1966).

conspiraciones antipapistas en todas partes y por alentar a los pocos proyectos monárquicos que por fortalecer las relaciones entre el joven Estado y la cabeza del catolicismo⁵¹².

En otros escenarios latinoamericanos también encontramos discusiones por la forma cómo debían ser las relaciones Estado-Iglesia. En México, por ejemplo, Bazant muestra que las relaciones Estado-Iglesia fueron, quizás, lo más volátil en el siglo XIX, desde la promulgación de la Ley Lerdo en 1856 hasta el fin de la República Restaurada en 1876⁵¹³. Allí, Costeloe afirma que el patronato fue el punto focal del problema de las citadas relaciones⁵¹⁴. En Guatemala, por otra parte, el asunto no era tan simple como puede creerse⁵¹⁵.

En América del Sur el asunto no era diferente. En Argentina, por ejemplo, encontramos la discusión por el patronato en dos grupos claros, el intransigente, opuesto al mismo y el galicano. Lo curioso es que el primero estaba representado por laicos y el segundo por clérigos⁵¹⁶. Caso particular es el paraguay. Según Heyn Schupp ningún otro país de América Latina mostró la sumisión de la Iglesia al Estado como Paraguay. El dictador José Gaspar Rodríguez de Francia (1814-1840) asumió todo el poder sobre la Iglesia, incluso más que el ejercido por el regalismo borbónico. Su sucesor, López, abrió paulatinamente el país al mundo, pensando que la institución eclesiástica subordinada podía ser importante en las reformas que se emprendiesen, lo que lo llevó a entablar relaciones con el Vaticano en 1841, permitiendo la consagración del primer obispo nacido en el Paraguay y presentado por el gobierno a Roma. No obstante, López continuó con los derechos de patronato y

⁵¹² Alfonso María Pinilla Cote, *Del Vaticano a la Nueva Granada. La internunciatura de monseñor Cayetano Baluffi en Bogotá, 1837-1842. Primera en Hispanoamérica* (Bogotá: Fundación para la Conmemoración del Bicentenario del Natalicio y el Sesquicentenario de la muerte del General Francisco de Paula Santander, Biblioteca de la Presidencia de la República, 1998).

⁵¹³ Jan Bazant, *Alienation of Church Wealth in Mexico: Social and Economic Aspects of the Liberal Revolution, 1856-1875* (Cambridge: The University Press, 1971).

⁵¹⁴ Michael Costeloe, *Church and State in Independent Mexico* (London: Royal Historical Society, 1978).

⁵¹⁵ Douglass Sullivan-González, *Piety, Power and Politics: Religion and Nation Formation in Guatemala, 1821-1871* (Pittsburg: University of Pittsburg Press, 1998).

⁵¹⁶ Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista* (Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2004) 232-237.

exequator, asumiendo una actitud regalista y solicitándole al clero absoluta lealtad a la administración pública⁵¹⁷.

En Chile y Perú, desde finales de la década de 1830, la jerarquía de la institución eclesiástica rechazaba las doctrinas regalistas⁵¹⁸. Pilar García Jordán divide la historia de las relaciones Estado-Iglesia en Perú, en el siglo XIX, en tres etapas. En la segunda de ellas, “Intentos de vertebración del Perú como estado moderno y resistencia eclesial, 1845-1879”, advierte que la necesidad de las elites de modernizar al país en medio de la bonanza guanera, las llevó a la abolición de los fueros personales y corporativos, y a la desaparición de cargas como diezmos, censos y capellanías⁵¹⁹.

2.2.2 La ruptura Estado - Iglesia

“[...] a Dios los que es de Dios, y al César lo que es del César”.

José Hilario López, “Mensaje del Presidente de la República al Congreso Constitucional de la Nueva Granada”, *La Democracia*, No.162, 1853.

Veamos ahora los enfrentamientos que se presentaron por defender las diversas posiciones en favor o en contra de la separación de los dos poderes, así como sus consecuencias. En un comienzo el general José María Obando no estuvo de acuerdo en romper de forma inmediata los lazos que unían las dos potestades, política que sí tenía en mente su antecesor, el general José Hilario López, como lo expresó personalmente ante el Congreso de la República en 1852: “He meditado profundamente sobre esta materia, y al fin me he decidido a indicaros la conveniencia de sancionar la completa independencia de la iglesia. La Constitución se opone es verdad, a la adopción de este pensamiento; pero ella debe quedar reformada en el año entrante, y entre tanto pueden avanzarse algunas disposiciones en este sentido”⁵²⁰.

⁵¹⁷ Carlos Antonio Heyn Schupp, *Iglesia y Estado en el Paraguay durante el gobierno de Carlos Antonio López, 1841-1862* (Asunción: Biblioteca de Estudios Paraguayos, 1987).

⁵¹⁸ Fredrick B. Pike, “Church and State in Peru and Chile since 1840: A Study in Contrasts”, *The American Historical Review*, vol.73, No.1 (octubre, 1967) 30 y ss.

⁵¹⁹ García Jordán, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo...* 15-16, 97 y ss.

⁵²⁰ Restrepo, *La Iglesia...* Tomo I 361.

El mismo López el 12 de febrero de 1852 le preguntó al clero neogranadino sobre la conveniencia de la separación: “¿Es más útil, necesario y conveniente establecer la absoluta independencia de la Iglesia y del Estado; o continuar sus actuales relaciones bajo la tuición del Soberano, y con los derechos y obligaciones que tal estado de cosas origina recíprocamente?”. Debe anotarse que la separación era una fórmula rechazada por el arzobispo de Bogotá, Manuel José Mosquera, “porque reprobado este sistema [el de la separación] por la Silla Apostólica, un Obispo no puede abrazarlo ni desearlo. Toda la tradición, toda la historia de la Iglesia testifican que ella ha deseado siempre, y que, en cuanto ha estado de su parte, también ha procurado siempre, una santa y sincera unión entre las dos potestades; reprobando y combatiendo las tentativas de ruptura y de separación absoluta”⁵²¹.

Once días antes de abandonar su cargo el presidente López envió otra comunicación al Congreso de la República en donde resumía su gestión. Uno de los tópicos en los que se centró fue el de las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Para el presidente la independencia de la institución eclesiástica era indispensable pues la religión no era materia de gobierno sino que obedecía a un derecho individual que el pacto de asociación debía reconocer. Para López era claro que la institución no podía entrar en contacto con el poder civil pues se podía convertir en “instrumento de opresión, haciéndose servir a designios puramente políticos; o que ella misma se oprima con la fuerza que saque de ese Poder”. Pero además existían motivos muy concretos para la separación. Ellos eran la desobediencia de la jerarquía eclesiástica a las leyes civiles y la supuesta incitación a la rebelión armada. A pesar de que el Senado y algunos tribunales de justicia habían castigado con destierro a unos jefes de la Iglesia, según López esto no era suficiente y la solución definitiva era dar “a Dios los que es de Dios, y al César lo que es del César”. El presidente creía que esta solución debía darse porque muchos eclesiásticos no cumplían con sus funciones pastorales. Por el contrario,

a fuerza de abusarse del nombre de esa Religión, y de mezclarlo en los festines de sangre y de persecuciones, los Granadinos oyen con desconfianza, sino fuese con desprecio, las palabras de esos falsos apóstoles que predicán la guerra, en vez de la

⁵²¹ Restrepo, *La Iglesia... Tomo I* 352-353.

paz; que excitan los odios, en vez del amor; que exhortan a la desobediencia, en vez de aconsejar el respeto a la autoridad constituida. Y todo esto, porque quieren mantener al pueblo en la degradación y la ignorancia: porque aspiran a ser, en la mitad del siglo de las luces, y en la patria de los ilustres Próceres de la Independencia, verdaderos señores feudales.

Estos sacerdotes, según López, eran los que deseaban instaurar un poder teocrático disfrazado de civil. Por el contrario, había otros clérigos que sí cumplían con su misión pero eran pocos por lo que se hacía necesaria la separación⁵²².

Otra razón para promover la separación, según López, era la injerencia de Pío IX en la política interna neogranadina. Eso podía verse en el Consistorio del 27 de septiembre de 1852 en el que el pontífice criticó la legislación del país en materia religiosa incluyendo el patronato, además de que evitó reunirse con el representante de los negocios neogranadinos ante El Vaticano⁵²³.

Por su parte José María Obando creía que se estaba tratando con demasiada premura el asunto eclesiástico y esto mismo podía originar una guerra debido a la fuerte reacción tomada por el clero. Así lo indicaba en un mensaje dirigido al senador Florentino González, y publicado en el periódico *El Neogranadino*, el 15 de julio de 1853:

Más tarde podría expedirse sin inconveniente la ley separando la Iglesia del Estado; el poder ejecutivo no niega la verdad del principio cardinal de la ley referida; niega únicamente su oportunidad, la cree prematura y arriesgada, nada más [...] la realización absoluta e inmediata de tal deseo podría producir, en las circunstancias presentes, una reacción contra los principios democráticos y males sin cuento a la República⁵²⁴.

Aunque esto anterior puede contradecir en cierto modo lo expresado por el mismo Obando el día de su posesión como presidente, el primero de abril de 1853, lo que demostraba era que el entrante presidente no estaba seguro de tomar la medida de la separación:

No se oculta que la unión entre la Iglesia y el Estado, desde los tiempos de la jerarquía judaica hasta los nuestros, ha fortalecido el fanatismo y la superstición, y engendrado todas las persecuciones religiosas que han sido la deshonra de la humanidad. Y sé también que, siendo tal unión por una parte fuente de tiranía, y de hipocresía y de

⁵²² “Mensaje del Presidente de la República al Congreso Constitucional de la Nueva Granada”, *La Democracia* [Cartagena] No.162, 20 de marzo de 1853: s.p.

⁵²³ “Mensaje del Presidente de la República al Congreso Constitucional de la Nueva Granada (Conclusión)”, *La Democracia* [Cartagena] No.163, 27 de marzo de 1853: s.p.

⁵²⁴ *El Neogranadino* [Bogotá] 15 de julio de 1853.

corrupción por otra, no ha sido la Iglesia, bajo su influjo venenoso, como dice un célebre publicista, sino la escala de la ambición para trepar al poder, la profesión de sus dogmas una mera moda mundanal, y hasta se ha degradado el cristianismo a medio de distinciones temporales y terrenas en vez de ser el sujeto grande y supremo de la existencia inmortal⁵²⁵.

Esa primera indecisión es la que nos puede mostrar las tensiones existentes meses antes de que Obando decidiera decretar la separación. En su alocución de posesión como presidente Obando se cuestionaba sobre la necesidad de la separación de las potestades y consecuente derogación de todas las leyes que soportaban la unión. “¿Devolverán la paz a los espíritus – preguntaba el presidente -, asegurarán a los eclesiásticos una decente sustentación por ofrendas voluntarias de los fieles, y darán al principio religioso, y a la moral del Evangelio, toda la fuerza, todo el esplendor de sus tiempos primitivos?”. Y él mismo respondía que si se lograban buenos resultados con la separación tomaría la medida con “el mayor entusiasmo”⁵²⁶.

El presidente no estaba convencido de que las diferentes medidas tomadas para separar las potestades llegaran a surtir efecto para construir una relación acorde y pacífica con los eclesiásticos. La paradoja radicaría en que la pregunta de Obando hacía ver al clero como sufriente por las medidas tomadas en su contra, pero sería aquél como presidente quien dos meses después firmó la separación, con lo cual respondería, con los hechos, de que no existía ningún peligro para el país al adoptar la medida y de que el clero obtendría buenos resultados con ella. Por otro lado, Obando se mostraba como representante de los intereses liberales que deseaban la separación entre los poderes o la sumisión de la institución eclesiástica al control del Estado por medio del patronato. De esta manera si los representantes del pueblo en el Congreso creían conveniente adoptar la medida de la separación, él como presidente la apoyaría.

No se pueden negar ciertos temores presentados por Obando ante la separación de los dos poderes. Por ejemplo, quién se encargaría de dar una buena dotación al clero, o en el peor de todos, entregar la institución eclesiástica a los supuestos caprichos de Roma. Este último

⁵²⁵ José María Obando, “Alocución del Presidente de la República a los Neo Granadinos”, *La Democracia*, [Cartagena] No.165, 24 de abril de 1853: 3.

⁵²⁶ Obando, “Alocución del Presidente de la República a los Neo Granadinos” 3.

temor generó una reacción de la institución eclesiástica que consideraba a los liberales sin ninguna autoridad para negar los vínculos que unían a la iglesia granadina, con la que, para ellos, era considerada la Santa Madre, la Iglesia en Roma. Además, la institución eclesiástica manifestó que lo expresado por Obando tenía como único fin degradarla, y mostrar su unión con el Estado como la fuente suprema de todos los males.

Como vemos, la nueva administración presidencial no era clara en el camino a seguir inicialmente. Mostraba desde el comienzo, con alguna fuerza, la necesidad de romper las relaciones con la Iglesia pero en el camino dudaba de la medida. Al final de cuentas, Obando se decidió por finiquitar lo comenzado por López. Ante la indecisión de Obando y los mensajes encontrados y hasta contradictorios que expresaba, la institución eclesiástica tomaba cualquier expresión de él, cualquier frase, para aferrarse a ella y poder mostrarlo como un sujeto que sólo buscaba el mal de la misma, y que descargaba todo su veneno en los miembros de esa institución. Así, el 27 de mayo de 1853, Obando se expresó de la siguiente manera: “[...] en inquietud a los pueblos, y en esperanza de éxito a los azuzadores de trastornos, a los traficantes de fanatismo, a los enemigos de la Constitución y de las formas republicanas que hemos adoptado felizmente y que no necesitan sino de paz, nada más que de paz, para plantarse, crecer, robustecerse y producir frutos sazonados que promete una bien entendida libertad”⁵²⁷. Vemos cómo en menos de dos meses, la perspectiva de Obando iba cambiando en relación con la institución eclesiástica, pues el día de su posesión como presidente del país se compadecía de aquélla al verla indefensa ante el reformismo liberal pero ahora, finalizando mayo de 1853, no sólo la veía como fanática sino como enemiga del republicanismo y de las leyes, representadas en la Constitución. Resulta claro que este vaivén de Obando provocaría confusión entre los neogranadinos pero creemos que a medida que pasaba el tiempo su discurso se fue haciendo cada vez más proclive a la separación de las potestades y por lo tanto debía justificarla. Para defenderse de los ataques presidenciales la institución eclesiástica mostró que Obando, treinta años antes, en las guerras de Independencia, había defendido la monarquía de Fernando VII, por lo que no se entendía cómo aquél la acusaba de ser antirrepublicana.

⁵²⁷ Restrepo, *La Iglesia... Tomo II* 20.

Vemos cómo Obando, a medida que pasaba el tiempo después de su posesión como presidente, fue madurando la idea de una separación entre Estado e Iglesia, siendo, como se anotó en un comienzo, que estaba temeroso por los males que ésta pudiera conllevar. El tira y afloje continuó en cuanto a la promulgación de la separación. Obando, que estaba ya de acuerdo con la separación de los dos poderes el 27 de mayo de 1853, cinco días después, el primero de junio, se opuso a ella. Para la institución eclesiástica esta nueva actitud del presidente lo único que quería era mostrar el poder que ejercía el ejecutivo sobre la institución eclesiástica, para mantenerla más sometida. Esto último, para el poder civil, significaba seguir nombrando a los empleados eclesiásticos, que a su vez continuarían dependiendo para la realización del culto, la administración de lo sagrado y para su mantenimiento, del sostenimiento del Estado. Visto así, la institución eclesiástica reaccionó al creer que sus miembros, por estar atados al fuero civil, serían manejados al antojo y capricho de éste.

En este punto es oportuno tomar el momento definitivo de la separación entre las dos potestades. En el numeral cinco, artículo quinto de la Constitución de 1853, se garantizó la libertad religiosa, con las únicas restricciones de no ir en contra de otros cultos, ni de la paz pública. Pero la ley definitiva fue la del 15 de junio de 1853, en cuyo artículo primero se mandó romper toda intervención de las autoridades civiles, municipales, nacionales, “en la elección y presentación de personas para la provisión de beneficios, y en todos y cualesquiera arreglos y negocios relativos al ejercicio del culto católico, o de cualquiera otro que profesase los habitantes de la República”⁵²⁸. Con ello se daba fin al patronato y se establecía la separación de las potestades.

2.2.2.1 Beneplácito por la separación de las potestades

“Es un error el creer que los gobiernos pueden proteger la religión, como es un error creer que pueden proteger la industria injiriéndose en dirigirla y reglamentarla [...] Cómo podrá lograrse que el gobierno dé protección a la religión?”.

Florentino González, *El Neogranadino*, 25 de marzo de 1853.

⁵²⁸ Restrepo, *La Iglesia... Tomo II* 39.

La visión liberal de la Ley nos deja ver que ésta no tuvo mayor impacto y menos rechazo en el seno del clero neogranadino. Esta visión la podemos detallar en la justificación y la necesidad de las reformas, de acuerdo al punto de vista liberal. Según Salvador Camacho Roldán, ninguna de las medidas tomadas que afectaban a la institución eclesiástica eran un ataque a la religión católica como tampoco podía afirmarse que los privilegios otorgados a dicha institución por los gobernantes fuesen dogmas sagrados inamovibles que no pudiesen ser retirados por los mismos gobernantes⁵²⁹. Para Camacho, desde su posición liberal y como defensor de las reformas, ninguna de ellas era perniciosa. Por ejemplo, la supresión del diezmo no disminuyó la subsistencia del clero; el desafuero no había provocado ninguna persecución; la elección de curas párrocos por los cabildos sólo significaba el retorno a las prácticas de la Iglesia primitiva en su organización; y así con otros tópicos. Sin embargo, y resultaba paradójico, Camacho creía que esta intromisión en los asuntos de la Iglesia católica, específicamente de la institución, no se conciliaba “con el principio de libertad de las religiones que quisiéramos ver imperar en la república”⁵³⁰.

En general la prensa liberal defendía la separación de las potestades o la emancipación de la Iglesia como también era llamada. Las justificaciones para dicha separación eran varias. Se afirmaba que la institución debía gozar de completa libertad para dedicarse a los asuntos de su exclusiva competencia, libertad que debía gozar, también, cualquier individuo como derecho natural para dar culto a Dios de acuerdo a la conciencia de cada quien. De igual forma la separación era buena, según *El Liberal*, - que si bien era de raíces draconianas creía en las bondades de la medida -, “porque solo hemos visto en los concordatos la liga de las dos potestades para oprimir a los pueblos, y el contrato de *hago para que des*, celebrado entre la curia romana y los gobiernos”. La separación de las potestades, en esta tónica,

⁵²⁹ En este punto Camacho Roldán coincidía con el pensamiento del liberal mexicano José María Luis Mora para quien “la Iglesia puede considerarse bajo de dos aspectos, o como cuerpo místico, o como asociación política: bajo el primer aspecto, es la obra de Jesucristo, es eterna e indefectible, eternamente independiente de la potestad temporal: bajo el segundo, es la obra de los gobiernos civiles, puede ser alterada y modificada, y aun pueden ser abolidos los privilegios que debe al orden social, como los de cualquier otra comunidad política”. José María Luis Mora, “Disertación sobre bienes eclesiásticos”, *Obras Selectas*, vol.1 (París: Librería de Rosa, 1837) 183, citado por Brian Connaughton, *Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México. Siglo XIX* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, Miguel Ángel Porrúa, 2001) 73.

⁵³⁰ Camacho Roldán, *Memorias...*209-210.

mostraba que el principio de la ley del 15 de junio de 1853 debía ser defendido por sus promotores enseñándole a la gente las bondades de la misma⁵³¹.

En la prensa liberal gólgota se opinaba que la separación de las potestades era beneficiosa para el país y para los neogranadinos. Se advertía que en un gobierno republicano, y por las diferencias entre el gobierno neogranadino y el del Vaticano y la continua desobediencia de las leyes civiles por parte de los clérigos, esa era la mejor solución. Ahora bien, la culpa por la separación debía ser asumida por la institución eclesiástica, pues sus integrantes evitaron obedecer las leyes del país, dándole más importancia al poder papal que al de los gobernantes neogranadinos. En este sentido, la injerencia del Vaticano también debía responsabilizarse por la toma de la medida, ya que desconocía la soberanía que tenía la Nueva Granada para manifestarse en asuntos eclesiásticos que no tenían nada que ver con el dogma sino con asuntos del régimen administrativo que le competía al Estado supervisar. La separación también era beneficiosa porque los clérigos dejaban de depender, económicamente hablando, del Estado. Ahora la subsistencia de aquéllos recaía en los fieles, sobre los cuales, según los publicistas liberales, se impondrían dos formas de contribución. Una voluntaria en la que se demostraría que el pueblo era católico. La otra sería forzosa, porque si bien los derechos de estola estaban prohibidos, la gente pagaría con tal de recibir los sacramentos como el bautismo, el matrimonio o la extremaunción, o para que los niños recibiesen la educación religiosa como fundamento moral. “El sacerdote – según los escritores de *El Patriota* - no deja por esto de ser hombre, y al despojársele del salario que recibe de la administración pública, entra como todos los granadinos en el pleno goce de su libertad para no morir de hambre”⁵³². Visto así el asunto de la separación, detallamos que los que la respaldaban buscaban mostrar lo bueno de ella minimizando los posibles detrimentos que traerían para la institución eclesiástica. Por ejemplo, el punto de las rentas indicaría que en un pueblo católico sería imposible que un clérigo pasara necesidades. No obstante, esta visión no tenía en cuenta la pobreza de la población lo que reducía, en algunas parroquias, el aporte para el sustento de aquéllas.

⁵³¹ “La emancipación religiosa i las contribuciones eclesiasticas”, *El Liberal* [Bogotá] No.6, 25 de diciembre de 1853: s.p. *Cursivas mías*.

⁵³² “Emancipación de la Iglesia”, *El Patriota* [Cartagena] No.4, 10 de febrero de 1853: s.p.

2.2.2.2 Oposición a la separación de las potestades

En primera medida veremos cómo años antes de decretarse la medida, el máximo jerarca de la Iglesia en la Nueva Granada tenía clara su oposición a la separación. Desde su nombramiento como arzobispo de Bogotá, Manuel José Mosquera se opuso a la total separación de las potestades o a continuar con el patronato, prefiriendo una relación concordataria. El jerarca buscaba que con un concordato la institución eclesiástica adquiriera independencia sin que la religión católica dejara de ser protegida, evitando lo que suponía estaba pasando y era una “tendencia fatal al galicanismo”. En 1839, en carta a su hermano Manuel María, el arzobispo indicaba que todo conducía a una guerra religiosa si el gobierno no desistía del patronato. Ese mismo año el jerarca mantenía su total oposición a la separación. Según él “no se remedia el mal creando otro, quizá mayor, con la absoluta separación de la Iglesia y el Estado, lo cual es irrealizable en la Nueva Granada”⁵³³. En 1852, poco antes de ser expulsado del país, el arzobispo Mosquera le escribió al obispo de Cartagena, Pedro Antonio Torres, dándole indicaciones del camino que debía seguir la institución eclesiástica en el país sobre lo referente a la separación. Esa misiva buscaba responder el cuestionamiento que le hizo el gobierno sobre la separación y la tuición:

Yo voy a contestar: *que prescindo del punto de separación absoluta, porque está reprobada por la silla apostólica y un obispo no puede abrazar lo que la Iglesia reprueba*: que estoy por la tuición arreglada a los tiempos y circunstancias, sobre la base de un concordato con la Santa Sede, que por lo mismo se incluye que la Iglesia tenga independencia en su gobierno y en cuestión relativa a la doctrina, y que intervengan en lo puramente necesario las autoridades, porque el Estado de las opiniones [...] no es compatible con la excesiva ingerencia que hoy tienen las autoridades en la disciplina. He escrito a todos los obispos manifestándoles la conveniencia de que vamos acordes en este negocio desechando la absoluta separación que es un lazo, y solicitando la tuición basada sobre un concordato. Viendo el Gobierno que estamos acordes es esto, no dudo que algo respetará nuestro concepto⁵³⁴.

La primera crítica que resistió la ley de separación entre el Estado y la Iglesia en 1853, es que ella fue resultado de un plan complejo para destruir no sólo a la institución sino a toda la Iglesia, y de paso a la religión católica. Esto lo podemos observar cuando la ley fue

⁵³³ Arboleda Llorente, José María, *Vida del Ilustrísimo señor Manuel José Mosquera, Tomo I*, Bogotá, 1956, 122-123 citado por González, *Partidos políticos...* 89-90.

⁵³⁴ Arboleda Llorente, *Vida del Ilustrísimo... Tomo I* 339-340 citado por González, *Partidos...* 110-111. Cursivas mías.

interpretada como fruto de “un plan meditado de destruir el catolicismo en esta parte del continente americano” refiriéndose a la Nueva Granada. Tal afirmación era sustentada en varios argumentos respaldados por recientes ejemplos históricos en los cuales la institución eclesiástica veía que ella estaba siendo perseguida por la administración liberal. Así, la separación fue vista como el último ataque a la religión en su conjunto, precedida por otras medidas de igual orden. Por ejemplo, el desafuero eclesiástico que sometió al poder judicial a los clérigos; la suspensión, por parte de tribunales civiles, de los beneficios que recibían los párrocos, aspecto éste que correspondía a la disciplina interna de la institución eclesiástica; la elección de curas párrocos por los cabildos municipales, violando, igualmente, la disciplina de la institución eclesiástica; la supresión de las primicias con las que vivían los párrocos para remplazarlas por asignaciones mensuales que variaban y sufrían constantes retrasos. Como los anteriores argumentos fueron anotados otros más, que a manera de memorial de agravios, mostraban la situación que vivía la institución eclesiástica en la época de la separación. Por ejemplo, haber roto la disciplina de la Iglesia cuando los párrocos pedían permiso a las autoridades civiles, saltándose con ello el poder de los obispos. Y las expulsiones y extrañamientos que habían sufrido tanto el arzobispo Mosquera como varios obispos, tal fue el caso del obispo de Pamplona, José Jorge Torres y Estans quien murió en el destierro⁵³⁵. La importancia de esta lista de afrentas que la institución eclesiástica había sufrido, según sus defensores, radica en que nos permite observar no sólo la imagen que esos defensores tenían de la institución como cuerpo doliente y sufrido sino que representaban al mundo como un escenario de combate donde las agresiones contra la institución se sumaban una o una para desembocar en la separación de las potestades.

Es importante tener en cuenta el contexto en el que se produjo la separación de las potestades pues la oposición a esa medida significó, por parte de clérigos y conservadores, la defensa de la institución eclesiástica, de la Iglesia católica y del catolicismo al observar que todos ellos estaban siendo afectados por medidas como la citada separación. En ese orden de ideas, la defensa tenía como complemento la promulgación de principios incuestionables a los cuales se debía obedecer. Y éstos debían darse a conocer. Es decir,

⁵³⁵ *Exposición católica ó principios i reglas de conducta de los católicos en la situación actual de la Iglesia Granadina* (Bogotá: Imprenta de F. Torres Amaya por Carlos López, 1853) 1-3.

promulgarlos públicamente, lo que en otras palabras significaba manifestar sin temores y con orgullo la fe. Dar cuenta de ella. Por ejemplo, en medio de la discusión de 1853 por la separación de las potestades, algunos católicos bogotanos se reunieron para dar pruebas de su fe y publicaron el 5 de mayo de 1853, día de la Ascensión del Señor, un documento en ese sentido. Según ellos su fe había prevalecido en el tiempo a pesar de “las persecuciones de los tiranos, del furor desencadenado de los anarquistas, de las halagüeñas doctrinas de los filósofos sensualistas, de los sarcasmos y burlas de los ateos, del hipócrita celo de los reformadores, de los delirios de los utopistas, y hasta de la misma apostasía de algunos sacerdotes”,⁵³⁶.

Como veremos, las manifestaciones de su fe que dieron algunos católicos bogotanos fueron clara muestra de que en esos momentos era importante, para ellos, estar cerca tanto de la institución eclesiástica como de la religión, sobre todo porque se veía a las reformas liberales como nefastas para todo lo que significaba catolicismo. Por ello, y teniendo como telón de fondo las discusiones por la separación de las potestades, es importante observar ese afloramiento en la defensa de la fe. Así, aquellos católicos decían confesar y defender “hasta con la vida misma” los dogmas y doctrinas del catolicismo, “tal como lo cree la Iglesia Romana”. Decían, igualmente, reconocer y obedecer la autoridad del Papa como centro de la unidad católica, y en ese mismo orden de ideas reconocían la autoridad de los “prelados proscritos”, solicitando su pronto regreso. La fe de estos católicos llegaba hasta el punto de, si fuese necesario, “comprometer las fortunas personales para sostener el culto católico”, empleando recursos y relaciones para revocar las leyes antieclesiásticas, evitando con ello que los intereses de la religión estuviesen sometidos a los de la política, por lo que evitarían apoyar partidos políticos que tuviesen como objetivo atacar a la institución eclesiástica⁵³⁷. En esta profesión de fe encontramos varios elementos que merecen consideración: la obediencia al Papa y a las autoridades eclesiásticas que estaban en el exilio con lo que se ponía en entredicho la autoridad civil; la necesidad de quebrar las leyes consideradas como anticlericales así fuese necesario invertir sumas de dinero; y, por último, la abierta oposición al partido liberal por considerarlo responsable de los males que aquejaban al catolicismo en general. Es interesante anotar que lo que defendían estos

⁵³⁶ *Exposición católica ó principios i reglas de conducta...* 5-6.

⁵³⁷ *Exposición católica ó principios i reglas de conducta...* 5-6.

católicos eran algunos motivos por los cuales los propulsores de la separación tomaron la medida, como observamos atrás. Así, mientras la separación se justificaba porque los clérigos desobedecían las leyes civiles y preferían obedecer al Papa, los católicos que promulgaban su fe abogaban porque se desobedecieran las leyes que consideraban perniciosas para la religión mostrando con ello adhesión al pontífice.

Por su parte, integrantes de la institución eclesiástica entraron a debatir la ley de separación por considerarla perjudicial a sus intereses y por hallar en ella detalles que creían irregulares y que ponían en peligro sus intereses terrenales, sometidos al mundo de lo espiritual y divino. Así, atacó el artículo cuarto de dicha ley, en el que el gobierno entraba a decidir acerca de la propiedad de los templos católicos, así como el artículo quinto que trataba sobre los bienes de los conventos. Estos eran claros ejemplos de cómo la institución eclesiástica pretendía por medio del manejo ideológico, al saberse defensora de la religión católica, salvaguardar todas sus propiedades terrenales, considerándolas intocables por pertenecer a un fuero especial.

Mas la defensa de la institución eclesiástica no se hacía sólo en el aspecto material como tal. Integrantes de la institución tomaban la Constitución en la parte referente a la libertad religiosa y aducían que ésta no se cumplía, pues dado el caso de querer ser miembro de una comunidad religiosa católica, no se podía escoger entre todas, ya que la Compañía de Jesús no se encontraba en el país por haber sido expulsada en 1850. Además, el artículo octavo de la ley de 15 de junio de 1853 [la de la separación de las potestades], prohibía el retorno de los jesuitas. Así, la institución eclesiástica pensaba que un individuo cualquiera no podía ejercer plenamente su verdadera libertad para practicar su religión, ya que se le estaba negando el pertenecer a una comunidad que no podía establecerse en el país, pero que sí estaba bendecida en otros lugares.

Muestra de lo anterior era la cohesión que se quería mostrar entre los miembros de la institución eclesiástica, la cual buscaba la protección de todos los integrantes de aquélla. Porque como parecía obvio, enfrentar en bloque al poder civil les posibilitaba mayores éxitos – debemos recordar que la institución eclesiástica en el discurso que proyectaba a su

exterior, se mostraba como única, unida e indivisible -. Además, con este tipo de discurso se buscaba despertar en los neogranadinos un sentimiento de amor hacia una institución vista como comunidad, que era mostrada como perseguida por el gobierno.

También la institución eclesiástica se preocupó por su sostenimiento personal, es decir, por seguir obteniendo recursos para vivir. El artículo décimo de la ley del 15 de junio de 1853, lo mismo que el segundo, preveían a partir del primero de septiembre de ese año lo siguiente: “no podrá establecerse contribución alguna forzosa para sostenimiento de ningún culto religioso ni para sus ministros; pero las obligaciones voluntarias que se contrajeren por los creyentes de una congregación cualquiera, para sostenimiento de su culto y de sus ministros, tendrán siempre el carácter de individuales; y las autoridades públicas respectivas las harán cumplir según las leyes”⁵³⁸. A partir de lo anterior la institución eclesiástica buscó no perder las contribuciones particulares y que a su vez éstas fuesen respaldadas por la ley. No se podían perder las contribuciones de los creyentes que pensaban por medio de éstas lograr alguna contraprestación espiritual como el perdón de los pecados. Si bien se rompía la relación económica de dependencia de los clérigos por el Estado al quitárseles el sueldo que de aquél recibían, en la institución eclesiástica se creía que ello podría ser perjudicial porque no necesariamente los fieles responderían por el sustento de sus párrocos por lo que se preocupó, como anotamos arriba, por asegurarse las contribuciones particulares voluntarias. Así, si bien para el Estado era bueno quitarse de encima la responsabilidad económica con respecto a los clérigos, para algunos de éstos el pequeño sueldo que recibían, muchas veces con atrasos y descuentos, constituía la gran base de sus ingresos para la subsistencia por lo que no resultaría cómodo depender únicamente de las buenas intenciones de los fieles.

Sin embargo, dentro del liberalismo hubo sectores que vieron con desconfianza que los clérigos dejaran de depender del Estado para subsistir de los aportes de los parroquianos. Esto porque se creía que los sacerdotes imponían contribuciones forzosas para el sostenimiento del culto y de los ministros, aprovechándose de “pueblos ignorantes” a los cuales explotaban a “mansalva”. Así, los vistos como “párrocos codiciosos” se

⁵³⁸ Restrepo, *La Iglesia... Tomo II* 41.

enriquecerían convirtiendo a la institución eclesiástica no sólo en un poder espiritual sino también en uno económico que transformaría al país en un santuario dirigido de acuerdo con sus intereses⁵³⁹. Por lo anterior se concluía que sectores del liberalismo no estaban de acuerdo con la separación del Estado y la Iglesia pues ella le daría la libertad absoluta a la última para hacer lo que quisiera en la Nueva Granada. Lo que preferían era sujetar a la institución por mecanismos legales.

Dentro de las curiosidades que rodearon la declaración de la separación está la de los dos sacerdotes miembros del Senado de la República, los curas Bueno de Popayán y Cabrera de Pasto, que aprobaron la ley. Esto porque desde el Arzobispo de Bogotá, pasando por los editores de los principales periódicos católicos como *El Catolicismo* y el internuncio Barili, varios miembros de la institución eclesiástica promovieron llegar a un buen acuerdo en cuanto a la separación y el fin del patronato, insistiendo continuamente en ello durante el gobierno de José Hilario López.

Los argumentos de estos religiosos giraban en torno a que la nación limitaba el poder y la jurisdicción a un determinado territorio con fronteras preestablecidas, y a la institución eclesiástica, la cual de por sí no tenía territorio fijo, ya que la concepción de iglesia estaba determinada por los fieles y por su adhesión a Roma. La institución eclesiástica era universal y no respondía a los intereses de algún Estado específico. Por ello los intereses de la institución y del Estado debían estar separados. Así lo manifestó el arzobispo bogotano Manuel José Mosquera: “Déjense obrar a la Iglesia como se deje obrar a una compañía industrial o cualquier otra asociación: respétense los derechos de los individuos [...] limítase la acción de la autoridad civil a castigar delitos y crímenes que se cometan [...], y entonces cesará este choque [...]”⁵⁴⁰.

Al comienzo de este apartado observamos que el arzobispo de Bogotá, Manuel José Mosquera, rechazaba la separación del Estado y la Iglesia, sin embargo después de su expulsión del país quien quedó encargado de la arquidiócesis defendió la medida con tal de

⁵³⁹ *El Liberal* [Bogotá] 25 de diciembre de 1853, citado por Villegas, *Colombia...* 47.

⁵⁴⁰ Manuel José Mosquera, Arzobispo, “La iglesia i el estado”, *El Catolicismo* [Bogotá] No. 38, 15 de mayo de 1851: 319.

que ella no le trajera más males a la institución eclesiástica, teniendo en cuenta que era la primera vez que se tomaba una determinación así en la historia latinoamericana. Así, dada la ley, los miembros de la institución comenzaron a estructurar acciones que dejarán ver “el principio de esa época nueva con un acto especial de piedad para implorar las misericordias del Señor [...] a fin de que preserve esta parte del pueblo cristiano de toda calamidad, conservándolos unidos a la fe católica”⁵⁴¹, con lo que se mostraba que si bien la separación era un hecho sería necesario estar pendiente de que el pueblo neogranadino no sufriera por ello.

En cuanto a los conservadores, sus posiciones sobre la separación fueron varias. Podríamos suponer que igual que la institución eclesiástica al principio, se opusieron a la medida, sin embargo ello no fue tan simple, pues había una mezcla de rechazo por tal decisión con algo de aceptación si con esa medida se lograba frenar los traumatismos que sufría la institución. Muestra de lo anterior fue el caso del conservador Rufino Cuervo y la carta que éste escribió a Joaquín Mosquera sobre la separación de las potestades. La opinión de Cuervo era que el clero no debía apoyar la separación, pero si llegaba a ser aprobada debía ser tomada como una situación transitoria a la que seguirían mejores momentos. Para Cuervo era preferible la firma de un concordato a que las autoridades, ya fuese el cabildo municipal, el poder ejecutivo, o la Corte Suprema, continuasen “trastornando la disciplina de la Iglesia”. Según el político conservador todo ello conduciría al cisma, lo cual sería más escandaloso que la separación del Estado y la Iglesia⁵⁴². Los deseos de Cuervo coincidían con los de los integrantes de la institución eclesiástica de solicitar el concordato como la forma de relacionar al Estado con la Iglesia.

Otro conservador, José Joaquín Gori, pensaba que la medida podía ser beneficiosa si con ello se levantaba el destierro de los obispos y se eliminaba la ley que permitía a los cabildos el nombramiento de los curas párrocos, con lo cual podría lograrse la paz religiosa. Sin embargo, Gori pensaba que con ello sólo se pretendía fomentar una “mera tolerancia de cultos” como en Inglaterra, lo cual como él mismo repetía, conduciría al cisma en el país.

⁵⁴¹ Domingo Antonio Riaño, Pastoral, 24 de agosto de 1853, citada por Restrepo Posada, *Arquidiócesis de Bogotá, Datos biográficos de sus preladados, tomo II...* 293.

⁵⁴² Cuervo y Cuervo, *Vida de Rufino Cuervo...* 526.

Por su parte, Rufino Cuervo creía que como principio la separación debía ser rechazada pues la Santa Sede había condenado la separación de las potestades, por lo que el episcopado colombiano no la admitió cuando fue consultado por el gobierno en febrero de 1852. A católicos como Cuervo no les parecía buena la situación por la separación, pero desde su óptica aquella era preferible a que la institución eclesiástica siguiera dominada por un gobierno opresor, esperando a que cicatrizasen las llagas mientras llegaban tiempos mejores “para restablecer la armonía sobre bases equitativas”⁵⁴³.

Una vez separadas las potestades, en carta a Joaquín Mosquera del 3 de agosto de 1853, Rufino Cuervo advertía las dificultades por las que pasaba el país. Según él, la Nueva Granada marchaba hacia “la desmoralización”, pero lo que era peor aún, hacia “la barbarie”, siendo la religión lo único que podía detenerlo. Era indispensable, entonces, la unión de los católicos y de los sacerdotes para que con celo apostólico se salvara “la única tabla de civilización” que quedaba, es decir, la religión⁵⁴⁴. Mientras esa unión se daba esperarían mejores tiempos en los cuales sería posible replantear las relaciones del Estado con la Iglesia, las cuales deberían concretarse en un concordato. A la postre Cuervo tendría razón pues pasado el período liberal de mediados de siglo XIX, la Regeneración se construyó, en parte, sobre la firma del Concordato en 1887.

Como observamos, la oposición a la separación de las potestades traía consigo la propuesta de celebrar un concordato⁵⁴⁵ con la Santa Sede. Los defensores del concordato creían que éste sería el instrumento de un acuerdo entre Roma y el gobierno de la Nueva Granada. Pero si este acuerdo no se lograba no sería responsabilidad del último, sino de las excesivas peticiones de la primera. Así lo expresó el presbítero Luis Roldán:

⁵⁴³ El 27 de septiembre del mismo año en alocución papal, Pío IX condenó la separación que había sido propuesta por el Congreso [según los hijos de Rufino Cuervo – Rufino José y Ángel -, de esa alocución se extrajo la proposición 55 del Syllabus, asunto que no se ha demostrado]. Cuervo y Cuervo, *Vida de Rufino Cuervo...* 533-535.

⁵⁴⁴ Cuervo y Cuervo, *Vida de Rufino Cuervo...* 537.

⁵⁴⁵ “En sentido amplio, es un instrumento jurídico, esencialmente una convención, por medio del cual la autoridad religiosa y el poder civil tratan de regular sus intereses comunes. En sentido estricto, tal convención concordataria es la que, en pie de igualdad (tamquam iure pares), llevan a cabo los órganos detentores de la soberanía en la Iglesia (Santa Sede o Concilio ecuménico) y el órgano constitucionalmente dotado de lo que los internacionalistas llaman el treaty making power en el Estado [...] Los concordatos se rigen por leyes que rebasan el sistema jurídico, canónico o civil, propio de cada una de las partes contratantes y pueden ser considerados tratados internacionales”. Cfr. Teruel, *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia...* 101.

Si este medio se desprecia – refiriéndose al concordato -, nuestros males continuarán aumentando cada día: las reclamaciones y protestas de la Santa Sede se multiplicarán y la Iglesia Granadina, privada de sus pastores y el Clero reducido a un rebaño miserable y sujeto a la caprichosa voluntad de los cabildos y de los leguleyos que los dirigen, continuarán gimiendo bajo la más odiosa y detestable de todas las tiranías, cual ciertamente lo es la que se ejerce a nombre de la libertad⁵⁴⁶.

La defensa del concordato por muchos religiosos, sobre todo liberales, radicó en el hecho de que si el gobierno no necesitaba de la institución eclesiástica, ésta sí necesitaba del gobierno, porque por medio del concordato los curas serían protegidos, entre otras cosas, de los ataques que contra ellos lanzaban los cabildos municipales.

En sus memorias el liberal y expresidente del país, Aquileo Parra, indicó que si de él hubiese sido la decisión no habría separado las potestades y habría mantenido el patronato que condujera al concordato. “Esa secular institución no habría sido borrada de nuestros códigos, sino sólo para dar lugar a un concordato en que la supremacía del poder civil y la libertad de conciencia hubieran quedado perfectamente definidas y garantidas”. Pero en lugar de encontrar soluciones se crearon más conflictos con la institución eclesiástica al decretar la separación de las potestades. Lo que consideramos indicativo es que Aquileo Parra renegaba de las medidas tomadas por sus copartidarios liberales. Él creía que el país no había elegido un buen camino al proponer reformas contra la Institución eclesiástica, perdiéndose la ocasión para firmar un buen concordato. En esencia lo que deseaba era tener relaciones armoniosas con la Iglesia afirmando que el país no estaba maduro para enfrentarse con aquella pues tenía una larga historia y tradición mientras que el Estado era muy joven y débil⁵⁴⁷. Observamos aquí un detalle que ya habíamos presenciado anteriormente, y es que con el paso del tiempo algunos liberales significativos tomaron distancia de las reformas que se habían implementado a mediados del siglo XIX y escribieron criticándolas para que sus contemporáneos se enteraran de su nueva actitud.

⁵⁴⁶ Restrepo, *La Iglesia... Tomo II* 22.

⁵⁴⁷ Parra, *Memorias...* 140-147.

2.3 El golpe de Melo y el interregno conservador

“La conservación de la paz, la consolidación de los brillantes principios democráticos que hemos adoptado; un paso imprudente precipitará la República a la guerra civil y se atribuirá el trastorno, no exclusivamente a ese paso, sino a todas las doctrinas liberales que estamos poniendo en práctica; el sufragio universal; a la libertad absoluta de la prensa; a la emancipación de la Iglesia; a la descentralización administrativa: la practicabilidad de estos principios es la que queremos salvar, y esto no se consigue si un trastorno político nos sorprende en el primer ensayo”.

*“Nuestro mensaje. Ciudadanos senadores y representantes”, *El Liberal*, No.11, 1854.*

Como vimos atrás, el sector del liberalismo ligado con los caudillos regionales y que participaron en la Independencia, denominado como draconiano, no estaba satisfecho con las reformas que se estaban implementando. El mismo presidente Obando, relacionado con este sector, tomaba posiciones ambiguas debido a su indecisión para apoyar o no abiertamente las reformas. Los draconianos pensaban que el país estaba dirigiéndose a la guerra civil⁵⁴⁸. Además, medidas como la separación de las potestades y el sufragio universal estaban impactando la administración liberal pues desde el púlpito los sacerdotes pedían se apoyase a los candidatos conservadores en detrimento de los liberales. Claro ejemplo de lo anterior fueron las elecciones de 1853 donde los conservadores eligieron casi la misma cantidad de gobernadores que los liberales draconianos [recordemos que desde ese año se implementó el sufragio universal y la elección de los gobernadores de cada provincia por ese sufragio]. De igual forma, en las elecciones para el Congreso, conservadores y liberales gólgotas salieron airoso mientras que los draconianos, que apoyaban a Obando, se vieron perjudicados, como observamos atrás.

Medidas como la supresión de la pena de muerte y la reducción del ejército también preocuparon a los draconianos. Los oficiales del ejército comenzaron a hacerse visibles y a adquirir cada vez mayor peso político en el panorama nacional en la medida que en el Congreso se debatían leyes que reducirían el pie de fuerza y que recortarían las pensiones a los militares, o como pasó en 1853, cuando el legislativo impidió el aumento de los sueldos a todas las fuerzas militares. Esto hizo que muchos sectores vieran en el Congreso a un

⁵⁴⁸ Sobre los draconianos, sus integrantes, postulados y fuentes ideológicas puede verse Rodrigo Llano Isaza, *Los draconianos. Origen popular del liberalismo colombiano* (Bogotá: Planeta, 2005).

enemigo. Por ejemplo, la población civil recibió armas de la Guardia Nacional y en ciudades como Cali los artesanos asaltaron un cuartel y robaron armas⁵⁴⁹.

Comenzando 1854 los liberales, especialmente los draconianos, se mostraban pesimistas por el futuro cercano del país. En el periódico *El Liberal* se veía que en la Nueva Granada se presentaba, políticamente hablando, una confrontación entre grupos con “principios enteramente opuestos”, siendo ellos los partidos liberal y conservador. El primero quería “paz, progreso, establecimiento de jurados para todos los juicios, sufragio universal, libertad religiosa, libertad absoluta de prensa, abolición de lo monopolios, gobierno barato, protección a la clase desvalida, impuesto directo proporcional, tolerancia, libertad, orden”, mientras que el segundo deseaba “concordato, diezmos, contribuciones indirectas, restricción del sufragio, limitación de la libertad de imprenta, gobierno fuerte, venganzas”⁵⁵⁰. En cuanto al sufragio, como hemos visto, fueron los liberales, sobre todo draconianos, los que desearían limitaciones a ese derecho. Un mes más tarde en el mismo periódico se escribía sobre aquél asunto: “La ley de elecciones necesita reformas para evitar los abusos escandalosos con que los partidos han desvirtuado la mejora de las instituciones”. Así, poco antes de iniciarse las sesiones del Congreso los draconianos ya no veían el escenario político neogranadino dividido en dos bandos sino en tres. Ellos como supuestos representantes del republicanism, los conservadores aliados con la institución eclesiástica y los gólgotas, representantes del socialismo. La visión, entonces, se transformaba en apocalíptica pues lo que se avizoraba era la guerra civil⁵⁵¹.

En los primeros días de abril de 1854 el descontento en los sectores populares y en las fuerzas armadas era generalizado, tanto así que el 16 de abril una multitud de artesanos armados recorrió las calles de Bogotá gritando contra los comerciantes monopolistas, identificados con el golgotismo. Al día siguiente, cuando el Congreso discutiría la reducción del ejército, el general José María Melo, comandante de la guarnición de Bogotá, se dirigió a 300 militares bien armados y a los artesanos de la Sociedad Democrática

⁵⁴⁹ Sobre este tópico cfr. Margarita Pacheco, *La fiesta liberal en Cali* (Cali: Universidad del Valle, 1992).

⁵⁵⁰ “1853-1854”, *El Liberal* [Bogotá] No.7, 1 de enero de 1854: s.p.

⁵⁵¹ “Nuestro mensaje. Ciudadanos senadores y representantes”, *El Liberal* [Bogotá] No.11, 1 de febrero de 1854: s.p.

gritando consignas contra los gólgotas. Inmediatamente una comisión golpista se dirigió a la Casa de Gobierno para ofrecerle al presidente la dirección de la revolución pero aquél la rechazó. Melo pensó que el golpe sería aceptado por Obando pues estaba respaldado por los artesanos, importantes en la conformación de la Guardia. Junto al presidente otros dirigentes liberales, y el conservatismo en general, también se opusieron al golpe. De esta forma, Melo sólo contó con el apoyo de sus soldados y de los artesanos bogotanos reunidos en las sociedades democráticas⁵⁵². Al día siguiente Melo fue nombrado Jefe Supremo del Estado, designó el gabinete de gobierno, revocó la Constitución de 1853 dando la orden de que se retornase a la de 1843, revocó también la elección de los gobernadores para volver a su designación por el Ejecutivo, y un ejército con mayor pie de fuerza gozaría del fuero militar⁵⁵³.

Por el golpe de Estado la mayoría de los dirigentes políticos salió de Bogotá dirigiéndose a la ciudad de Ibagué en donde el vicepresidente José de Obaldía estableció el gobierno provisional al que se le denominó “constitucionalista”. Desde allí comenzó la organización de los ejércitos que tenían como objeto retomar el control de Bogotá. Así, desde mediados de mayo el general Tomás Herrera organizó el ejército del norte aunque sólo hasta diciembre de 1854 estuvo listo para el ataque. A este ejército del norte se unió el expresidente Tomás Cipriano de Mosquera quien viajó desde los Estados Unidos en donde se encontraba, y gracias a sus contactos comerciales logró empréstitos para armar a aquél ejército. Por su parte, el expresidente José Hilario López, quien se encontraba en la ciudad de Neiva, se encargó de dirigir el ejército del sur, el cual recibía pertrechos desde el norte

⁵⁵² Sobre los artesanos en el siglo XIX y especialmente sobre su participación política a mediados de siglo existe amplia bibliografía que explora, sobre todo, su ideología, dejando de lado las formas de producción y distribución de las mercancías. Se recomiendan los siguientes textos: Sowell, *Artesanos y política en Bogotá...*; Carmen Escobar, *La Revolución liberal y la protesta del artesanado* (Bogotá: Suramérica, 1990); Francisco Gutiérrez Sanín, *Curso y discurso del movimiento plebeyo 1849-1854* (Bogotá: El Ancora, 1995); Aguilera y Vega, *Ideal democrático y revuelta popular...*; Gustavo Vargas Martínez, *Colombia 1854: Melo, los artesanos y el socialismo* (Bogotá: Oveja negra, 1972) (hay edición en Editorial Planeta de 1998); Sergio Guerra Vilaboy, *La república artesana en Colombia* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1980); Luis Ospina Vásquez, *Industria y protección en Colombia. 1810-1930* (Medellín: La Oveja Negra, 1974).

⁵⁵³ Sobre el golpe del 17 de abril de 1854 puede verse: Fabio Zambrano Pantoja, “El golpe de Melo de 1854”, *Las guerras civiles desde 1830 y su proyección en el siglo XX...* 59-72; Alonso Valencia Llano, “La revolución de Melo en las provincias del Cauca”, *Las guerras civiles desde 1830 y su proyección en el siglo XX...* 73-89; Alirio Gómez Picón, *El golpe militar del 17 de abril de 1854* (Bogotá: Kelly, 1972); y la obra contemporánea a los acontecimientos: Venancio Ortiz, *Historia de la revolución del 17 de abril de 1854* (Bogotá: Banco Popular, 1972 (1855)).

del país gracias a que las fuerzas constitucionalistas tenían el control de navegación del río Magdalena.

Los opositores a Melo ganaron terreno en el resto del país, pues el golpe controlaba sólo el centro – aunque recibió la adhesión de sectores populares en el Valle del Cauca, el Cauca y regiones de la Costa Atlántica -, e ingresaron a Bogotá los primeros días de diciembre de 1854, derrotando a Melo y acabando con lo que algunos historiadores han llamado como la “Revolución de mitad de siglo”. Por esta aventura militar Melo fue expulsado del país, dirigiéndose a México, donde murió⁵⁵⁴. Aproximadamente 300 integrantes de las Sociedades Democráticas, en su mayoría artesanos, fueron deportados a uno de los rincones del país, Panamá, donde por su clima malsano, la mayoría falleció.

Los artesanos apoyaron la intentona golpista de Melo porque veían que sus intereses y necesidades no habían sido satisfechos por las administraciones de López y Obando. Los artesanos, y las sociedades democráticas, habían sido entre 1849 y 1854 la base social del partido liberal. Se convirtieron de esta forma en el mecanismo por medio del cual el partido penetró los rincones del país e hizo contrapeso al partido conservador. En varias ocasiones se transformaron en la fuerza de choque del partido en el poder. Aunque no puede olvidarse que políticamente los artesanos eran mucho más que fuerza de apoyo. Sus principales líderes, como Ambrosio López, traducían textos socialistas y románticos del francés y publicaban en numerosos periódicos locales. Pero las administraciones de José Hilario López y José María Obando no respondieron a las expectativas de los artesanos y favorecieron el librecambio, quitando apoyo a la industria nacional. Esto generó el llamado “desengaño” de los artesanos que motivó el apoyo de aquéllos al golpe de 1854⁵⁵⁵.

⁵⁵⁴ José María Melo y Ortiz, militar tolimense, (Chaparral, 9 de octubre de 1800 – Zapaluta, México, 1 de junio de 1860). Combatió en el ejército libertador. Entre 1836 y 1839 estuvo en la Academia Militar de Bremen, Alemania. En 1855 fue expulsado del país, viajando a Centroamérica. En 1859 fue instructor del ejército salvadoreño. Finalizando ese año llegó a Chiapas. Allí se puso a las órdenes del gobernador Ángel albino Corzo, quien permanecía fiel al presidente Benito Juárez. Posiblemente Melo fue el único general extranjero que defendió la reforma liberal mexicana. Se le encargó la defensa de la frontera con Guatemala para evitar ataques de los conservadores desde ese país, sufriendo la arremetida de las fuerzas comandadas por el general Juan Ortega. Melo fue herido y fusilado sin fórmula de juicio. Sus restos siguen sepultados y aún ocultos en México. Cfr. Darío Ortiz Vidales, *José María Melo: la razón de un rebelde* (Ibagué: Producciones Géminis, 2002); y, www.lablaa.org/blaavirtual/biografias/melose.htm

⁵⁵⁵ Cfr. Ambrosio López, *El desengaño* (Bogotá: Incunables, 1985).

Con el fracaso del golpe de 1854, las Sociedades Democráticas se diluyeron, aunque en el resto del siglo XIX los artesanos tuvieron alguna participación política, protestando esencialmente por las medidas económicas que les eran desfavorables, como sucedió en los motines de 1893 en Bogotá⁵⁵⁶. Debe anotarse, no obstante, que la experiencia del golpe de Melo y los artesanos hizo que los sectores liberales que los vieron como base social de sus ideas se alejaran de ellos determinando que eran un peligro para la estabilidad social⁵⁵⁷.

Es recomendable anotar que si bien la guerra civil de 1854 no tuvo en su origen factores religiosos en ella sí encontramos algunos elementos que muestran la participación de clérigos o de ideas relacionadas con ellos. En la ciudad de Popayán el sacerdote Manuel María Alaix, recordado por ser uno de los que más presión hizo para la expulsión de los jesuitas, fue importante en la organización de los grupos de artesanos⁵⁵⁸. Los partidarios del golpe buscaron distanciarse de gólgotas y conservadores. En el periódico *17 de abril* del 30 de julio de 1854 mostraba la posición de los golpistas en cuanto al asunto religioso. Advertía que los conservadores sostenían la intolerancia religiosa, mientras que los gólgotas la total independencia, mientras que los golpistas reconocían el derecho de profesar cualquier culto, sin desconocer que la mayoría de los granadinos profesaba el catolicismo. Lo que deseaban era el “mutuo reconocimiento basado en el [derecho] de la soberanía nacional”. En el mismo texto los partidarios del golpe defendieron el derecho de ciudadanía que tenían los sacerdotes, aunque coincidían con aquél, en contravía del

⁵⁵⁶ Cfr. Mario Aguilera Peña, *La protesta urbana en Bogotá* (Bogotá: Colcultura, 1997).

⁵⁵⁷ Martínez, *El nacionalismo...* 146-147.

En cuanto a la actividad económica, los artesanos se vieron afectados y comenzaron a decaer en la producción de sus manufacturas por los siguientes motivos: las técnicas de producción eran primitivas y no sufrieron cambios significativos a lo largo del siglo XIX, lo que hacía que sus productos fueran burdos; la política librecambista afectó a los productores de textiles de algodón, los cuales no pudieron competir a la par con los paños ingleses; los precios de los productos importados eran bajos debido a la caída de esos precios en los mercados internacionales. No obstante, buen número de artesanos siguió produciendo porque tenía mercado en los sectores pobres que no podían comprar los productos importados. Cfr. Alberto Mayor, *Cabezas duras y dedos inteligentes* (Bogotá: Colcultura, 1997).

Sobre la forma como se insertó el país en la economía mundial en el siglo XIX y si éste se encaminó al capitalismo o no, constituyen los debates historiográficos más interesantes sobre el siglo XIX colombiano. Aconsejamos ver por la preponderancia en la discusión los siguientes textos: José Antonio Ocampo, *Colombia y la economía mundial. 1830-1910* (Bogotá: Siglo XXI, 1984); Salomón Kalmanovitz, *Economía y nación* (Bogotá: Siglo XXI, 1985); William McGreevey, *Historia económica de Colombia. 1845-1930* (Bogotá: Tercer Mundo, 1989); AA.VV., *Historia económica de Colombia. Un debate en marcha* (Bogotá: Banco Popular, 1979); José Antonio Ocampo, Compilador, *Historia económica de Colombia*, 4ª ed. (Bogotá: Tercer Mundo, 1996). El debate se centró en las obras de Ocampo, Kalmanovitz y MacGreevey. Para Ocampo el país vivió una inserción lenta a la economía mundial, con la aparición de una burguesía *sui generis* mientras que Kalmanovitz propuso un proceso de feudalización o enfeudamiento.

⁵⁵⁸ Cfr. Carmen Escobar, *La revolución liberal y la protesta del artesano...* 274.

conservatismo, en la necesidad de mantener fuera del país a los jesuitas, defendiendo con ello la “suficiencia apostólica de nuestro clero nacional”⁵⁵⁹. Si bien no vemos en ello indicios de una iglesia nacional sí creemos que muestra el afán por evitar que sacerdotes extranjeros, obedientes al Papa y no a las leyes nacionales, entrasen al país.

Sin embargo, y en contradicción a lo anterior, al retomarse la Constitución de 1843, por iniciativa de los golpistas, se eliminaban algunos de los aspectos ganados con las reformas liberales de medio siglo. Por ejemplo, el sufragio universal desaparecería y la ciudadanía volvería a ser mediada por factores como la propiedad sobre bienes raíces y el alfabetismo. El gobierno del país protegería a los granadinos en el ejercicio de la religión católica, apostólica y romana, siendo ésta la única cuyo culto sostendría y mantendría la república⁵⁶⁰. Con estos dos aspectos, expresados en los artículos 15 y 16, se echaba atrás la libertad religiosa y la separación del Estado y la Iglesia, lo que de por sí demostraba el carácter conservador del movimiento golpista sin que ello significara el respaldo del partido conservador.

Una vez derrotados Melo y su ejército en diciembre de 1854 se procedió inmediatamente a celebrarse elecciones presidenciales en las cuales salió airoso el conservador Manuel María Mallarino quien emprendió medidas para poner en marcha el federalismo que superficialmente había expuesto la ya restaurada Constitución de 1853. Mallarino promulgó leyes que permitieron la creación de gobiernos regionales, el primero de los cuales fue Panamá en 1855. A éste siguieron otras regiones que se convirtieron en Estados federales mostrando la debilidad de la unión de la Nueva Granada. En 1856 se creó Antioquia y en 1857 se formaron los Estados de Bolívar, Boyacá, Cauca, Cundinamarca, Magdalena y Santander. Resulta paradójico que el primer Estado creado bajo estas circunstancias - Panamá - fuera el primero en desprenderse de la unidad, y que el segundo - Antioquia -, fuese el que más provecho obtuvo del período federal después de 1863.

⁵⁵⁹ Citado por Venancio Ortiz, *Historia de la revolución...* 291-292.

⁵⁶⁰ “Constitución Política de la Nueva Granada 1843”, Pombo y Guerra, compiladores, *Constituciones de Colombia Tomo III*, 4ª. ed. (Bogotá: Banco Popular, 1986) 328-330; Venancio Ortiz, *Historia de la revolución...* 87.

Según el historiador Ramón Correa el gobierno de Mallarino había sido, hasta ese momento, el mejor que tuvo el país desde el inicio de su era republicana. Se caracterizó por evitar los trastornos internos convocando a integrantes de ambos partidos políticos a participar en la administración pública⁵⁶¹. Mallarino mantuvo la ley de libertad religiosa siempre que no se turbara el orden público, dándose, por ley especial, personería a la Iglesia y congregaciones para manejar sus rentas y bienes. En cuanto a la jerarquía de la institución, Antonio Herrán, fue elegido en propiedad arzobispo de Bogotá pues desde 1852 venía ejerciendo el cargo de Provisor y Vicario General de la arquidiócesis después de la expulsión del arzobispo Mosquera⁵⁶².

2.4 La Guerra del Melón, el arribo de los presbiterianos al país y la administración de Ospina Rodríguez

Aunque debemos anotar que dicho período no estuvo exento de dificultades como fue el caso de la Guerra del Melón. El 15 de abril de 1856 se presentó un incidente en el Estado de Panamá. Allí, un estadounidense se negó a pagar una tajada de melón a un vendedor nativo. Esto motivó una gresca entre panameños y extranjeros, los cuales se refugiaron en las casas que pertenecían al Ferrocarril de Panamá en la ciudad de Colón. La confrontación se salió de cauce ocasionando la muerte de 18 personas, 16 de ellas estadounidenses. Por esos hechos el representante plenipotenciario de los Estados Unidos en la Nueva Granada, señor Morse, pasó una reclamación al gobierno nacional solicitándole, entre otras cosas, que se garantizara la libertad religiosa en la zona del ferrocarril, así como la cesión de varias islas panameñas a los Estados Unidos y que este país interviniese militarmente en la región si fuese necesario. Esto último fue rechazado por el gobierno neogranadino, aunque al final de cuentas firmó un convenio en donde se obligaba a pagar un millón de pesos por los daños causados⁵⁶³. Este hecho que podría ser considerado como anecdótico nos permite ver asuntos más detallados. Panamá se había convertido en importante lugar de tránsito para los estadounidenses que deseaban llegar de la Costa Este a la Oeste, en momentos en los cuales la fiebre del oro en California estaba en auge. Por ello mismo las autoridades panameñas se sentían más cercanas a las de Estados Unidos que a las neogranadinas,

⁵⁶¹ Ramón Correa, *La Convención de Rionegro* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1937) 50.

⁵⁶² Cfr. Antonio Pérez Aguirre, *25 años de historia colombiana. 1853 a 1878* (Bogotá: Sucre, 1959) 38 y ss.

⁵⁶³ Cfr. Pérez Aguirre, *25 años...* 52 y ss.

sumándose la ineficacia del gobierno bogotano para atender los reclamos y requerimientos de una de sus regiones fronterizas. A esta insatisfacción se añadía el temor que vivía Centroamérica por la invasión del filibustero norteamericano William Walker a Nicaragua, debido a que se creía que el gobierno de Estados Unidos patrocinaba este tipo de agresiones⁵⁶⁴.

En 1856 otro proceso histórico resulta importante para nosotros. En ese año se estableció, de forma permanente, la primera iglesia protestante en el país. Fue el templo presbiteriano fundado en Bogotá⁵⁶⁵. La presencia de esta iglesia no significa que la oposición a la libertad religiosa hubiese desaparecido por parte de los integrantes de la institución eclesiástica, de los conservadores y de algunos sectores liberales. Por el contrario, era constante el rechazo a tal libertad. Claro ejemplo de esa oposición fue la actitud que se tomó contra el pastor protestante de origen español Ramón Montsalvatge⁵⁶⁶.

Montsalvatge y su familia se radicaron en Cartagena luego de sufrir un accidente en la embarcación que los llevaría del Mar Caribe hacia Bogotá. La tarea inicial del pastor era repartir gratuitamente biblias dotadas por la Sociedad Bíblica, pero todo ese material se quemó en el accidente de la embarcación por lo que tuvo que regresar, después de instalarse en Cartagena, a Nueva York.

La oposición a la misión que emprendió Montsalvatge tenía varias vertientes. La primera de ellas era una lectura particular de la libertad religiosa expresada, como vimos atrás, en el artículo quinto de la Constitución de 1853. Quienes se oponían a la obra misionera de

⁵⁶⁴ Sobre estos tópicos puede verse Stephen J. Randall, *Aliados y distantes. Historia de las relaciones entre Colombia y EE.UU. desde la Independencia hasta la guerra contra las drogas* (Bogotá: Tercer Mundo, Uniandes, CEI, 1992) 52-56.

Los historiadores Vega y Jáuregui muestran la guerra de la Sandía como la primera de una serie de intervenciones estadounidenses en territorio colombiano. Cfr. Renán Vega Cantor y Sandra Jáuregui, “La Guerra de la Sandía de 1856 en Panamá. Una reconstrucción a partir de las fuentes diplomáticas francesas”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Bogotá, No.27 (2000) 93-118.

⁵⁶⁵ Cfr. Wilson Uriel Moreno, *Historia de la iglesia presbiteriana de Bogotá, 1856-1887* (Monografía de Pregrado en Historia) (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008).

⁵⁶⁶ Ramón Montsalvatge fue un presbiteriano catalán que previamente había sido fraile capuchino. Su nombre religioso católico era Fray Simón de Olot. El escritor Menéndez y Pelayo redactó una biografía sobre este personaje. Arriba a Cartagena en 1855, donde comienza a recibir las críticas de los católicos por ser el representante de la Sociedad Bíblica de Norte América y ofrecer sus servicios para bautizar, casar y enterrar a los extranjeros y masones de la ciudad costera colombiana.

Cfr. www.protestantedigital.com/new/orbayu.php?1617

Montsalvatge afirmaban que dicha libertad consistía únicamente en realizar actividades religiosas cerradas dirigidas exclusivamente a las personas que ya fuesen creyentes y no permitiría la conversión de los católicos al protestantismo con lo que se negaba la posibilidad de la tarea misional. Esta peculiar interpretación de la libertad religiosa advertía que cualquier intento de convertir a los católicos neogranadinos al protestantismo violaría la Constitución pues podía llegar a turbar la paz pública⁵⁶⁷.

Otra vertiente que nos muestra la oposición crítica a la presencia del protestantismo es la forma cómo se veía que Montsalvatge, y quienes lo apoyaban, eran extranjeros. En el periódico *El Catolicismo* se indicaba con claridad que los extranjeros no tenían derecho ni potestad para ingresar en el país y adoctrinar a los neogranadinos. También causaba algún resquemor que los cónsules en Cartagena de Gran Bretaña, Arthur C. Kortright, y Prusia, Francis Hesse, apoyaran la labor del pastor protestante. Para el diplomático británico la presencia de un templo protestante en la ciudad ayudaría inmensamente a la población extranjera⁵⁶⁸.

Por su parte, el diplomático prusiano era más específico al advertir que él mismo había recorrido durante catorce meses el interior del país y que en él no había encontrado ningún obstáculo para repartir material protestante publicado en español, siendo incluso importante la ayuda de los sacerdotes católicos en tal labor. De igual forma el diplomático advertía que en el país no halló fanatismo religioso pero sí el indiferentismo en materia de religión y la ausencia de biblias y de una verdadera evangelización. Ante estas palabras los escritores del periódico católico indicaban que el prusiano estaba bien equivocado pues en el país ningún sacerdote católico había reconocido su ayuda y que la indiferencia no existía pues todos los neogranadinos conocían de memoria los preceptos enseñados dentro del catolicismo⁵⁶⁹. Queda pendiente conocer cuál era el nivel del catolicismo en la población neogranadina, asunto que no es del interés de esta tesis pero que sí nos podría indicar la profundidad del conocimiento y la asimilación de los principios religiosos por parte de los

⁵⁶⁷ “Exposición respecto al establecimiento de una iglesia protestante en Cartagena”, *El Catolicismo* [Bogotá] Año III, No.199, 11 de febrero de 1856: 34-35.

⁵⁶⁸ “Del consulado británico”, *El Catolicismo* [Bogotá] Año III, No.199, 11 de febrero de 1856: 36.

⁵⁶⁹ “Al reverendo Ramón Montsalvatge, Cartagena. Carta del encargado de Negocios de Prusia, cerca de la Nueva Granada”, *El Catolicismo* [Bogotá] Año III, No.199, 11 de febrero de 1856: 37.

neogranadinos⁵⁷⁰. Las palabras de una y otra parte tienen que ser tomadas con cautela, pues si bien el agente prusiano indicaba que no encontró dificultades para su misión esto es difícil de creer pues el caso de Montsalvatge en Cartagena nos deja ver cierta reticencia del clero católico a la presencia de protestantes. Pero también eran exageradas las voces de *El Catolicismo*, pues no se ha podido demostrar la efectividad del proceso evangelizador en el sentido de que los neogranadinos realmente conocieran el dogma de la religión que profesaban.

Las críticas que se le hacían a Montsalvatge se extendían al protestantismo en general. La primera de ellas era que el protestantismo no tenía la tradición histórica que el catolicismo la cual se extendía hasta los apóstoles. Esa falta de tradición se debía a que el protestantismo era

un conjunto monstruoso de sectas divididas que en ellas mismas no se entienden, ni tienen principios de fe fijos. Los artículos anglicanos los dictó la Reina Isabel, hija del monstruo más corrompido de la humanidad, de Enrique VIII. Y la Reina doncella que dictó la fe protestante no fue mejor que su padre. Data del siglo 16 la religión protestante y su fundador fue un fraile renegado y apóstata como frai Simón de Olot. Ese fraile se llamaba Martín Lucero [sic] quien sacó de su convento a una monja llamada Catalina Boren y se casó con ella, como frai Simon de Olot se casó con una que no sabemos si sería monja⁵⁷¹.

Como el protestantismo era un monstruo de mil cabezas la siguiente crítica tenía que ver con ello pues el catolicismo debía vanagloriarse de ser un conjunto homogéneo obediente a una sola cabeza, la del pontífice. Por ello mismo no veían por qué los protestantes les criticaban esa obediencia. Se justificaba esa obediencia en la medida que el Papa era soberano temporal en su territorio y así podrían los católicos ser súbditos de aquél, asunto éste que variaría si el pontífice no fuera soberano temporal por lo que los católicos indirectamente debían ser súbditos del monarca al que el Papa también lo era. “Pero Monsalvatge no puede remontarse a estas consideraciones: él no hace sino repetir el *tole tole* de todos los enemigos de la Iglesia que en su mayor parte, son los enemigos de la pura moral del Evangelio”⁵⁷².

⁵⁷⁰ Sobre este tópico para la Francia revolucionaria puede verse Roger Chartier, *Espacio público...* 107-126.

⁵⁷¹ “Monsalvatge y Sincelejo”, *El Catolicismo* [Bogotá] No.205, 22 de abril de 1856: 22.

⁵⁷² “Monsalvatge y Sincelejo”, p.22. Cursivas en el texto.

También se criticaba al protestantismo, teniendo como pretexto a Monsalvatge, el que los pastores tuviesen familia. Para los escritores de *El Catolicismo* era claro que las personas dedicadas al culto divino no podían dividir sus esfuerzos entre ese servicio y la atención a una familia compuesta de una esposa y sus hijos. De lo anterior se derivaba que buen número de los pastores de las iglesias protestantes habían sido con anterioridad sacerdotes católicos que no pudieron cumplir cabalmente con el voto de castidad⁵⁷³.

Para los editores de *El Catolicismo* era claro que la forma de hacer misión del protestantismo no había variado con el tiempo. “El protestantismo se vale de siempre de los mismos medios para desarrollarse y propagarse: un fraile apóstata fue su autor, y otro fraile apóstata viene ahora a continuar en América la obra de Lutero, ayudado por los discípulos de aquel impostor”⁵⁷⁴. La solución que se proponía era fortalecer la labor misionera de los sacerdotes católicos:

¡Señores curas! Muy bien sabéis que las malas semillas diseminadas en los colegios, en las sociedades, por la imprenta y por los malos libros que se han derramado con profusión en nuestro territorio, han estado produciendo sus frutos de impiedad y la corrupción de costumbres: *bien sabéis cuánto se ha trabajado por descatolizar al pueblo, y cómo el protestantismo, ese monstruo detestable, más de una vez ha amenazado tragarnos* ¿Quién podrá destruir la mala semilla, arrancar las ovejas de los lobos, y confundir a ese monstruo cuya cabeza asoma de nuevo a nuestras playas arrojando su veneno? ¿Quién sino vosotros que por la misión de vuestro augusto ministerio sois los cultivadores de la viña del Señor, los pastores del rebaño de Nuestro Señor Jesucristo [...]?⁵⁷⁵.

Un aspecto importante de resaltar es que a pesar del conflicto con Estados Unidos en Panamá y de la deuda Mackintosh⁵⁷⁶ con un ciudadano inglés, y que ambas potencias, tanto la norteamericana como Inglaterra amenazaban con invadir el país y apoderarse del

⁵⁷³ A Monsalvatge le criticaban continuamente esa situación. Por ejemplo, en Caracas, finalizando 1855, cuando el pastor estuvo en esa ciudad venezolana sufrió la recriminación de algún católico: “Este capuchino apóstata, llamado Monsalvatge, que ha aparecido por allá vendiendo libros protestantes, estuvo aquí. Encontró una vez al señor General José Félix Blanco que sabía ya cual era su impía misión, y no bien oyó que le ofrecía sus libros, cuando lleno de indignación, le echó en cara su apostasía, el oprobio de que estaba cubierto su crimen en venir a perturbar la fe del pueblo católico etc. El fraile protestante se sintió humillado y se marchó.....”. Cfr. “Anécdota. Monsalvatge en Caracas”, *El Catolicismo* [Bogotá] No.209, 20 de mayo de 1856: 120.

⁵⁷⁴ “Monsalvatge”, *El Catolicismo* [Bogotá] No.199, 11 de febrero de 1856: 34.

⁵⁷⁵ “Instrucción a los pueblos de la Nueva Granada sobre el protestantismo”, *El Catolicismo* [Bogotá] No.205, 22 de abril de 1856: 84. Cursivas mías.

⁵⁷⁶ Era una deuda que tenía el gobierno neogranadino con un ciudadano inglés el cual reclamó su pronto pago. Cfr. *Gaceta Oficial* [Bogotá] No.1944, 9 de abril de 1856: 263; No.2034, 11 de octubre de 1856: 1; No.2039, 29 de octubre de 1856: 702; *El Porvenir* [Bogotá] No.57, 14 de octubre de 1856: 1.

Incluso la Nueva Granada e Inglaterra suspendieron relaciones diplomáticas por ese asunto. Cfr. *El Porvenir* [Bogotá] No.69, 6 de enero de 1857: 1.

ismo⁵⁷⁷, unido al establecimiento permanente de una iglesia protestante con clara influencia estadounidense, no encontramos en las fuentes revisadas que se hiciera directa alusión al peligro que podía correr el país por la presencia de esas potencias extranjeras no católicas y que ello perjudicaría, potencialmente, la tradición religiosa de la Nueva Granada. Incluso polemistas conservadores autoproclamados defensores del catolicismo como Manuel María Madieto hablaban del peligro de la “expansión yankee” pero lo hacían refiriéndose a sus pretensiones territoriales pero no a una eventual expansión religiosa⁵⁷⁸.

En 1857 fue elegido como presidente del país el conservador Mariano Ospina Rodríguez. A las elecciones se presentaron, además de Ospina, dos candidatos más, el liberal Manuel Murillo Toro, y el expresidente Tomás Cipriano de Mosquera, en representación de una colectividad bipartidista llamada Partido Nacional. Ospina obtuvo 97.271 votos, Murillo 80.171 y Mosquera 33.038, a pesar del respaldo que recibió de las provincias costañas de Mompo, Valledupar, Cartagena y Panamá, y de su natal Popayán⁵⁷⁹. La administración de Ospina despertó opiniones contrarias, de respaldo y rechazo. El cronista contemporáneo Cordovez Moure afirmó que el país vivía una época de tranquilidad y confianza debido a las exportaciones de productos como la quina y el tabaco. Además, la deuda externa se estaba pagando cumplidamente y las diversas libertades individuales se mantenían dentro de los límites acordes con la civilización⁵⁸⁰. Independientemente de esta lectura, en la administración de Ospina se redactó una nueva constitución política y se cambió el nombre del país, haciéndolo acorde al federalismo que ya vivía, pasándose a llamar Confederación Granadina. Con los conservadores en el poder, el arzobispo de Bogotá, Antonio Herrán, contrató la nueva venida de los jesuitas, dándose su entrada a Bogotá el 18 de febrero de

⁵⁷⁷ Sobre los pretextos que buscaba Estados Unidos para invadir Panamá puede verse: *Gaceta Oficial* [Bogotá] No.1977, 28 de mayo de 1856: 1-4.

⁵⁷⁸ *El Porvenir* [Bogotá] No.47, 14 de octubre de 1856: 1; No.61, 11 de noviembre de 1856: 2.

Por el contrario, y esto como ejemplo, en México sí había más claridad al respecto teniendo en cuenta la guerra con Estados Unidos entre 1847 y 1848. Por ello no es gratuito que un polemista como Juan Rodríguez de San Miguel publicara en 1848 textos contra la tolerancia religiosa, los cuales serían reproducidos continuamente años después. Cfr. Juan Rodríguez de San Miguel, “Disertación sobre la libertad de cultos en la República Mexicana”, *La Cruz* [Ciudad de México] Tomo II, No.10, 22 de mayo de 1856: 316.

⁵⁷⁹ Cfr. Pérez Aguirre, *25 años...* 57; y, Diego Castrillón Arboleda, *Tomás Cipriano de Mosquera* (Bogotá: Planeta, 1994) 426.

⁵⁸⁰ José María Cordovez Moure, *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*, Primera edición colombiana (Bogotá: Gerardo Rivas Moreno editor, 1997) 1008 y ss.

1858. Llegaron los padres Pablo de Blas, Luis Segura y Lorenzo Navarrete, quienes venían de Guatemala, encargándose del Colegio San Bartolomé.

Una de las paradojas es que Ospina firmó, el 22 de mayo de 1858, una constitución federal que, en parte, contravenía algunos de sus principios pues no era amigo del federalismo⁵⁸¹ y además en la que encontramos vigente, en el numeral décimo del artículo 56, el principio de la profesión libre, pública o privada, de cualquier religión siempre y cuando no se turbase la paz pública, y en donde, a pesar de ser un país federal, ningún gobierno de cualquier Estado podía intervenir en asuntos religiosos, tal como se expresaba en el artículo once⁵⁸². Ospina Rodríguez era favorable a una administración central con un ejecutivo fuerte y además era fervoroso católico por lo que creemos se sintió molesto e incómodo teniendo que avalar tanto el federalismo como la libertad religiosa.

Podemos afirmar que durante la administración de Ospina se buscó una especie de reconquista católica del país en la medida que se creía que las reformas liberales lo habían afectado en ese sentido. Ejemplo de ello son los postulados emitidos por el conservador Sergio Arboleda: “Pero entendámonos: tampoco pretendemos fundar escuela; pues la escuela a que pertenecemos existe: es la misma de los publicistas católicos de Europa, y nada nuevo tendremos que decir: apenas nos tocará expresar alguna vez nuestra opinión sobre la manera de aplicar sus doctrinas a la política republicana”. Y la república que Arboleda deseaba ver era la regida por la moral “de la sublime religión que afortunadamente profesamos”, es decir, la católica, en donde los intereses más importantes serían los morales y religiosos con los cuales se obtendría el progreso sin detrimento del orden y la libertad⁵⁸³.

Pero así como la administración de Ospina recibía elogios de sus copartidarios, sus contradictores creían que el gobierno no estaba favoreciendo a todos los neogranadinos.

⁵⁸¹ Según Quijano Wallis, Ospina y otros firmaron la Constitución federal “a pesar de que eran completamente adversos al sistema, con el propósito de que el régimen federativo se desacreditara pronto en la práctica para que más tarde fuera completamente repudiado por el país”. José María Quijano Wallis, *Memorias autobiográficas, histórico-políticas y de carácter social*, 2ª ed. (Bogotá: Incunables, 1983) 53.

⁵⁸² Cfr. “Constitución Política para la Confederación Granadina”, Pombo y Guerra, compiladores, *Constituciones de Colombia, Tomo IV...* 57 y 76.

⁵⁸³ Sergio Arboleda, *La república en la América española...* 249-250.

Desde su primer año de gobierno Ospina tuvo que enfrentar un país con conflictos internos, así como de continuas confrontaciones con los liberales. En el Estado del Magdalena los conservadores se enfrentaron al gobierno liberal en una corta guerra civil que terminó con la derrota de éste en la ciudad de Riohacha en diciembre de 1857. En 1859 el Congreso del país redactó varias leyes que causaron malestar entre los liberales y federalistas por considerarlas intervencionistas como fueron las de elecciones, de estudios, y de creación de los intendentes nacionales, en la medida que Ospina dejaba a los Estados sin la posibilidad de organizar los planes de estudios, el sufragio, y les impedía disponer de la fuerza pública⁵⁸⁴. Desde comienzos de ese año el Estado de Santander se encontraba en alerta por una posible guerra civil como respuesta al intervencionismo del gobierno de Ospina. El 26 de julio de ese año estalló la guerra civil en el Estado de Bolívar, desconociendo los sublevados a las autoridades del Estado y nombrando como gobernador al general Juan José Nieto. En el suroccidente del país el gobernador del Estado del Cauca y expresidente del país, general Tomás Cipriano de Mosquera, se declaró, en mayo de 1860, en rebeldía contra el gobierno de Ospina. Mosquera nombró como jefe de las fuerzas del Estado a su antiguo enemigo político, el expresidente Obando. Desde el centro del país los liberales federalistas solicitaron a Mosquera que se armara e iniciara la guerra contra el gobierno de la federación. Mosquera, por su parte, se unió con el Estado de Bolívar y creó una alianza llamada “Estados Unidos de Nueva Granada”, declarando vigente la constitución de la Confederación de 1858 y desconociendo desde el 8 de mayo de 1860 al gobierno conservador de la misma⁵⁸⁵. Los Estados Unidos de Nueva Granada le otorgaron la presidencia a Mosquera. A este pacto se unieron sucesivamente otras regiones las cuales también declararon la guerra al gobierno de Bogotá⁵⁸⁶.

Una vez Mosquera entró en Bogotá, a mediados de 1861, se reunió un Congreso de Plenipotenciarios compuesto de diputados de Bolívar, Boyacá, Cauca, Cundinamarca, Magdalena, Tolima y Santander, quienes el 20 de septiembre acordaron el Pacto de

⁵⁸⁴ Sobre estos tópicos y la confrontación entre el presidente Ospina y el general Mosquera que condujo a la guerra civil cfr. Alonso Valencia Llano, “Tomás Cipriano de Mosquera y la guerra en el Cauca entre 1859 y 1862”, *Las guerras civiles desde 1830 y su proyección en el siglo XX...* 91-104; Pérez Aguirre, *25 años...* 94 y ss.

⁵⁸⁵ Sobre esta guerra ver María Teresa Uribe de Hincapié y Liliana María López Lopera, *La Guerra por las Soberanías. Memorias y relatos en la guerra civil de 1859-1862 en Colombia* (Medellín: Universidad de Antioquia, La Carreta, 2008).

⁵⁸⁶ Correa, *La Convención de Rionegro...* 68.

Unión⁵⁸⁷. Desde ese momento el país pasó a llamarse Estados Unidos de Colombia. El Pacto de Unión reconoció en su artículo cuarto “la profesión libre, pública o privada de cualquier religión, siempre que su ejercicio no sea o pueda ser contrario a la moral, a la seguridad o a la tranquilidad pública”. Pero la guerra no había terminado, prolongándose, en forma de guerra de guerrillas, hasta finales de 1862⁵⁸⁸. Por su parte, Ospina quien había sido detenido y encarcelado en Cartagena huyó hacia Guatemala donde se dedicó a aprender sobre el negocio de la caicultura.

2.5 Las reformas de la administración de Mosquera y la institución eclesiástica

Como observamos Tomás Cipriano de Mosquera asumió la presidencia del país por segunda vez en 1861, dos años después de iniciar una guerra civil desde su Estado, Cauca, contra el gobierno del conservador Mariano Ospina Rodríguez. Al ingresar a Bogotá, en julio de 1861, comenzó a ejecutar una serie de medidas que afectaban directamente los intereses materiales de la institución eclesiástica, por considerar que ésta había apoyado al gobierno conservador en la guerra civil. Expulsó nuevamente a la Compañía de Jesús; promulgó la tuición o vigilancia de cultos; y, propició la desamortización de los bienes de manos muertas, en poder de comunidades religiosas y del clero secular. Igualmente, exclaustro religiosos y religiosas y expulsó obispos contrarios a sus leyes. De esta forma, Mosquera avivó el espíritu anticlerical de un sector del liberalismo colombiano que vio la oportunidad de limitar el poder de la institución eclesiástica y someterla al control del Estado.

Para el mosquerismo, o el grupo de seguidores del caudillo caucano, la institución eclesiástica representaba un peligro para las ideas liberales. Es de anotar que la forma como se representaban el mundo los mosqueristas, reducía el espectro de la realidad nacional a la explicación bipolar, como hemos visto síntoma característico de los políticos de aquella época. En este orden de ideas los sacerdotes eran tomados como defensores de ideas retrógradas y perniciosas, mientras que los mosqueristas se consideraban como adalides del progreso y el bienestar. “El absolutismo no cuenta en este país con otro apoyo sólido que la

⁵⁸⁷ Cfr. “Pacto de Unión”, Pombo y Guerra, compiladores, *Constituciones de Colombia, Tomo IV...* 93-124.

⁵⁸⁸ Correa, *La Convención de Rionegro...* 68.

clerecía – afirmaban algunos mosqueristas -; y con eso queda dicho que la libertad no tiene enemigo mayor”. Pero el clero era visto no como sociedad divina e inmaculada, integrada por representantes de Dios en la tierra, sino como “corporación mundana, compuesta de hombres con las pasiones y debilidades comunes del género humano [...] que obedece a la cabeza visible humana y ambiciosa, en asuntos puramente mundanos, y se olvida de los preceptos del decálogo y de las verdades evangélicas en los asuntos que aparejan infierno, purgatorio o paraíso”. Estaban, entonces, en contra del clero, al cual veían como “soberbio e incrédulo que elevaría altares al mismo diablo, si esto fuera necesario para mantener la ignorancia y el fanatismo del pueblo”⁵⁸⁹. Esta visión nos ayudaría a explicar que las medidas tomadas por Mosquera contra la institución eclesiástica eran un castigo por la forma como el clero se inmiscuía en asuntos políticos y porque había participado en la pasada guerra civil apoyando a los conservadores.

2.5.1 La tuición de cultos

“¿Cuál debe ser esa forma permanente del derecho de tuición, en tiempo de paz?”

Aquileo Parra, *Memorias*.

La tuición – entendida como una policía o vigilancia de los cultos - fue implementada por Tomás Cipriano de Mosquera con el fin de controlar a la institución eclesiástica en lo referente a asuntos ligados con su actividad pastoral. Por ejemplo, era necesario el permiso del gobierno para ejercer el ministerio eclesiástico, de igual forma, el gobierno avalaba o no la circulación en el país de documentos pontificios. No se permitía el ingreso de enviados de Pío IX y sólo los colombianos podían ejercer los obispados. Esta medida de tuición causó resquemor en la institución eclesiástica. Varios obispos se opusieron y por ello fueron desterrados del país mientras que los clérigos que la apoyaron dividieron a sus comunidades religiosas⁵⁹⁰.

⁵⁸⁹ *La Tribuna* [Bogotá] Año I, No.3, 15 de septiembre de 1861: 14.

⁵⁹⁰ El decreto de tuición firmado por Mosquera tuvo algunas disposiciones que podríamos considerar como sus antecedentes. En 1837 se aprobó una ley en que se estipulaban multas a los clérigos que publicasen bulas sin pase del gobierno, a los que negasen la inspección suprema de la autoridad civil sobre el clero y se desterraba a los prelados que usurpasen la autoridad civil. En 1840 otra ley reiteraba la necesidad del pase gubernamental para los documentos papales. En 1841 una disposición ordenaba a los jefes de policía vigilar la disciplina de la Iglesia para que no se usurpara el derecho de patronato y la potestad de la autoridad civil. La ley de 25 de abril de 1845

El decreto, firmado el 20 de julio de 1861, indicaba que era potestad del gobierno de la Unión desempeñar el derecho de tuición sobre todos los cultos existentes en el país. De esta forma, según el decreto, “ningún ministro podrá ejercer sus funciones, sea cual fuere el culto al que pertenezca, sin el pase o autorización del Encargado del Poder Ejecutivo, o de los Presidentes o Gobernadores de los Estados”. Quienes incumpliesen esta disposición serían tratados como “usurpadores de las prerrogativas de la Unión Granadina, y en consecuencia extrañados del territorio”⁵⁹¹.

El más fuerte opositor a la medida fue el arzobispo de Bogotá, Antonio Herrán, quien fue expulsado del país el 3 de noviembre de 1861 por no estar de acuerdo con aquélla. Dos días después, Mosquera ordenó, por medio de un decreto, disolver las comunidades religiosas que se opusieran a la desamortización y a la tuición. Las que obedecieron las medidas pudieron seguir viviendo en comunidad⁵⁹².

Para justificar la tuición, el secretario de Gobierno de Mosquera, Andrés Cerón, dirigió una comunicación al arzobispo Herrán. En ella dejó ver los límites que la administración pretendía fuesen establecidos con la institución eclesiástica si se acataba la medida gubernamental. Para el secretario era claro que el arzobispo deseaba usurpar el poder del presidente al desobedecer e invitar que fuese desobedecida la tuición. El asunto era una confrontación entre el poder civil y el eclesiástico pues era claro para Cerón que el arzobispo quería impedir a las autoridades civiles el control y la censura que ejercía sobre los clérigos que participaban en política. Otro asunto del que se acusaba al arzobispo era el de querer introducir en el país a obispos europeos enviados por el Papa con el único objeto

declaraba al arzobispo y obispos responsables ante la ley por funciones eclesiásticas que les fueran atribuidas por el Congreso. Esta ley suscitó la protesta de Gregorio XVI el 17 de septiembre de 1845. Cfr. González, “Iglesia y Estado desde la Convención de Rionegro...” 94.

⁵⁹¹ Artículos 2 y 3 del Decreto de Tuición. Cfr. Restrepo, *La Iglesia... Tomo II* 379-380.

⁵⁹² Partiendo de la base que existían comunidades religiosas resistentes a las medidas dispuestas por Mosquera, se decretó que se extinguiesen “en el distrito federal y en el Estado de Boyacá todos los conventos, monasterios y casas de religiosos de uno y otro sexo. Art. 2° En los demás Estados en que los individuos de las comunidades religiosas resistan o entorpezcan de cualquier manera el decreto sobre desamortización de bienes de manos muertas, se extinguirán igualmente dichas comunidades, a juicio del Poder Ejecutivo nacional [...] Art. 6° Los miembros de las comunidades religiosas de uno y otro sexo que obedezcan los decretos sobre tuición y desamortización de bienes de manos muertas, de 20 de julio y 9 de septiembre últimos, podrán continuar viviendo en comunidad [...]”. Cfr. Restrepo, *La Iglesia... Tomo II* 208-209.

de usurpar el poder civil desplazando de éste a Mosquera. En esencia, lo que se buscaba con la tuición era la posibilidad de evitar la influencia en la administración política de la institución eclesiástica. De esta forma, “y para evitar los males consiguientes que la posición social permitiría causar a estos hombres desnaturalizados [refiriéndose a los malos sacerdotes], es que el Gobierno ha declarado que todos los ministros de cualquier culto que sean no pueden entrar a ejercer su ministerio sin tener las cualidades políticas de hombres pacíficos y respetuosos. De manera alguna pretende el Gobierno mezclarse en asuntos religiosos”⁵⁹³.

El mensaje del presidente y su secretario deja entrever que después de la guerra civil que llevó a Mosquera al poder derrocando a Ospina Rodríguez, defensor de la institución eclesiástica, el nuevo gobierno quería limitar el poder del clero para que éste no participara en escenarios como las guerras civiles. Se afirmaba, como lo veremos en el caso de la desamortización, que uno de los motivos por los cuales Mosquera asumió todas las medidas anticlericales fue su espíritu revanchista contra el clero por haber participado en la guerra civil defendiendo al gobierno conservador.

El 9 de diciembre de 1861, y como medida de refuerzo al decreto de tuición así como al de extinción de comunidades religiosas, Mosquera exigió a los presidentes estatales y a las autoridades civiles correspondientes, vigilar que los eclesiásticos que habitaban el país reconocieran al gobierno de la Unión, y a los decretos de tuición y desamortización. Los rebeldes u opuestos a las medidas serían sometidos a prisión o expulsados del territorio, tal como sucedió con el arzobispo bogotano. El 7 de junio de 1862, Mosquera expidió otro decreto, haciendo más imperioso que los clérigos y jerarcas de la Iglesia católica en el país se sometieran a las medidas del año anterior. La promesa de sometimiento y acatamiento debía ser expresada pública y abiertamente ante la autoridad política del distrito correspondiente. De lo contrario, serían expulsados del país en un tiempo no mayor a quince días. Las autoridades civiles que fuesen negligentes y no hiciesen cumplir las disposiciones legales como la tuición y la desamortización serían destituidas y tendrían que pagar una multa de quinientos pesos.

⁵⁹³ *El Revisor Católico* [Tunja] No. 17, 7 de febrero de 1898: 276, citado por González, *Partidos políticos y poder eclesiástico...* 124-125.

2.5.1.1. Defensa y apoyo a la tuición

“[...] cordialmente reconozco y me someto al gobierno de los Estados Unidos de Colombia, y acepto como emanados de vuestra legítima autoridad, en ejercicio del gobierno civil, los Decretos sobre ‘Tuición’ [...]”.

Fray Antonio Oliveros, Agustino Calzado, Ambalema, 1861.

La discusión por la tuición tuvo dos vertientes. La primera, aludía a no discutir la potestad que tenía la institución eclesiástica de preocuparse por sus asuntos internos en cuanto a dogma y principios. La segunda, advertía que ningún sujeto particular o colectivo podía sustraerse de la regulación y vigilancia que ejercía el Estado. De esta forma, la tuición sería la vigilancia para los factores externos al dogma y a los principios de la institución eclesiástica y no, de acuerdo a los defensores de la medida, del dogma mismo.

Diversas manifestaciones que explicaban y justificaban la tuición indicaban que esa medida se tomaba como un “deber del patriotismo y de la conciencia” y que lo importante de ella era controlar los factores externos y todo lo que rodease el “dogma verdadero, el conjunto de las creencias que sirven de fundamento a la religión”. En este orden de ideas se afirmaba que el dogma y la disciplina interna debían ser respetadas por las autoridades civiles que no tenían ninguna jurisdicción sobre las conciencias de los colombianos. Pero esto no significaba, según algunos defensores de la tuición, que se quisiera confundir, por parte de la institución eclesiástica, el dogma y la disciplina interna con la denominada disciplina externa o concesiones temporales que se le habían hecho a aquella y que tenían el carácter de revocable por parte de las autoridades civiles. Así, lo que se quería demostrar es que la soberanía temporal sí podía intervenir en factores externos que afectaban tanto al dogma como a la institución eclesiástica. En este sentido, serían peligrosos los políticos que se entrometían en el dogma y la disciplina interna y “enemigos y muy peligrosos, de la paz pública y de los derechos y prerrogativas del Soberano, los que pretendan confundir con las materias de fe, las concesiones temporales, por inmemorables que sean, los derechos y

acciones de lo terrenal, y los goces y bienes mundanales”⁵⁹⁴. Vemos, entonces, en esta explicación de la tuición, que ella se convirtió en motivo de discusión sobre los límites y las responsabilidades de la soberanía⁵⁹⁵.

Como observamos la tuición debía ser respetada como un principio o deber del ejecutivo, entendido como soberano, de cuidar el contacto del sacerdocio y el culto exterior con la sociedad. Así, la tuición era vista como inherente a la soberanía, inalienable e imprescriptible⁵⁹⁶. Por ello, en la confrontación del liberalismo en el mundo occidental contra el poder temporal del papado, la tuición puede ser percibida como un paso de ese liberalismo por limitar el poder a la institución eclesiástica y marcar sobre ella un territorio de influencia y vigilancia. Es decir, a nuestro parecer, la tuición constituyó el sueño liberal por poder controlar a la institución eclesiástica.

Para los mosqueristas lo que mejor defendía la tuición de cultos era que los religiosos se sometieran a ella. Algunos lo hicieron, otros por el contrario, se opusieron a ella y fueron expulsados o causaron divisiones al interior de sus comunidades⁵⁹⁷. La disputa entre el

⁵⁹⁴ *El Colombiano* [Bogotá] Año I, No. 7, 19 de octubre de 1861: 26.

⁵⁹⁵ La cuestión de las investiduras ha sido ampliamente referenciada en la bibliografía sobre teoría política. Cfr. George Sabine, *Historia de la teoría política*, segunda reimpresión (Bogotá: FCE, 1992) 172-173.

⁵⁹⁶ *El Colombiano* [Bogotá] Año I, No.13, 23 de noviembre de 1861: 50.

Al justificar la tuición, los promotores del decreto, entre ellos el secretario de gobierno de Mosquera, Andrés Cerón, buscaron ubicar legislación anterior, incluso aquella que había sido promulgada en los gobiernos conservadores de Mallarino y Ospina Rodríguez, para defender su medida: “La ley 14 de mayo de 1855, sobre libertad religiosa, al declarar que no hay religión del estado, prohíbe la intervención del poder público en los actos, arreglos y negocios concernientes a la creencia y culto de los granadinos, en tanto que por dicha creencia y culto no se turbe la paz pública, ni se ofenda la sana moral, ni se altere el orden constitucional y legal. La misma ley en su artículo 2° dispone que las respectivas iglesias y congregaciones de cualquier comunión que sean deben ser incorporadas por una ley que les de carácter y personería para manejar sus rentas y bienes, siempre que guarden las reglas establecidas por la ley para adquirir [...] Esta ley, pues, que es el desarrollo de la garantía constitucional, reconoce, implícitamente el derecho de tuición, es decir, la protección que debe dar la Nación a los granadinos para que en el ejercicio de su culto sean protegidos por la autoridad pública [...]”. Cfr. Andrés Cerón, “Circular aclarando el decreto de 20 de julio de 1861”, *El Cundinamarqués* [Funza] Año I, No.2, 13 de agosto de 1861: 6.

⁵⁹⁷ Hubo, no obstante, clérigos que se opusieron en primera instancia y por ello fueron arrestados. Para recuperar la libertad debían públicamente someterse a la ley civil y los decretos de tuición y desamortización. Tal fue el caso de Fray Antonio Oliveros, Agustino Calzado. El mencionado clérigo declaró lo siguiente: “Que cordialmente reconozco y me someto al gobierno de los Estados Unidos de Colombia, y acepto como emanados de vuestra legítima autoridad, en ejercicio del gobierno civil, los Decretos sobre ‘Tuición’ y ‘Desamortización de bienes de manos muertas’. En consecuencia, ocurriré oportunamente a recibir la renta viajera que se me asigne en la proporción que establece el Decreto sobre Desamortización. Esta manifestación la hago después de un examen concienzudo de los expresados decretos, que me ha dado la convicción de que en nada afectan al culto y disciplina interna de la iglesia; y animado por el espíritu de paz y concordia, como Ministro de Jesucristo. Servíos, Ciudadano Presidente, dictar las órdenes y providencias consiguientes para la suspensión de mi extrañamiento o confinación”. Este sometimiento fue escrito en Ambalema el 25 de noviembre de 1861. Cfr. *Registro Oficial* [Bogotá] Año I,

poder temporal del Estado y el espiritual que decía defender la institución eclesiástica conducía a lograr obediencia a uno y otra por parte del clero como fue el caso de los frailes dominicos y franciscanos de la ciudad de Tunja quienes reconocieron públicamente los decretos de tuición y desamortización por lo que se les permitía vivir en comunidad ocupados en el culto y recibiendo, cada uno de ellos, asignaciones mensuales por parte del gobierno.

La defensa y el apoyo a la tuición por parte de algunos clérigos les valió que fuesen calificados como liberales y “rojos” traidores a la causa de la romanización. Los sacerdotes Miguel Atuesta y Félix Girón defendían su actitud afirmando que no se atentaba contra ningún mandato divino si se acataba la tuición. Por el contrario, ésta como privilegio temporal descendía de la gracia divina, la cual la autorizaba. Esto, como es de suponerse, causó escozor entre sus colegas, pues se afirmaba que la tuición violaba la separación de las potestades, de tal forma que era vista como una intromisión de lo civil en lo eclesiástico. Estas posiciones diversas estaban, no obstante, involucradas en una estructura mayor: el conflicto entre la institución eclesiástica y el Estado en medio de las reformas liberales⁵⁹⁸.

Un respaldo político para la tuición fue en el que se explicó que por medio de ella se podía controlar la participación político electoral del clero, quitándole así injerencia a favor, esencialmente, de los conservadores. De esta forma se continuaba con parte del espíritu reformista liberal, conducente a reducir la influencia material del clero, restringiéndola a asuntos netamente espirituales. Lo anterior es claro en el decreto expedido el 11 de noviembre de 1862, en donde quedó prohibido “a los ministros del culto, de cualquier religión, mezclarse en negocios políticos directa o indirectamente”. A esta prohibición se le sumó la de que “ningún ministro del culto será nombrado para desempeñar destinos públicos, ni puede ser elector ni elegido”. Al no obedecer esta disposición, participando activamente en las elecciones, éstas podían ser declaradas nulas⁵⁹⁹. Sin embargo, la discusión es más profunda y nos conduce a determinar cómo estas medidas liberales

No.34, 12 de diciembre de 1861, citado por Gonzalo España, Selección, prólogo y notas, *Los radicales del siglo XIX. Escritos políticos* (Bogotá: El Áncora, 1984) 99-100.

⁵⁹⁸ *El Magdalena* [Santa Marta] No.3, 8 de diciembre de 1861: 4.

⁵⁹⁹ Cfr. Restrepo, *La Iglesia... Tomo II* 402-404. El mismo Restrepo encontraba paradójico que en un país donde imperaba el fraude se declarase nula una elección por la participación en ella de algún sacerdote.

buscaron no sólo reducir el peso político partidista de los clérigos sino también su papel como ciudadanos. La estructura del imaginario que se deseaba construir era la del hombre sagrado dedicado exclusivamente a actividades del culto y el servicio de Dios, alejado de situaciones mundanas como la política, entendida como una actividad partidista y electoral.

2.5.1.2 Críticas a la tuición

“Imposible obedecer antes a los hombres que a Dios”

Fray Buenaventura García, O.P., *El hijo de la Providencia*, 1863.

La tuición fue rechazada esencialmente por el clero. Quienes se opusieron a ella la vieron como violatoria de la disciplina interna de la institución eclesiástica, pues se afirmaba que se involucraba en asuntos propios de la vigilancia de sus integrantes, y consideraban también que atacaba fundamentos y dogmas religiosos. Frailes dominicos como Buenaventura García – director del Colegio de la Orden de Predicadores - se opusieron a la tuición, prefiriendo el camino del exilio. Se negaba obediencia al decreto de tuición porque “era atentatorio y sacrílego, contra las leyes de Dios y de la Iglesia”. Según García ningún sacerdote podía “aceptarlo ni simularlo sin incurrir en pecado mortal, en sacrilegio y censuras, aún cuando nos costase la vida, la salud o nuestro bienestar temporal. Imposible obedecer antes a los hombres que a Dios”⁶⁰⁰.

Oponerse a la tuición le significó al arzobispo de Bogotá, Antonio Herrán, ser expulsado del país. En primera instancia, el arzobispo respondió a la promulgación del decreto oponiéndose a él, por considerar que atacaba la disciplina interna de la institución eclesiástica. Así lo hizo saber en comunicación enviada a Tomás Cipriano de Mosquera el 12 de agosto de 1861:

La Iglesia católica tiene su constitución y su jerarquía, desde el Sumo Pontífice que la rige como sucesor del Príncipe de los Apóstoles y Vicario de Jesucristo, hasta los ministros de los grados inferiores. En su propio seno tiene ella la vigilancia necesaria para impedir la intervención de los poderes extraños, así en lo concerniente a la inviolabilidad del depósito de la doctrina, a la conservación de la moral y a la

⁶⁰⁰ Fray Buenaventura García, O.P., *El hijo de la Providencia. Autobiografía de Fr. Buenaventura García Saavedra O.P. Restaurador de los dominicos en Colombia. Anotaciones y correcciones de Fr. Alberto Ariza O.P.* (Bogotá: Convento de Santo Domingo, Convento de San José, 1973) 62.

observancia de la disciplina, como en lo relativo a la posesión, al manejo y a la inversión de las rentas y de los bienes que la piedad de los fieles ha querido consagrar al mantenimiento del culto, y esta misma representación es un testimonio de tal vigilancia⁶⁰¹.

La confrontación de las dos potestades volvía a hacerse visible, tal como sucedió con las reformas emprendidas por López y Obando. Sin embargo, aquí tenemos un hecho nuevo. Que los dos poderes estaban separados y por lo tanto la tuición fue vista como una intervención indebida.

Las palabras del arzobispo Herrán no pasaron desapercibidas para la administración mosquerista. Se indicaba que esa actitud de rechazo a la tuición significaba una oposición a la autoridad civil con lo que se promoverían sediciones atentatorias de la paz pública. Para el Secretario de Gobierno, el arzobispo deseaba convertirse en la suprema autoridad del país al negarle al ejecutivo, en cabeza de Mosquera, la autoridad política para impedir la entrada de eclesiásticos al país y la vigilancia de los que ya estaban en el territorio nacional. En esencia, lo que observamos es un choque de poderes y el intento de imposición de la autoridad civil sobre la eclesiástica. Pero también vemos la preocupación constante de sectores de la política partidista colombiana por la participación del clero a favor de bandos políticos. Esa participación política, según los encargados del gobierno, conduciría irremediablemente a “exaltar el fanatismo en los ánimos y derramar sangre en la República”⁶⁰².

El contrapunteo y la tirantez de las relaciones entre el gobierno y el arzobispo, y el que el prelado fuese visto como un peligro para la paz pública, incitó a Mosquera a ejercer acciones punitivas contra aquél. En el decreto que así lo dispuso, resaltamos la consideración tercera en donde se justificaba la medida tomada, pues el prelado presentaba constante “resistencia injustificable a todos los actos del Gobierno ejecutivo, especialmente a los decretos sobre tuición y desamortización de bienes de manos muertas, con el objeto de exacerbar las pasiones populares y alterar la paz pública”. Por lo anterior, y como castigo a la oposición presentada por el arzobispo a las leyes emitidas por Mosquera, el decreto

⁶⁰¹ Restrepo, *La Iglesia... Tomo II* 382.

⁶⁰² Restrepo, *La Iglesia... Tomo II* 385.

impuso primero la prisión y luego la expulsión del país del jerarca, tal como había sido expulsado su antecesor, Manuel José Mosquera, en 1852⁶⁰³.

Pero no sólo el máximo jerarca de la Iglesia católica en Colombia se opuso a la tuición. En diversos lugares de Colombia muchos clérigos hicieron sentir su voz de protesta por tal medida. Debemos anotar que esa norma, en última instancia, fracturó comunidades religiosas, pues parte del clero se sometió a la tuición. Por su parte, los que se opusieron hicieron llegar mensajes de protesta donde mostraban su desencanto con la administración de Mosquera. Por ejemplo, el sacerdote de Pasto, al suroccidente del país, José Mariano Fernández de Córdova, mostró su inconformidad por medio de una carta del 9 de julio de 1862. “El que suscribe clérigo domiciliario de este Obispado [el de Popayán], hace [...] esta franca manifestación como Sacerdote Católico, protestando como protesto solemnemente contra el decreto llamado de tuición” a lo cual se sumó su protesta por otros decretos de corte anticlerical como el de “Desamortización de los bienes de manos muertas, el de Extrañamiento del Señor Internuncio, el de Expulsión de los RR. PP. Jesuitas y demás actos y decretos de este género que ha dado el Seños Tomás C. de Mosquera, atacando nuestra Santa Religión y la libertad de la Iglesia, considerándolos como injustos, impíos y atentatorios a los derechos de la Iglesia, y a los sagrados cánones”. Seguidamente el párroco adhirió a las protestas del arzobispo bogotano y del obispo de Popayán contra las medidas aquí anotadas. Posteriormente hizo alusión pública de su fe, con lo cual dejó claro que aquélla era incompatible con el cumplimiento de las medidas mosqueristas, “y protesto además – continuaba el párroco Fernández -, sostener los principios, derechos e inmunidades de la Iglesia, y de todo lo que toca a la Santa causa de la Religión, aun haciendo si fuere posible el sacrificio de mi vida”. Esta manifestación de respaldo a sus jefes así como a posibles principios vulnerados por la autoridad civil, la hacían los sacerdotes en defensa de lo que consideraban justo. De esta forma concluyó el sacerdote desde Pasto: “Al hacer esta manifestación, cumplo con mi conciencia y con el deber que tengo como Sacerdote Católico”⁶⁰⁴.

⁶⁰³ Restrepo, *La Iglesia... Tomo II* 398-399.

⁶⁰⁴ *El Espectador* [Pasto] No.29, 23 de agosto de 1862: 130.

En este tipo de protestas encontramos varios elementos dignos de resaltar y que alimentaban el imaginario existente que pretendía mostrar el presunto peligro en el que estaba el catolicismo en el país. Es cierto que se protestaba contra la tuición pero de paso se atacaban todas las medidas que afectaban a la institución eclesiástica, esencialmente las firmadas por Mosquera. De igual forma se creía que todo hacía parte de un complot contra la religión católica. Y, por último, nos dan a entender las palabras de Fernández lo que la mayoría del clero colombiano creía, y es que las medidas eran incompatibles con la fe, lo que se mostraba, en asuntos prácticos, en la confrontación entre autoridades civiles y eclesiásticas, construyendo la duda en los clérigos de a quién obedecer.

Por su parte los que se creían y representaban como buenos y verdaderos católicos veían cómo la persecución se ensañaba contra los administradores de lo sagrado. Era una muestra más de la confrontación de dos visiones del mundo. La que defendía a la institución eclesiástica como portadora de la verdad y la que pensaba que sólo dominándola podía construirse un Estado moderno. Los primeros, como estamos viendo, se oponían a medidas como la tuición, porque ella afectaba a la Iglesia toda, tal como apareció vivamente relatado en *El Católico*: “Los templos están cerrados, los sacerdotes prófugos u ocultos, el incienso no arde sobre el *altar de Dios*, las lágrimas brillan en los ojos de todos, la angustia oprime los corazones, el pobre carece de su único consuelo, la vida es una carga insoportable. Sólo los impíos, los pocos impíos que hay en esta tierra desgraciada se miran con satisfacción entre sí y con la *sonrisa satánica* que vaga en sus labios, dicen, ‘triumfamos’”⁶⁰⁵.

Para laicos como Juan Pablo Restrepo, defensores de la institución eclesiástica, la tuición únicamente afectaba al catolicismo, en la medida en que éste era el mayoritario en el país. La pregunta que se construyó en ese momento fue si la medida respondía a la tuición o a una persecución⁶⁰⁶. Es interesante anotar la forma como se alinearon las fuerzas tanto de la institución eclesiástica como del Estado en defensa o crítica al decreto de tuición. Para los gobernantes la tuición era sólo el cumplimiento de un deber del Estado, velando por el buen ejercicio de los cultos religiosos y controlando así cualquier anomalía. Para la jerarquía

⁶⁰⁵ “A última hora”, *El Católico* [Bogotá] No.1, 16 de mayo de 1863: 2, citado por Plata, *El catolicismo y sus corrientes...* 220. Cursivas mías.

⁶⁰⁶ Restrepo, *La Iglesia...* Tomo II 380.

eclesiástica y el clero que criticó la medida, ésta no era más que una forma del Estado, y específicamente del gobierno, de irrumpir en asuntos que no le competían y que eran del fuero interno de la institución eclesiástica.

Ante medidas como la tuición, el clero no actuó conjuntamente. Los que se opusieron fueron perseguidos y algunos expulsados del país como vimos atrás. Otros se preguntaron qué hacer, ya que se encontraban en medio de dos fuerzas, la potestad civil y la eclesiástica. Fray Ricardo Cancino, dominico de Tunja, expresó esta duda al vicario suplente de la iglesia de Santiago, en Tunja: “De suerte que nos hallamos atacados por dos fuegos: las autoridades civiles nos castigan porque no aceptamos los decretos que se oponen a la libertad e inmunidad de la Iglesia, porque no nos separamos de nuestros deberes y porque queremos ir unidos al Señor Arzobispo y demás Señores Católicos; y la autoridad eclesiástica nos castiga con la suspensión”⁶⁰⁷.

Los que decidieron acogerse a la autoridad civil y seguir la tuición fueron fuertemente atacados por los jerarcas de la institución eclesiástica. En nota del 30 de noviembre de 1863 el Papa Pío IX reprochó la actitud del obispo de Popayán, Pedro Antonio Torres, quien ordenó a varios sacerdotes de Cali jurar obediencia al gobierno. “[...] Nos reprobamos y condenamos absolutamente el acuerdo que tú celebraste con el gobierno – le decía Pío IX a Torres -, el cual se opone en gran manera a la iglesia y sus derechos, y el cual tú jamás has podido celebrar sin nuestro beneplácito y el de la Santa Sede. Además, ha llegado a nuestro conocimiento que tú no solo pura y simplemente y sin ninguna excepción prestaste el inicuo juramento prescrito por ese Gobierno [...]”⁶⁰⁸. De esta forma, quienes decidían apoyar las medidas del gobierno tenían que asumir el castigo institucional que seguía la disciplina que debía caracterizar a los súbditos del pontificado. El obispo de Popayán se retractó de su actitud favorable al gobierno pidiéndole al Secretario del Interior que no

⁶⁰⁷ Fray Enrique Báez OP, *La Orden Dominicana en Colombia, Tomo 4. Convento de Tunja*, Inédito (1950) 209, citado por Plata, *El catolicismo y sus corrientes...* 221.

⁶⁰⁸ “Censura del papa Pío IX al obispo Torres por la actitud de éste con el Gobierno dictatorial”, citado por Cordovez Moure, *Reminiscencias de Santafé y Bogotá...* 866.

tuviese en cuenta el juramento prestado e indicándole al arzobispo Herrán que nunca tuvo la intención de obligar a sus sacerdotes a prestar el juramento⁶⁰⁹.

2.5.2 La expulsión de los jesuitas en 1861

“Que en la presente guerra civil han tomado parte los padres jesuitas, exhortando a los soldados del partido centralista a sostener el poder de los usurpadores, repartiéndoles medallas para persuadirlos de que con ellas se salvarán defendiendo al gobierno [...]”.

Tomás Cipriano de Mosquera, 1861.

Los jesuitas que habían regresado al país en 1858 fueron expulsados nuevamente por Mosquera, quien con esa medida mostró su posición anticlerical, que se vería con mucha fuerza con la desamortización y la tuición. A diferencia de 1850, la expulsión tuvo otras justificaciones que no se remontaban a la pragmática de Carlos III de 1767 sino más bien a la cotidianidad de Colombia, sobre todo a la presunta participación del clero en favor de los conservadores durante la guerra civil que dejó victorioso a Mosquera. El decreto de expulsión fue firmado el 26 de julio de 1861 y en él encontramos las explicaciones para la toma de la medida. Se advertía que la Compañía de Jesús había incumplido varias leyes del país como la del 14 de mayo de 1855 que impedía a las congregaciones poseer y manejar rentas sin el permiso de las autoridades. De igual forma que como corporación no había recibido la autorización legal para existir. Pero estaban también razones que permanecían en el tiempo. Se le acusaba de obedecer autoridades extranjeras, el Papa, en lugar de las autoridades nacionales, tal como se había hecho en la expulsión de 1850. En cuanto a la guerra civil que había pasado se indicaba en el decreto de expulsión que los jesuitas habían apoyado al ejército conservador arengando a los soldados a defender al gobierno de Ospina Rodríguez, dando a entender que con esa acción los militares obtendrían la salvación de sus

⁶⁰⁹ Otros que también habían seguido las indicaciones del gobierno se retractaron cuando fueron suspendidos de sus funciones eclesiásticas o cuando fueron excomulgados. Por ejemplo, los dominicos radicados en Tunja, Ricardo Cancino y Miguel González, tomaron el camino de disculparse por haber primado en ellos la autoridad civil: “Nosotros nos acogimos al artículo 5 de dicho decreto [de tuición], porque no se nos concedió tiempo para meditar dicha cuestión [...] como carecíamos de comunicación con los superiores, vicarios de gobierno eclesiástico; pero hoy [...] se nos ha hecho comprender lo que hemos de hacer sobre el particular. Habiendo aceptado los mencionados decretos y por haberlos aceptado, somos penados a esta pena [suspensión del ministerio sacerdotal]; no cesará mientras no cese la causa. Pero siendo para nosotros de suma importancia la pena canónica reclamamos solemnemente nuestra firma y nos retractamos del asentimiento que prestamos [...]”. Cfr. Báez OP, *La Orden Dominicana...* 201, citado por Plata, *El catolicismo y sus corrientes...* 223.

almas. En esa misma lógica se les acusaba de haber negado la extremaunción a militares del ejército liderado por Mosquera, por considerar que aquéllos estaban excomulgados por defender las banderas federales. Por todo lo anterior se indicaba que los jesuitas turbaban la paz pública, pasando a ser disuelta la Compañía en el país y expulsados sus integrantes como “infractores de la ley y enemigos del Gobierno de los Estados Unidos”. El decreto fue firmado por Mosquera, como presidente, y por los secretarios Andrés Cerón, Julián Trujillo y José María Rojas Garrido⁶¹⁰.

En contraposición, observamos lo expuesto por Juan Pablo Restrepo, para quien la actitud de Mosquera no era más que una violación cometida por parte de un revoltoso que había transgredido las disposiciones legales para usurpar el poder. “La mano poderosa de una rebelión triunfante – decía Restrepo – se levantó por encima de toda justicia y de todo derecho, para herir a unos pobres religiosos indefensos, los mejores maestros de la juventud, los más firmes y decididos defensores de la causa católica en el mundo”⁶¹¹. De esta forma, las posiciones antagónicas se observan nuevamente, aunque esta vez con menos fuerza que en 1850, en la cuestión jesuita. La comunidad regresaría al país nuevamente en 1884.

2.5.3 La desamortización de bienes de manos muertas

“Que uno de los mayores obstáculos para la prosperidad de la Nación, es la falta de movimiento y libre circulación de una gran parte de las propiedades raíces [...]”.

Primer Considerando, *Decreto de desamortización de bienes de manos muertas*, 1861.

⁶¹⁰ Borda, *Historia de la Compañía de Jesús...* 272-273.

⁶¹¹ Restrepo, *La Iglesia...* Tomo II 207.

Por su parte Rufino José y Ángel Cuervo recordaron cuando su padre, Rufino, hablaba de Tomás Cipriano de Mosquera en su primera administración. En una carta que éste le dirigió a aquél desde Santa Marta el 3 de noviembre de 1847, Mosquera se quejaba de los ataques que estaba recibiendo por parte de Murillo Toro en su periódico *Gaceta Mercantil* de esa ciudad costeña. Para Mosquera todas las palabras de Murillo eran falsas acusaciones: “Lo mismo sucede en cuanto a lo que dice de antijesuita, pues una cosa es decir que no soy jesuita o ser antijesuita, porque claramente dije que no los perseguiría ni lo permitiría, porque era necesario ser tolerante”. Lo que los Cuervo venían a indicar es que Mosquera no cumpliría estas palabras pues una vez tomó Bogotá y se proclamó dictador, expulsó a los religiosos. Cfr. Cuervo y Cuervo, *Vida de Rufino Cuervo...* 388.

En las tensas relaciones entre el Estado y la Iglesia, el tema de la desamortización ha sido uno de los que más espacio ha ocupado en la producción historiográfica⁶¹². Sin embargo esos estudios se han limitado al aspecto económico de la medida, dejando de lado el impacto en las representaciones y los imaginarios de los sectores afectados así como las posiciones de aquellos que opinaron sobre la medida tomada por Mosquera.

La medida de desamortización⁶¹³ fue comunicada mediante decreto de 9 de septiembre de 1861. Su objetivo básico fue restar poder económico a la institución eclesiástica quitándole parte de sus propiedades. Además, se buscó aliviar el déficit fiscal que tenía el Estado, permitiéndole a éste obtener recursos a partir de la venta de los bienes desamortizados. Sin embargo, lo obtenido no alcanzó para suplir las necesidades económicas ni las deudas y lo que sí consiguió fue fortalecer el latifundio en las zonas donde los laicos pudieron comprar los bienes que pertenecían a la institución eclesiástica. Se piensa que Mosquera también quiso con el decreto castigar a la institución eclesiástica, y especialmente a las comunidades religiosas, que habían participado en la guerra civil a favor del gobierno de Ospina Rodríguez.

Las principales partes del decreto de desamortización explicaron los objetivos del mismo y las necesidades para asumir tal medida. Según el considerando, se tomó la medida de desamortizar porque “la falta de movimientos y libre circulación de una gran parte de las propiedades raíces, que constituían la base de la riqueza pública era una de las mayores

⁶¹² Sobre desamortización se ha descrito básicamente el problema económico. Los principales textos son: Fernando Díaz Díaz, *La desamortización de bienes eclesiásticos en Boyacá* (Tunja: UPTC, 1977); Fernando Díaz Díaz, “Estado, Iglesia y desamortización”, *Manual de Historia de Colombia*, Tomo II (Bogotá: Procultura, 1984); Robert Knowlton, “Expropiación de los bienes de la Iglesia en el siglo XIX en México y Colombia: una comparación”, Jesús Antonio Bejarano, compilador, *El siglo XIX en Colombia visto por historiador norteamericanos* (Bogotá: La Carreta, 1977); David Mejía Velilla, *Glosas a la desamortización y otras páginas de historia* (Bogotá: Universidad de La Sabana, 1998). Básicamente el capítulo de este libro que tiene como título “Glosas a la desamortización”, siendo importante el recorrido histórico que hace de la desamortización en el mundo y explicándola conceptualmente.

⁶¹³ Pero veamos que es desamortizar, “quitar de las manos de los muertos. Quitarlos de las manos de los muertos porque, estos bienes eran donados testamentariamente por fieles que buscaban la salvación de su alma y generalmente los destinaban al pago de misas eternamente, refiriéndose a bienes raíces significaba sacarlos a libre circulación”. “Según la definición del Diccionario de la Administración Española es el acto jurídico en cuya virtud los bienes amortizados dejan de serlo, volviendo a tener la condición de bienes libres de propiedad particular ordinaria. Y distingue entre ella y la desvinculación por la que se hacen libres de sus poseedores, como sucede, v.gr., con los mayorazgos, mientras que por la desamortización sus poseedores los pierden; el Estado los vende a particulares y al adquirirlos los compradores, se hacen bienes libres”. Cfr. Teruel, *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia* 129.

obstáculos para la prosperidad de la nación”. Igualmente quedó decretado que las comunidades religiosas no podían poseer perpetuamente bienes raíces porque con ello atentaban al derecho constitucional que se tenía de acceder a los bienes. Por ello se determinó que todas las propiedades rurales y urbanas, los censos y las capellanías, los derechos y las acciones, los usufructos y bienes que tuviesen como propietarios las corporaciones civiles o eclesiásticas y los establecimientos de educación, beneficencia o caridad, pasasen a la nación “por el correspondiente a la renta neta que en la actualidad producen o pagan, calculada como rédito al 6 por 100 anual; y reconociéndose en renta sobre el Tesoro, al 6 por ciento [...]”⁶¹⁴. En el decreto se entendía por corporaciones de ambos sexos, las cofradías, archicofradías, patronatos, capellanías, parroquias, cabildos, municipalidades, hospitales, y todo establecimiento y fundación perpetua o indefinida⁶¹⁵.

Nos damos cuenta que los bienes desamortizados no fueron únicamente los eclesiásticos, sino también bienes de cabildos y municipalidades, aunque los más afectados fueron los de la institución eclesiástica. No obstante ésta pensaba que dicha medida de desamortización de bienes de manos muertas era un duro golpe al considerado como sagrado derecho de propiedad.

Pero Colombia no fue el primer país en la región en aplicar la desamortización, ni el decreto firmado por Mosquera fue, en su contenido, original. El 26 de junio de 1856 el Secretario de Hacienda de México, Miguel Lerdo de Tejada, redactó una ley que pasó a conocerse como Ley Lerdo, y cuya esencia era la desamortización de fincas rústicas y urbanas de las corporaciones civiles y religiosas de la república⁶¹⁶. Esa Ley fue discutida en medio de la Asamblea Constituyente de 1856-1857, que redactaba una nueva Constitución para el país. La Ley fue aprobada por los constituyentes, los cuales la sintetizaron en el

⁶¹⁴ “Decreto de setiembre de 1861 sobre desamortización de bienes de manos muertas”, *Registro Oficial* [Bogotá] año I, No.13, 11 de septiembre de 1861: 55, citado por Díaz Díaz, “Estado, Iglesia y desamortización” 444.

⁶¹⁵ Restrepo, *La Iglesia... Tomo II* 61-62.

⁶¹⁶ Sobre la historia del proyecto de desamortización elaborado por Miguel Lerdo de Tejada a partir del proyecto de Haro y Tamariz, cfr. Jan Bazant, *Los bienes de la Iglesia en México (1856-1875): aspectos económicos y sociales de la Revolución liberal*, 2ª ed. (México: El Colegio de México, 1977) 56-70. Puede consultarse la también clásica obra de Robert Knowlton, *Church, Property and the Mexican Reform, 1856-1910* (DeKalb: Northern Illinois University Press, 1976). Para Knowlton, la Ley Lerdo fue el segundo mayor impacto de la Reforma. Cfr. Knowlton, *Church...* 24.

artículo 27 de la Carta Magna⁶¹⁷. Si observamos la citada Ley vemos que los artículos del decreto expedido en Colombia en septiembre de 1861 son una transcripción literal de aquélla con lo cual indicamos la influencia que pudo tener la medida mexicana sobre la colombiana⁶¹⁸, con la única diferencia que la desamortización se hizo en México a favor de los arrendatarios de los bienes y en Colombia fue a favor de la nación⁶¹⁹.

2.5.3.1 Justificaciones y apoyos para la desamortización

Como las medidas tomadas a mediados de siglo, la desamortización también generó reacciones encontradas, que se introyectaron en las representaciones y los imaginarios de los colombianos. Incluso, puede afirmarse que la imagen de esa medida es la que más se ha proyectado en el tiempo para dejar ver el presunto espíritu anticlerical de los liberales reformistas, confundido por los analistas como un espíritu antirreligioso. Y como la mayoría de las medidas fue necesario que personas vinculadas con la administración la explicaran y justificaran, defendiéndola de las críticas que recibía.

Casi un año después de promulgada la medida, el 14 de julio de 1862, el Secretario de Hacienda de la administración de Mosquera, y que como tal firmó el decreto de desamortización, Rafael Núñez, la justificó. En primera instancia indicó su importancia

⁶¹⁷ El artículo 27 de la Constitución de 1857 rezaba así: “Ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto, tendrá capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces, con la única excepción de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución”. Cfr. *Las constituciones de México* 161.

⁶¹⁸ La desamortización mexicana tuvo acogida en la prensa neogranadina. Cfr. *Gaceta Oficial* [Bogotá] No.2028, 23 de septiembre de 1856: 654; y, *El Tiempo* [Bogotá] No.119, 7 de abril de 1857: 2.

⁶¹⁹ Sobre la Ley Lerdo, estos son sus principales artículos que luego fueron copiados en el decreto colombiano de 1861: “Art. 1º Todas las fincas rústicas y urbanas que hoy tienen o administran como propietarios las corporaciones civiles o eclesiásticas de la república, se adjudicarán en propiedad a los que las tienen arrendadas, por el valor correspondiente a la renta que en la actualidad pagan, calculada como rédito al 6% anual; Art. 3º Bajo el nombre de corporaciones se comprenden todas las comunidades religiosas de ambos sexos, cofradías y archicofradías, congregaciones, hermandades, parroquias, ayuntamientos, colegios, y en general todo establecimiento o fundación que tenga el carácter de duración perpetua o indefinida [...]; Art. 8º Sólo se exceptúan de la enajenación que queda prevenida, los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto del instituto de las corporaciones, aunque se arriende alguna parte no separada de ellos, como los conventos, palacios episcopales y municipales, colegios, hospitales, hospicios, mercados, casas de corrección y de beneficencia. Como parte de cada uno de dichos edificios, podrá comprenderse en esta excepción una casa que esté unida a ellos y la habiten por razón de oficio los que sirven al objeto de la institución, como las casas de los párrocos y de los capellanes de religiosas. De las propiedades pertenecientes a los ayuntamientos se exceptuarán también los edificios, ejidos y terrenos destinados exclusivamente al servicio público de las poblaciones a que pertenezcan”. Cfr. Zarco, *Historia...* 597-598. Toda la Ley Lerdo aparece en el citado texto de Zarco, *Historia...* 597-603.

económica pues había fomentado el movimiento económico al poner en actividad capitales amortizados con lo que se contribuía a mejorar la situación del país. En este sentido seguiría uno de los objetivos que tuvo Mosquera al firmar el decreto y era el de poner a circular la tierra que, en muchos casos, era improductiva⁶²⁰. Con ello se formaba la imagen de que dicha movilidad y el dinero que produjera facilitarían la dinamización de la economía con todo lo que ello significaba para el progreso del país. La movilidad de la tierra era una de los principios liberales puestos en marcha a lo largo y ancho de América Latina. En la inserción al mercado mundial, el continente se definió como proveedor de materias primas y para satisfacer el mercado requería vincular la mayor cantidad de tierra al sistema productivo. La mayoría de aquella estaba en manos de la institución eclesiástica por lo cual la desamortización las afectó.

Pero trascendiendo las justificaciones económicas, Núñez indicaba que la desamortización no había sido una medida de partido, pues con lo obtenido por la venta de los bienes desamortizados se estaban pagando deudas del país, cuyos acreedores eran, en gran parte, contrarios a la administración mosquerista. En esa lógica, y al no ser una medida de partido sino de Estado, se advertía que tampoco se había tomado para hacerle guerra a las comunidades religiosas, aunque, según Núñez, era “evidente que estas – refiriéndose a las comunidades - han perdido ya su razón de ser, como lo perdieron hace tiempo y desaparecieron, los Templarios y los Teutónicos”. Como ejemplo de lo anterior advertía que a los integrantes de esas comunidades se les pagaba puntualmente sus estipendios correspondientes. Entonces, se preguntaba Núñez, “¿cuál es, pues, la expoliación, cuál es, pues la impiedad, cuál es, pues, la inconveniencia e injusticia de esta gran Reforma?”. La medida tampoco podía ser calificada de impía porque quienes promovieron las guerras civiles en el centro del país, y derramaron la “sangre cristiana” de los habitantes de esa región, fueron los que defendieron las propiedades de la institución eclesiástica, la cual había dado muestra no de desprendimiento de los bienes materiales sino de gran apego a ellos⁶²¹.

⁶²⁰ *El Colombiano* [Bogotá] No.48, 25 de julio de 1862: 189.

⁶²¹ *El Colombiano* [Bogotá] No.48, 25 de julio de 1862: 189.

En las palabras de Núñez encontramos varios elementos importantes. No sólo la justificación económica sino que se advertía, aunque fuese difícil de creer, que la desamortización no fue tomada para afectar a la institución eclesiástica, aunque el mismo Secretario de Hacienda advirtiera que la guerra civil en la cual se había derramado sangre cristiana, sobre todo en el centro del país, se había hecho para defender las propiedades de esa institución aunque aquélla debía preocuparse, mejor, por asuntos ajenos de lo material. En esta lógica observamos que hubo sectores en la administración que encontraban inútiles, caducas y anacrónicas, a las comunidades religiosas, aunque sus componentes no se vieran afectados porque la administración les seguiría pagando su estipendio mensual.

Para Tomás Cipriano de Mosquera, de acuerdo a lo que él mismo manifestó, era fundamental la redistribución de la tierra en función de su mejor empleo y de algún nivel de equidad social. Aunque esto no ocultó su anticlericalismo como puede notarse en una circular dirigida a los presidentes de los Estados en las cuales justificaba la desamortización porque la institución eclesiástica se había apropiado de la tierra:

La propiedad ha estado mal constituida entre nosotros; fue constituida por un Gobierno despótico, por la inquisición y el fanatismo, y por la aristocracia clerical y de sangre. Se constituyó en consecuencia, oprimiendo a las clases trabajadoras en beneficio de las privilegiadas. Pero esta constitución de la propiedad no es la que corresponde a un pueblo libre; a un pueblo, digo, que para usar de sus derechos no debe estar embarazado por estas trabas. Coloquemos, pues, la propiedad en consonancia con la democracia; demos, pues, la tierra a los que la trabajan y la hacen producir y dejemos la renta a los que tienen que consagrarse al estudio de las ciencias y el culto, y a todos aquellos que no pueden producir⁶²².

Parecía clara la intención de Mosquera de democratizar la propiedad de la tierra y que ella quedara en manos de quienes la trabajaban. La finalidad que se dio a los dineros producto de la venta de estos bienes, era fundamentalmente el pago de la deuda flotante y de renta sobre el tesoro. Se preveía su venta en subasta pública a cambio de bonos o billetes. Los remates se efectuarían por lotes, según los reglamentos de la Junta Suprema Directiva de Crédito Nacional⁶²³.

⁶²² Restrepo, *La Iglesia... Tomo II* 65-66.

⁶²³ Villegas, *Colombia...* 79.

Además del presidente Mosquera y su secretario Núñez, quienes más apoyaban la medida eran esencialmente los liberales adeptos a la administración mosquerista, los liberales radicales y los que se beneficiaban económicamente con la libre circulación de los bienes que pertenecían a la institución eclesiástica. Pero la medida tocaba más que el aspecto económico. Iba en contravía de la institución eclesiástica porque le cuestionaba su poder material y le restaba riquezas para sostenerse. Por ello, la defensa de la medida pasaba por su importancia económica, por justificar que la institución eclesiástica no requería de mayores riquezas para sostenerse y por atacarla como instrumento de poder y no de devoción. Veamos entonces.

No era un secreto que concretar las reformas propuestas por liberales y conservadores requería de recursos suficientes. Y éstos estaban, en su mayoría, estancados en manos de la institución eclesiástica o como bienes del Estado que no circulaban. La formación de un Estado fuerte y el mantenimiento de la burocracia requerían recursos. Además, la intención de Mosquera de dividir las grandes extensiones de tierra justificaba la medida la cual era vista con buenos ojos porque no se afectaba a particulares individuales, ya que los “bienes y rentas [desamortizados] no eran propiedad de un particular, sino que han sido adjudicados a un cuerpo de personas morales, por Soberanos, Señores, otras corporaciones o individuos, a objetos del culto”⁶²⁴.

Para los defensores de la medida no se entendía cómo los encargados del culto y de la salvación de las almas descuidaban estas tareas importantes por preocuparse de las riquezas materiales. De esta forma también se justificaba la desamortización. ¿Cómo dejar de lado la función básica del clero regular o secular o de las comunidades religiosas para dedicarse a administrar riquezas? parecía ser la pregunta que circulaba en el ambiente y que deseaba alejar a la institución eclesiástica del manejo de bienes. Así las cosas, esa institución no debía ser vista como propietaria sino como tenedora de bienes. Eran pues “meros usuarios de lo indispensable para su existencia, y nada más que administradores de todo los

⁶²⁴ “Bienes de manos muertas”, *El Colombiano* [Bogotá] Año I, No.14, 30 de noviembre de 1861: 54.

demás”⁶²⁵. Y lo indispensable no justificaba la posesión de riquezas excesivas y menos improductivas.

Otro componente para defender la medida refutaba las afirmaciones de que al perder la base de su sustento económico la institución eclesiástica decaería ya que no tendría cómo mantener el culto ni a los sacerdotes encargados del mismo, ni las comunidades religiosas tendrían cómo sostener obras de caridad, o por lo menos, alimentación para ellas mismas. Se refutaba afirmando que no era de verdaderos sacerdotes o religiosos y religiosas, preocuparse más por riquezas que por su función espiritual y dejar sus funciones por falta de abundancia de lujos y propiedades materiales. Lo cual, en última instancia, no era más que una acusación de incumplimiento del deber y de interesarse por otros aspectos. “Abandonar el puesto que corresponde al Sacerdocio – se afirmaba en *El Colombiano* -, en el culto y adoración de la Divinidad, por conservar, o no, casas, haciendas, animales o rentas, no solo deja de ser Católico, sino que envuelve un principio simoniaco, condenado por la Religión en todos los siglos”⁶²⁶.

Y aunque se afirmaba que la desamortización no buscaba atacar a la institución eclesiástica sí era claro, como lo mencionó Rafael Núñez, y lo vimos páginas atrás, que se le responsabilizaba por la guerra civil reciente y por el apoyo que en ella había dado al partido conservador, por lo que podemos afirmar que la desamortización tenía también, como justificación, castigar a la institución por la participación del clero en el conflicto, tal como lo expresó el periódico *La Opinión*:

Esa gran masa de riqueza estaba en manos del clero, que era quien exclusivamente disponía de ella aprovechándose de sus rentas. El clero afiliado en un partido político, y constituido en beligerante en nuestras guerras civiles, hacía uso de esas riquezas, y sobre todo, de la gran influencia que ellas le daban para atizar la guerra y para hacerla más encarnizada y perniciosa; había pues, una grande y manifiesta necesidad de quitarle ese poderoso medio de acción y a la República le era necesario dar otra inversión a esas riquezas, distraídas virtualmente del objeto con que se acumularon, y convertidas ya en poderoso elemento de daño para la sociedad ⁶²⁷.

⁶²⁵ “Bienes de manos muertas” 54.

⁶²⁶ *El Colombiano* [Bogotá] Año I, No.13, 23 de noviembre de 1861: 51.

⁶²⁷ *La Opinión* [Bogotá] 1 de diciembre de 1863: s.p.

Por último, la justificación de la medida pasó por defender también al régimen de Mosquera de las acusaciones que se le hacían de ser dictador y tirano y de perseguir injustamente al clero y a las comunidades religiosas. Por el contrario, afirmaban sus defensores, que se “han patentizado las ventajas que reportará al Crédito del Gobierno y a la riqueza pública, ese golpe de Estado [el de Mosquera] que ha abierto una fuente de progreso movilizándolo millones de valores que se hallaban estancados”. Pero lo que realmente fortalecía al decreto de desamortización no era lo económico ni que persiguiera a la institución eclesiástica sino que por medio de aquél se tendía a “amortizar paulatinamente, pero de un modo seguro, *esos seres que consumen pero que no producen, esos miembros parásitos de la sociedad llamados frailes y monjas*”. Por ello, era necesario felicitar al presidente que con su habilidad llevaría al país “por el camino de la regeneración”⁶²⁸. Observamos la gran expectativa que causaba la circulación de los bienes desamortizados creyendo que con ello se mejoraría la situación del país. Pero también, y esto es importante tenerlo en cuenta, es que a pesar de que se haya afirmado, como lo hizo Rafael Núñez, de que la medida no tenía como objeto golpear a las comunidades religiosas regulares, los publicistas y polemistas adeptos a la desamortización creían que con ella sí se había logrado mellarlas, celebrando, incluso, que así fuese pues aquéllas representaban una carga para la sociedad, pues tenían la imagen de monjas y frailes como parásitos improductivos. Es claro que para sectores de la sociedad, como para quienes publicaban en *La Tribuna*, era inadmisibles mantener, en plena época de progreso decimonónico, a sujetos improductivos que vivían a costa del trabajo y la riqueza que otros les habían donado.

Volviendo a México en 1856, veamos cómo los proponentes y defensores de la desamortización alabaron la medida tal como lo hicieron desde 1861 sus pares colombianos. El constituyente y cronista Francisco Zarco no ahorró elogios para la desamortización, a la que mostró como “económica y progresista, que realizaba la gran reforma de dividir la propiedad territorial, de desamortizar bienes que estancados son muy poco productivos, de proporcionar grandes entradas al erario, y de facilitar la reforma al sistema tributario”. Para el constituyente la medida no debía ser rechazada pues ella no

⁶²⁸ *La Tribuna* [Bogotá] Año I, No.11, 10 de noviembre de 1861: 53. Cursivas mías.

contenía ni “despojo ni la expropiación”, buscando, por el contrario, conciliar los intereses del Estado y de la institución eclesiástica⁶²⁹.

Para el mismo Zarco, aunque la medida era buena, no estaba exenta de ser atacada y de encontrar dificultades para su aprobación. Según él, los conservadores desearían torpedearla por considerarla violenta, y algunos liberales pretenderían una medida más radical. “A los primeros, les contestará la opinión pública, y la prosperidad y mejora de todo el país; a los segundos es preciso hacerles notar, que es una gran cosa conquistar el principio de la desamortización como base de otras reformas [...]”⁶³⁰. Según Zarco, las medidas violentas sólo servirían para fomentar la guerra civil. Es diciente de lo delicado de los asuntos que se discutían que siempre estuviese presente el temor a la guerra civil. Zarco también afirmaba que era mejor que los bienes quedasen en una multitud de pequeños propietarios y no en poder del gobierno⁶³¹. A pesar de ello, el constituyente Espiridión Moreno creía que la medida era tímida y mostraba miedo por parte del gobierno hacia el clero el cual podía oponerse a la ley por lo que ella se quedaba corta en sus pretensiones⁶³². Al final la medida fue aprobada en rápida discusión.

En el ámbito de la opinión pública y de la administración del país, la aprobación tanto de la ley Lerdo como su inclusión en la constitución de 1857, generó varios puntos de vista. El gobierno de Ignacio Comonfort consideraba este hecho como un adelanto para el país. Por ejemplo, Manuel Doblado, consejero del presidente, advirtió sobre la importancia de la Ley como la que destruyó la coacción civil para el pago de diezmos⁶³³. El mismo gobierno tuvo que defender la mencionada ley ante las críticas de que fue objeto por parte, esencialmente, de la jerarquía eclesiástica, que veía en aquella una usurpación de la propiedad. Ante tal situación, el ministro Ezequiel Montes se dirigió al arzobispo de México, de la Garza,

⁶²⁹ Zarco, *Historia...* 598-600.

⁶³⁰ Zarco, *Historia...* 601.

⁶³¹ Zarco, *Historia...* 609.

⁶³² Zarco, *Historia...* 611. Críticos contemporáneos a la medida no consideran que la Ley Lerdo haya sido muy radical. Por ejemplo, Manuel Payno la calificó como una medida para consolidar la paz entre la Iglesia y el Estado. “As Manuel Payno put it some years later, the Lerdo Law, like all early Reform measures, was a compromise designed to ‘consolidate peace between Church and State’”. Cfr. Richard Sinkin, *The Mexican Reform, 1855-1876. A study in Liberal Nation-Building* (Austin: The University of Texas at Austin, 1979) 125.

⁶³³ Manuel Doblado, “Memoria leída en la inauguración del H. Congreso del Estado el día 31 de julio de 1857” 8. Archivo Manuel Doblado, Universidad de Guanajuato, citado por Villegas Revueltas, *El liberalismo moderado en México...* 145.

indicándole que la desamortización dejaba en posesión de las corporaciones las rentas con la hipoteca de las fincas que fuesen rematadas o adjudicadas. Para el ministro la medida se justificaba por “la miserable y precaria situación en que se halla reducida la mayoría del pueblo mexicano, estancada en su mayor parte la riqueza territorial y en consecuencia abandonada la agricultura, fuente abundante de riqueza en nuestro país”⁶³⁴. En este sentido, las justificaciones económicas por la medida se parecían a las que tomarían los liberales colombianos varios años después.

A pesar de las críticas recibidas, la Ley Lerdo, al parecer cumplió con su cometido. El historiador Silvestre Villegas calificó la Ley Lerdo como “la medida más revolucionaria de todo el régimen”. Quienes más se vieron beneficiados por ella fueron los que tenían dinero para adquirir los bienes: muchos liberales, conservadores y extranjeros. La mayoría eran mexicanos, por lo que se cree que “el régimen liberal logró interesar a la nación mexicana en las reformas y que Lerdo tuvo razón en impugnar la idea de que la ley sólo sirvió para enriquecer a unos cuantos individuos”⁶³⁵. Esto en alusión a que la Ley sólo benefició a unos cuantos que lograron acaparar la tierra en venta. Para Colombia pasó algo similar en cuanto a la explicación, pero la falta de estudios no permite decir con certeza en qué cuantías hubo acaparamiento de la propiedad por parte de unos pocos individuos.

2.5.3.2 Críticas a la desamortización

“La misión del partido conservador no es atacar la propiedad de nadie, sino defender la más santa y sagrada de las propiedades, la propiedad de las iglesias, conventos, hospitales y obras pías, contra el robo y el pillaje, que apoyados en una ley nacional quieren efectuar cuatro especuladores agiotistas para engrosar su caudal a expensas del sudor ajeno”.

La Restauración, Bogotá, No.65, 1 de febrero de 1866.

Se pensaría que la única crítica que recibiría la desamortización sería la de acusarla de atacar a la institución eclesiástica, pero no fue así. La medida también fue objetada por

⁶³⁴ “Contestaciones entre el arzobispo Lázaro De la Garza y el ministro Ezequiel Montes” 6, citado por Villegas Revueltas, *El liberalismo moderado en México...*138.

⁶³⁵ Villegas Revueltas, *El liberalismo moderado en México...* 131-133.

otras razones. Entre ellas las de índole económico, sobre todo porque los bienes desamortizados habían sido acaparados por unos pocos especuladores que aprovecharon los precios bajos y el tener bonos de deuda pública para canjearlos por esos bienes. Aunque debemos advertir que en la institución eclesiástica y en los críticos de la medida se llegó a plantear que todo ello, incluso la venta a bajos precios y el acaparamiento de los bienes, hacía parte del plan para destruir a la institución eclesiástica.

El fin que debían tener los dineros recibidos por la venta de los bienes desamortizados era el pago de la deuda flotante y de renta sobre el tesoro. Los bienes, derechos y acciones desamortizados fueron vendidos por bonos flotantes en los cuales se había sintetizado o reducido la deuda del país. Estos bonos no tenían un valor fijo sino que éste fluctuaba de acuerdo a las consideraciones políticas, económicas y religiosas del momento, especialmente a lo referente a la venta de los bienes desamortizados. Así, los acreedores, en su mayoría, cambiaron los bonos por aquellos bienes. Los bonos emitidos, incluso desde la época de la independencia, se habían, con el tiempo, depreciado y devaluado, lo que significó que al cambiarlos por los bienes desamortizados éstos perdían parte de su valor, vendiéndose a precios más bajos de los que realmente tenían. Además, se denunciaban movimientos y acciones truculentas en el manejo de dinero obtenido por la venta de dichos bienes, al aparecer en escena un grupo de agiotistas, quienes según la institución eclesiástica y sus defensores, aprovechaban las oportunidades para quedarse con buena parte del dinero de la venta de los bienes. Así lo denunció el periódico *La República*:

Pero la naturaleza de las cosas hacía necesaria la intervención de una clase aparte al acreedor y el gobierno deudor. Esta clase la formarían los compradores de bienes, los deudores de censos y negociantes en papeles llamados agiotistas. Y como esta clase es poco numerosa, y además está en libertad para comprar o no bienes raíces, y los acreedores de bonos son muchos y esos documentos no son pagaderos en dinero, era indispensable que los primeros dieran la ley a los segundos. Todo estaba calculado para hacer que los acreedores públicos no recibieran sino una pequeña parte de lo que el Gobierno les debía, repartiéndose el resto entre ese mismo gobierno, los compradores de bienes y los agiotistas. Esta combinación no podía llevar el nombre sino de expoliación, y sin embargo mereció el honroso título de ‘Organización del Crédito Público Interior’⁶³⁶.

⁶³⁶ *La República* [Bogotá] No.33, 5 de febrero de 1868.

Esta última parte muestra, en forma irónica pero real, cómo se hicieron grandes negocios con la venta de bienes desamortizados. Y cómo el manejo de estos bienes estuvo lleno de corrupción. Así lo expresó el presidente Tomás Cipriano de Mosquera desde Tulcán, Ecuador, en 1864: “Las esperanzas que se concibieron sobre la amortización de una gran cantidad de la deuda pública van desapareciendo porque en un país donde la corrupción y la intriga han penetrado en el corazón de los hombres, no podrían estar exentos de ella todos los miembros de la junta Suprema Directiva del Crédito Público. Una propiedad valiosa se trata de arrancarle a la nación para regalársela a una familia que no ha tenido con qué comprarla”⁶³⁷. Estas palabras son dicientes del desencanto que tenía el hombre que había propuesto la desamortización como una forma de equiparar, en la medida de las posibilidades, la propiedad de la tierra.

A pesar de las denuncias del presidente del país, el negocio y la especulación con los bienes desamortizados continuó. Los bienes quedaron, a precios bajos, en manos de un círculo reducido de rematadores. A este círculo pertenecían entre otros, Medardo Rivas, Jesús María Gutiérrez, Juan de Dios Muñoz, Fernando Párraga, Melitón Escovar y Dámaso Gaviria.

En este asunto no se presentó enfrentamiento entre los dos partidos, por el contrario, la prensa de ambos coincidió en que los bienes quedaban en un reducido núcleo de abogados y adinerados, los cuales eran los menos necesitados de aquéllos. Así lo expresó el periódico liberal *La Opinión* que denunciaba que el desorden en lo tocante a la desamortización había permitido la especulación que favoreció a pocas personas, únicas capaces de ingresar “en el maremagnum de la organización [de la desamortización]”⁶³⁸.

El periódico *El Conservador* también mostró, a su manera, cómo la desamortización no era más que un negocio próspero para una pequeña minoría:

Una o dos docenas de sujetos, de los menos necesitados se aprovechan de la desamortización, y el pueblo se queda papando moscas y viendo visiones. Ha habido quien se sueña que llovían haciendas y casas en el patio de la suya. Y decimos esto

⁶³⁷ Fondo Anselmo Pineda, Biblioteca Nacional, Hoja suelta, 31 de enero de 1864, citado por Villegas, *Colombia...* 125.

⁶³⁸ *La Opinión* [Bogotá] 20 de mayo de 1863: s.p.

para que se nos pruebe la utilidad que haya reportando el pueblo de la simple traslación del dominio de propiedad de las fincas de manos muertas⁶³⁹.

Con estas palabras se reforzaría la hipótesis que algunos historiadores han señalado y es que la desamortización fue sólo un cambio de propietarios que consolidó a grupos de terratenientes laicos y para nada constituyó una relativa democratización de la propiedad, como lo deseaba, aparentemente, el presidente Mosquera. También indican que sí hubo expectativa por algunas personas que deseaban recibir parte de los bienes desamortizados pero que no calcularon que para ello necesitaban no sólo recursos sino pertenecer al grupo de acreedores del país que tenían acceso a la realización de los negocios. Podemos indicar que la ironía del periódico conservador nos permite ver que en efecto se estaba construyendo, con la desamortización, un imaginario de un país de propietarios.

Más si para algunos fue un buen negocio, por el contrario para el Estado, la desamortización fue pésimo, como lo expresaron algunos mosqueristas que reconocían que la medida no era económicamente ventajosa para el Estado; aunque sí lo hubiese sido en cuanto a sus efectos religiosos y morales, con lo que se indicaba que, en efecto, la medida sí deseaba minar el poder económico de la institución eclesiástica⁶⁴⁰. No era buen negocio para el Estado en la medida que los bienes desamortizados se compraban al 25 o 30 por ciento del precio nominal, porque a este valor se encontraban los bonos con que se pagaban los bienes.

Otra crítica a la desamortización fue la de que quebrantaba el derecho que tenía la institución eclesiástica a la propiedad. Se advertía que el clero, secular o regular, tenía, colectivamente hablando, derecho de propiedad “lo mismo que lo gozan todos los ciudadanos y habitantes de la nación”. Y si bien se admitía que al clero regular se le prohibía adquirir, poseer y retener bienes de manera individual debido a los votos que profesaba, la comunidad a la que los individuos pertenecían sí podía hacerlo por lo que podían ser propietarios “en toda la extensión de la palabra”. Las comunidades religiosas como tales tenían derecho a la propiedad porque necesitaban medios para sostenerse, tal

⁶³⁹ *El Conservador* [Bogotá] 10 de octubre de 1863: s.p. *Cursivas mías.*

⁶⁴⁰ Villegas, *Colombia...* 123.

como, según el periódico *El Católico*, lo avalaban las leyes civiles y canónicas⁶⁴¹. Los argumentos querían basarse en las leyes, de allí la alusión a lo civil y canónico, pero también en el principio liberal del derecho a la propiedad que tenían todos los ciudadanos colombianos. El objetivo de la argumentación era claro y consistía en defender el derecho a la propiedad recurriendo a las fuentes explicativas y justificativas necesarias⁶⁴².

Para la institución eclesiástica sus propiedades estaban protegidas por el derecho natural, divino, debido a que además de pertenecer a ella, supuestamente también pertenecían a Dios. Parecía, por lo dicho anteriormente, que la institución pasaría a dirigir una especie de Estado independiente dentro del mismo Estado a la cual no se le podían tocar sus intereses, pero que a la vez necesitaba el apoyo y sostenimiento desde fuera, creando con esto una sensación de ambigüedad, de la cual la institución quería siempre salir airosa. “Ahora bien – según *El Católico* -: es cosa indiscutible hoy día que el Gobierno no puede, sin necesidad manifiesta e indemnización competente privar a nadie de su propiedad; luego tampoco puede privar o despojar al clero de la que tiene [...] sin necesidad y sin indemnización”⁶⁴³.

La institución eclesiástica buscaba, que si se le quitaban los bienes, le fuesen reemplazados por metálico o por otros, para poder sostenerse, ya que sin ellos, fruto sobre todo, de las donaciones de los creyentes, la institución perdía todo su poder económico, y en gran medida el político e ideológico. No faltaron las amenazas y advertencias, poniendo como ejemplo casos europeos, en los que se recomendaba de forma sutil no emprender ningún tipo de acción contra la institución eclesiástica para evitar así consecuencias molestas o funestas: “Las horribles escenas de la Revolución Francesa, y los desastres que ocasionó a toda Europa, fueron para los gobiernos un escarmiento terrible. Se han convencido de que

⁶⁴¹ *El Católico* [Bogotá] No.17, 19 de septiembre de 1863: s.p.

⁶⁴² Para demostrar que los bienes del clero no eran terrenales sino que pertenecían a un fuero divino, se acudió a un acontecimiento ocurrido en Francia, y que trataron los religiosos de moldear o analogar a las circunstancias colombianas. Allí se pretendió tomar los planteamientos del padre Augusti acerca del dominio eminente de los gobernantes de un país (Francia), respecto de los bienes de la Iglesia Galicana. Veamos: “El patrimonio de la iglesia aunque en nada participe de la espiritualidad cuando se considera como separado del título de beneficio, sin embargo no está a la disposición absoluta de las potestades seculares y está ya dado y consagrado a Dios [...] *que no puede el ‘Dominio eminente’ de la nación o el soberano quitar a un súbdito o ciudadano su propiedad, como que ya está fundada en un derecho natural; tampoco puede quitar al clero, la cual, además del fundamento común de la propiedad de los individuos tiene un origen más respetable - la institución divina; [...] que en consecuencia el ‘Dominio Eminente’ no da derecho alguno especial sobre la propiedad del clero [...]*”. Cfr. *El Católico* [Bogotá] No.17, 19 de septiembre de 1863: s.p. *Cursivas mías.*

⁶⁴³ *El Católico* [Bogotá] No.17, 19 de septiembre de 1863: s.p.

hay ciertas materias en que es menester andar con más tiento de lo que se había creído”⁶⁴⁴. Estas palabras publicadas en *El Católico* en un momento en el cual se estaba discutiendo el tema de la desamortización nos muestran cómo se empleaba la imagen del castigo como elemento de disuasión y amenaza para los que estaban de acuerdo con la medida. Es decir, no era gratuito que se recordaran imágenes de la Revolución Francesa, pero sobre todo del terror que le siguió, para indicar que ello había sido un castigo de Dios por el comportamiento desviado de la sociedad francesa, por lo que la sociedad colombiana estaba siguiendo los mismos pasos lo que significaría que el resultado sería similar al del país europeo.

En cuanto a la utilidad de los bienes del clero, los religiosos por medio de *El Católico*, opinaron en esencia lo mismo que los liberales y conservadores, en sus periódicos *La Opinión* y *El Conservador* de que los bienes estaban quedando en manos de unos pocos agiotistas, “verdaderos vampiros públicos”, quienes los compraron con bonos cuyo valor se depreciaba rápidamente⁶⁴⁵. Con esta afirmación se podría indicar que en general toda la prensa del país llegó a un acuerdo sobre la forma como la desamortización sólo estaba favoreciendo a un reducido grupo de especuladores.

Como estamos viendo, las posiciones críticas a la desamortización de bienes tenían varios soportes. Se veía a ella como una persecución contra la institución eclesiástica y de forma más velada como ataque al catolicismo. También se pensaba que era una forma de apropiarse indebidamente de los bienes para favorecer no sólo al Estado sino también, y sobre todo, a los laicos sedientos de riquezas rápidas y baratas. De acuerdo con lo anterior, la desamortización era vista como un mecanismo para “conseguir el fin principal, que es destruir primero el catolicismo, y después toda fe, toda creencia, toda conciencia, toda moral, todo orden”⁶⁴⁶. Y esto se obtendría con el patrocinio de las leyes y las autoridades. Así las cosas se advertía que la desamortización era parte de un plan mayor, la destrucción del catolicismo en el país, con lo cual se reforzaba ese imaginario de constante peligro en el

⁶⁴⁴ *El Católico* [Bogotá] No. 22, 24 de octubre de 1863: s.p.

⁶⁴⁵ *El Católico* [Bogotá] No.19, 5 de octubre de 1863: s.p.

⁶⁴⁶ *Boletín Noticioso* [Bogotá] No.5, 4 de noviembre de 1862: s.p.

que supuestamente se encontraba la religión, que poseían tanto la institución eclesiástica como los defensores de la misma, especialmente los publicistas conservadores.

En cuanto a diferentes partes del país, la oposición a la desamortización también fue fuerte. Como ejemplo tenemos el Estado del Magdalena, en la Costa Caribe. El vicario general de la diócesis de Santa Marta, capital del citado Estado, José Romero, rechazó la aplicación de tal medida. Así, suspendió de sus oficios eclesiásticos a tres sacerdotes que habían colaborado con las autoridades civiles en la desamortización de algunos bienes. De igual forma, ordenó a los párrocos de su diócesis que se opusieran al decreto de Mosquera. Esa actitud, contraria a la ley civil, le valió la persecución de las autoridades de la región y su encarcelamiento, primero en Santa Marta y luego en Cartagena. Pero a la vez esta posición le hizo ganar seguidores en la población católica, la que lo respaldó desde 1866, cuando regresó a Santa Marta nombrado como obispo de la diócesis⁶⁴⁷.

2.5.4 Extinción de comunidades religiosas

El 5 de noviembre de 1861 Tomás Cipriano de Mosquera expidió un decreto por medio del cual se extinguían todos los conventos, los monasterios y las casas de religiosos y religiosas en Bogotá y en el Estado de Boyacá. Esta medida fue tomada porque las comunidades religiosas de ambas regiones no cumplieron lo dispuesto en el decreto de desamortización de septiembre de 1861 y se resistían al de tuición de cultos, bajo el pretexto de estar pendientes de lo que los superiores de las comunidades religiosas, residentes en el extranjero, decidieran al respecto. Esto, según Mosquera, era inaceptable pues no se entendía por qué los extranjeros debían intervenir en asuntos que la administración política consideraba sólo incumbían a los colombianos. En este sentido se creía que lo que buscaban las comunidades religiosas en rebeldía contra el gobierno era turbar el orden público para facilitar el ingreso de fuerzas foráneas.

El decreto aplicaba la lógica del garrote y la zanahoria. El garrote porque no sólo castigaba a las comunidades religiosas de Bogotá y Boyacá con la extinción sino que se apropiaba de

⁶⁴⁷ Adriana Santos, *Educación, política e iglesia en el Estado Soberano del Magdalena, 1869-1879* (Tesis de Magíster en Historia) (Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2000) 187-193.

algunos de sus bienes, excepto las iglesias y capillas anexas a los conventos y monasterios, de los cuales los archivos y bibliotecas y todo lo referente a ciencias y artes pasarían a la Biblioteca Nacional o al Colegio de Boyacá, sino que amenazaba también con recluir en prisión o expulsar del país a sus integrantes. De igual forma, amenazaba a las comunidades religiosas de las otras regiones del país con sufrir el mismo castigo si no se sometían a las disposiciones del gobierno. La zanahoria consistía en prometer a los integrantes de las comunidades religiosas que obedecieran a las autoridades civiles y prestaran juramento a las leyes del país el continuar viviendo en comunidad así como la recepción de una renta, por medio de la cual evitarían pedir limosna para su sustento⁶⁴⁸.

La medida, como muchas otras, no quedó sólo en el papel. La Orden de Predicadores fue de las primeras en sufrir su extinción. En Bogotá el Convento de Santo Domingo era continuamente asediado por el ejército. El 10 de septiembre de 1861 varios soldados ingresaron en el Convento, y ante la negativa del bibliotecario y del prior de abrir el archivo rompieron la puerta para llevarse el cuadro de rentas, fundamental en el proceso de desamortización. El 1 de noviembre siguiente se informó a todos los miembros de comunidades religiosas que debían someterse a los decretos emitidos por Mosquera, recibiendo como respuesta que no lo harían, por lo que cinco días después fue emitido el decreto de extinción. Ese mismo día las tropas ingresaron en el Convento de Santo Domingo, colocándose guardias para todos los religiosos. Fray Buenaventura García, rector del Colegio, nos cuenta en su autobiografía que todos tenían temor de ser asesinados: “Nada difícil, pues, que cualquier día con un pretexto rebuscado, vinieran tarde de la noche y nos cortaran la cabeza al borde de una bóveda, y nos enterraran en ella sin que nadie supiera luego de nuestro paradero”⁶⁴⁹. Es interesante ver la imagen que tenía el religioso sobre lo que podía pasarle a él y a sus compañeros y era la de una ejecución que incluía el corte de la cabeza, lo que nos podría traer a la mente el terror posrevolucionario francés con el empleo de la guillotina, muy lejos de la forma típica de ejecución en el país, que era el fusilamiento.

⁶⁴⁸ Cfr. Restrepo, *La Iglesia... Tomo II* 208-210.

⁶⁴⁹ Fr. García Saavedra, O.P., *El hijo de la Providencia...* 63.

Tres días después el arzobispo de Bogotá, Antonio Herrán, fue detenido y conducido a Cartagena. El 10 de noviembre los dominicos fueron desterrados y conducidos a los Llanos Orientales de San Martín, al oriente del país. García nos cuenta que antes de abandonar el Convento, y tal como lo hacía la iglesia primitiva, en donde antes del martirio se comulgaban a sí mismos, consumió las “Especies Sacramentales”, pues presentía que era la despedida del templo al cual ya imaginaba “convertido en mezquita o en teatro de profanación”. Igual que cuando los jesuitas fueron expulsados, según García, la gente salió a despedirlos. Muchas personas lloraban, otras les obsequiaban algo y les pedían la bendición. Incluso, según el sacerdote, la tropa fue atacada por la multitud que no quería que los sacerdotes fueran desterrados. El dominico afirmaba que si bien no simpatizaban con el gobierno tampoco habrían conspirado a mano armada contra él. Esa idea de conspiración se difundió como un rumor, de tal forma que los habitantes de los Llanos Orientales creían que habían sido desterrados por delitos contra el Estado⁶⁵⁰. Es muy interesante ver que la imagen del clérigo en este punto consistía en pensar que el catolicismo, con todo y su culto, sería remplazado por otra religión bien extraña a las costumbres de los colombianos.

Siguiendo con el caso de los dominicos observamos cómo fray Buenaventura García veía las transformaciones que el mundo estaba viviendo. Para él, las sagradas propiedades de los dominicos habían pasado a manos de extraños, y ellos, los frailes, habían quedado “como pupilos sin padre”, y la religión, que era la santa madre, había quedado “viuda”. Pero lo peor, según García, era que los hombres “que debían ser nuestros siervos nos gobiernan, y no ha habido quién nos libre de sus manos y servidumbre!”⁶⁵¹. Así las cosas, se creía que el orden social se estaba invirtiendo pues los que debían ser siervos de los sacerdotes, que obviamente estarían en la cúspide de la pirámide social, estaban ahora ocupando ese lugar relegando a los clérigos al oprobio y la humillación.

El asunto de la extinción de comunidades religiosas trajo consigo la confrontación en el interior de ellas, pues algunos de sus integrantes estaban de acuerdo con prestar juramento a las leyes del país. En la ciudad de Tunja, un día antes de que los dominicos de Bogotá

⁶⁵⁰ Fr. García Saavedra, O.P., *El hijo de la Providencia...* 72-74 y 94.

⁶⁵¹ Fr. García Saavedra, O.P., *El hijo de la Providencia...* 64.

fueran expulsados de la ciudad, el prior del Convento de Santo Domingo, fray Ricardo Cancino, junto con el guardián de San Francisco, el franciscano Miguel González, se presentaron ante el presidente del Estado de Boyacá para indicarle que se sometían a los decretos de tuición y desamortización y juraban obediencia a las leyes y autoridades del país. Las razones que aducían eran de diversa índole. Por ejemplo, pensaban que si desobedecían podrían conducir al país a una guerra civil, o que al ser extinguidos como comunidad el culto católico decaería y los fieles quedarían desamparados del consuelo que como religiosos les podían dar⁶⁵². Creemos que el gobierno, con decisiones como las de Cancino y González, estaba logrando su propósito como era el de subyugar la disciplina interna de la institución eclesiástica. Sin embargo estas actitudes no pasaron desapercibidas para los compañeros de estos clérigos. El dominico Buenaventura García se refirió a Cancino, en su autobiografía, como uno de los que cometieron la “execrable e inexcusable defección de someterse al tirano”, junto a religiosos de otras comunidades, que llegaron a sumar “44 renegados”, los cuales, según García, con el tiempo tuvieron que pedir perdón⁶⁵³. Independientemente de si se retractaron o no, nos queda claro que varias confrontaciones surgieron en las comunidades por las decisiones que se tomaron de jurar o no obediencia a las leyes y autoridades del país.

Comenzando 1863, más de un año después de tomada la medida de extinción, varias comunidades religiosas sufrieron el rigor de aquélla, entre las que estaban las de Santa Clara, Concepción, Santa Inés, La Enseñanza y El Carmelo, todas ellas femeninas⁶⁵⁴. A las religiosas exclaustadas no se les permitió congregarse en una casa sino que tenían que dispersarse en varias viviendas, para así cumplir con lo dispuesto por la ley.

Según Salvador Camacho Roldán, comenzando la Convención de Rionegro en febrero de 1863, y como veremos con más detalle en la tercera parte de esta tesis, se conoció la noticia de que el presidente Tomás Cipriano de Mosquera había mantenido en secreto que las religiosas de Bogotá, como dijimos atrás, habían sido expulsadas de sus conventos, y que

⁶⁵² Cfr. *Registro Oficial* [Bogotá] No.27, 19 de noviembre de 1861, citado por Restrepo, *La Iglesia... Tomo II* 215-216.

⁶⁵³ Fr. García Saavedra, O.P., *El hijo de la Providencia...* 65.

⁶⁵⁴ “Las monjas”, *El Católico* [Bogotá] No.74, 1 de noviembre de 1864: 203, citado por Plata, *El catolicismo y sus corrientes...* 209.

dicha medida se estaba extendiendo a todo el país. De acuerdo con Camacho, esa medida fue vista con indignación por los liberales más radicales de la Convención, quienes motivaron la suscripción de un proyecto por trece diputados en el que se ordenaba que se les restituyese a sus residencias habituales y se les pagase una pensión por cabeza de veinte pesos. Los opositores a la medida creían que había abuso cobarde de la fuerza contra las religiosas. Para Camacho la exclaustación mostraba lo que deseaba Mosquera, y era poner al partido liberal entre la espada y la pared: entre la reacción conservadora y la dictadura militar con el nombre de dictadura liberal⁶⁵⁵. La posición de Camacho, un connotado liberal, nos indica que dentro del liberalismo había también sectores que no estaban de acuerdo con la extinción de las comunidades religiosas ni con el maltrato que las femeninas estaban sufriendo por la tropa al ser sacadas de sus conventos.

Pero las palabras de Camacho Roldán nos muestran otro aspecto que no podemos dejar pasar y es que en el liberalismo había sectores que consideraban la extinción de comunidades religiosas como un elemento importante para alcanzar el progreso pues aquéllas eran improductivas y no contribuían en nada al desarrollo de la sociedad colombiana. Esta posición era pragmática y nos permite ver que en la representación que algunos liberales tenían de cómo debía ser la sociedad no había cabida para los individuos, independientemente de su género, que fuesen improductivos, económicamente hablando. Lo anterior puede verse en una nota del periódico *El Nacional* donde se afirmaba que “han debido extinguirse las comunidades religiosas, por la sencilla razón de que ellas han venido a ser inútiles a la sociedad [...] que tales como ellas existían entre nosotros, habían venido a ser perniciosas [...]”⁶⁵⁶. De tal forma que la extinción de comunidades tenía también un rasgo ligado con el progreso liberal en el sentido de que no era posible tener mano de obra improductiva en medio de los avances técnicos que se estaban viviendo en el siglo XIX. No obstante, y como contradicción, los liberales en el poder no se preocuparon por el problema de la población ociosa, como vagos y desempleados, lo cual nos permite ver que la extinción de comunidades religiosas era una clara persecución contra la institución eclesiástica.

⁶⁵⁵ Camacho Roldán, *La Convención de Rionegro...* 31.

⁶⁵⁶ *El Nacional*, 7 de octubre de 1866, citado por Villegas, *Colombia...* 65; y, Tirado, “El Estado y la política en el siglo XIX” 364-365.

2.5.5 La polémica entre Tomás Cipriano de Mosquera y Pío IX

“Su Santidad conoce los hechos que llevaron a la separación entre Iglesia y Estado y a la independencia de la Iglesia frente al poder temporal, pero el gobierno no podía renunciar el derecho de tuición, que le competía para conservar la moral y la paz pública. La prescindencia del estado en los negocios espirituales no fue apreciada por el delegado apostólico ni por algunos obispos, que siguieron mezclándose en política”.

Carta de Tomás Cipriano de Mosquera a Pío IX, 15 de enero de 1862.

Después de decretar la tuición de cultos y la desamortización, y de expulsar a varios obispos y comunidades religiosas, incluyendo, nuevamente, a la Compañía de Jesús, Mosquera escribió una carta al Papa Pío IX, el 15 de enero de 1862, dándole a conocer lo que pensaba sobre cómo debían ser las relaciones entre el Estado y la Iglesia, después de adoptar las medidas mencionadas. En la misiva, el presidente justificaba el accionar de su gobierno y las leyes estatuidas.

En primera instancia, Mosquera justificó las leyes que expidió y que afectaban a la institución eclesiástica. Según él, los responsables de la toma de esas medidas eran los clérigos, quienes se habían empeñado en hacerle guerra a su administración. Así, Mosquera quería mostrarle a Pío IX que los sacerdotes colombianos buscaban birlar la autoridad civil y conducir a toda la Iglesia colombiana a la confrontación con el Estado. El gobierno, por su parte, no podía renunciar a la tuición que le permitía “conservar la moral y la paz pública”. Al presidente le preocupaba, si hemos de creer en las palabras expresadas en la misiva, la participación en política tanto del delegado apostólico, quien fue expulsado del país en 1861, como de varios obispos, v.g., los de Pasto y Pamplona. Según Mosquera, muchos sacerdotes abusaban de su ministerio pastoral con el único objeto de “excitar a las masas a la rebelión contra los Gobiernos Constitucionales de los Estados”. Incluso,

agregaba el presidente, algunos clérigos habían empuñado las armas y muerto en combate contra el gobierno⁶⁵⁷.

Al final de la carta, y después de exponerle al Papa otros motivos por los que se expedían leyes que afectaban a la institución eclesiástica, Mosquera volvió al asunto de los clérigos, incluyendo jerarcas, y su participación en política. La desobediencia del arzobispo, de varios obispos y de algunos clérigos, a decretos como los de tuición y desamortización, había obligado al presidente a confinarlos en diferentes lugares del país o a expulsarlos del mismo. Mosquera le indicaba al Papa, siguiendo los preceptos, según aquél de San Agustín, que debía obedecerse, “aun a los tiranos”. Pero lo que pasaba en el país era otra cosa, pues los obispos lo que hacían era incitar a la desobediencia y con ello conducían a los católicos colombianos a la división⁶⁵⁸. Lo dicente es que Mosquera utilizara a San Agustín para explicarle al Papa que esos clérigos debían obedecerle independientemente de la imagen que tuviesen de aquél, así fuese la de dictador.

Además de la participación en política por parte del clero y de que éste no obedecía a la autoridad civil, aspectos que primaron en la misiva, Mosquera le explicaba a Pío IX que el clero colombiano no estaba bien preparado. Ejemplos, según el presidente, había muchos. El obispo de Cartagena no había tenido “otra recomendación que la de haber combatido en la guerra civil de 1851”. O el obispo de Pamplona, al que consideraba un “sacerdote poco instruido y ocupado exclusivamente en el triunfo de un partido”. La preocupación de Mosquera también se manifestaba por la falta de virtud del clero. Según él, había “curas amancebados escandalosamente, por lo cual no pueden predicar la moral y sus prédicas se encaminan a recomendar el pago de contribuciones eclesiásticas, para mantener sus familias y no el culto”⁶⁵⁹.

Por otra parte Mosquera buscó, ante Pío IX, mostrar una imagen suya diferente a la que le habían transmitido al jerarca del catolicismo los integrantes de la institución eclesiástica. La

⁶⁵⁷ *El Revisor Católico* [Tunja] No.17, 7 de febrero de 1898: 273-276, citado por González, *Partidos políticos y poder eclesiástico...* 126. La publicación de la carta de Mosquera al Papa apareció en el *Registro Oficial*, Bogotá, Año I, No.39, 22 de enero de 1862. Algunas palabras difieren de las tomadas de González.

⁶⁵⁸ *Registro Oficial* [Bogotá] Año I, No.39, 22 de enero de 1862: s.p.

⁶⁵⁹ *Registro Oficial* [Bogotá] Año I, No.39, 22 de enero de 1862: s.p.

imagen que tenían los eclesiásticos del presidente era la de un perturbador del orden que se había apoderado del país por medio de una guerra civil. En este sentido Mosquera reprendió al Papa al indicarle que no era digno de la Santa Sede calificar quién debía ejercer constitucionalmente el poder en un país y mucho menos calificarlo a él, a Mosquera, de “perturbador del orden”, cuando el presidente se representaba como “el defensor de las instituciones patrias y el Representante legítimo del Estado Soberano del Cauca y de los Estados Unidos de Colombia”⁶⁶⁰. Vemos aquí una confrontación de imágenes, pues si bien los dos personajes, Mosquera y Pío IX, no se conocían, cada uno tenía del otro una imagen construida a partir de informaciones suministradas por terceros. La que el Papa tenía del presidente colombiano era la misma que habían elaborado en su imaginario los eclesiásticos en el país, y la que el mandatario tenía del Pontífice era la que elaboraba a partir de las intervenciones que el Papa hacía aludiendo a la política interior del país.

A diferencia de lo que Mosquera deseaba, cambiar la imagen que el Pontífice tenía tanto del gobernante como de su administración, el Papa Pío IX se lamentó de la forma en que la institución eclesiástica era tratada por las medidas del gobierno de Colombia y pidió a todo su clero en el país respaldar la actitud de la jerarquía eclesiástica que se negaba constantemente a someterse a las leyes y autoridades civiles. Esto quedó muy claro en la Carta Encíclica dirigida expresamente al clero colombiano el 17 de septiembre de 1863, titulada *Incredibile Aflictamur Dolore*. En cuanto a la carta del general Mosquera a Pío IX fue respondida en mayo de 1862 por medio de otra misiva, escrita por el cardenal Antonelli, en la que se acusaba a la administración colombiana de atacar por medio de “actos arbitrarios y extraños” como la desamortización y la supresión de comunidades religiosas a la institución eclesiástica. La carta era, en esencia, una protesta contra esas medidas porque se consideraba que el poder civil no tenía la potestad para ejecutarlas⁶⁶¹. La misiva era una recriminación a Mosquera por no haber arreglado por las vías normales con Roma los problemas locales. En últimas, la carta del Vaticano cuestionaba que la administración del presidente Mosquera estuviese, presuntamente, inmiscuyéndose en los asuntos que sólo competían a la institución eclesiástica y su jerarquía, con lo cual se retomaban dos discusiones presentes a lo largo del período: las competencias entre las

⁶⁶⁰ *Registro Oficial* [Bogotá] Año I, No.39, 22 de enero de 1862: s.p.

⁶⁶¹ *El Católico* [Bogotá] No.5, junio de 1863: s.p.

potestades y la intromisión del Papa en asuntos internos del país lo que generaba la idea de que los clérigos preferían obedecer a una autoridad externa que a las del país.

TERCERA PARTE.
LAS RELACIONES ESTADO-IGLESIA EN EL OLIMPO RADICAL. 1863-1867.

En esta tercera parte estudiaremos las relaciones Estado e Iglesia entre 1863 y 1867. En 1863 se redactó una nueva constitución política que dio inicio a lo que en la historia colombiana se ha denominado Olimpo Radical. Durante la redacción de la Constitución en el primer semestre de 1863, en la Convención de Rionegro, se discutieron asuntos tocantes a las relaciones Estado e Iglesia en el país. Allí podemos observar cómo el liberalismo, dividido en mosqueristas y radicales, se dividió también en los temas tocantes con esas relaciones. A partir de la promulgación de la nueva Carta Magna aparecieron diversas voces tanto de respaldo como de los que la criticaban en diversos temas, entre ellos el religioso. Esas voces nos permiten delinear los distintos imaginarios construidos sobre las relaciones en puntos referentes, entre otros, a la inspección de cultos; las relaciones entre catolicismo, liberalismo y libertad; las relaciones entre catolicismo, progreso y civilización; así como la continuidad de discusiones relativas a tópicos como la libertad religiosa. De igual forma vemos cómo en algunos aspectos la institución eclesiástica radicalizaba sus posiciones en la medida que el centro de la misma, el Vaticano, tomaba posiciones más drásticas, como podemos observar en el *Syllabus*, o catálogo de los ochenta errores condenados por Pío IX.

El punto de corte de esta parte de la tesis es 1867. Varias circunstancias históricas nos permiten justificar esta decisión. En ese año fue destituido como presidente del país, por el Congreso de la república, el general Tomás Cipriano de Mosquera quien se encontraba en su cuarto mandato presidencial. Mosquera, como hemos visto, fue el gobernante que más fustigó a la institución eclesiástica. La confrontación entre Mosquera y el Congreso, mayoritariamente opuesto a él, llevó a que el presidente cerrara el legislativo y encarcelara a varios publicistas. Algunos de ellos como Santiago Pérez convencieron desde la cárcel a varios militares, entre los que se contaba el designado a la presidencia Santos Acosta, el cual encabezó, el 23 de mayo, a la tropa que puso bajo prisión a Mosquera, y lo reemplazó en la presidencia.

Igualmente, el arzobispo de Bogotá, Antonio Herrán, inició el proceso de reorganización de la Iglesia católica en el país con nuevas orientaciones por recomendación de Pío IX. Por ello convocó desde 1867, para el año siguiente, el Primer Concilio Provincial. Se creía, según el arzobispo colombiano, que era momento oportuno para citar a la jerarquía eclesiástica pues los enfrentamientos de esa jerarquía con el radicalismo liberal habían disminuido. No obstante, años después se vería que ello no fue así pues otras medidas liberales harían que las relaciones del Estado con la institución eclesiástica volvieran a ser álgidas. Una de esas medidas, y que también justifica la selección del corte para la culminación de esta parte, fue la fundación de la Universidad Nacional en septiembre de 1867. Con esta inauguración comenzarían varias reformas en materia educativa que buscarían instaurar la neutralidad en materia religiosa en los centros educativos regentados por el Estado, no sólo en el nivel superior sino también en la educación primaria, como quedó plasmado en el Decreto Orgánico de Instrucción Primaria de noviembre de 1870.

Similar a como ocurrió en 1849 con el ascenso de José Hilario López y la primera administración autoproclamada liberal, en 1863, en medio del espíritu triunfalista por la derrota de los conservadores que habían gobernado al país desde mediados de la década anterior, los liberales, tanto radicales como mosqueristas, creían estar destinados a continuar con la transformación del país. Ésta estaría guiada por reformas consideradas necesarias, las cuales, como había pasado años anteriores debían confrontarse con estamentos y estructuras que estaban disputándole el poder al liberalismo, como la institución eclesiástica.

Para plasmar dichos cambios se tenía en mente fortalecer el aparato legislativo del país, dándole peso a las leyes que habían sido expedidas años anteriores, reformando otras y redactando una nueva constitución. Es importante tener en cuenta que estas reformas que estaba emprendiendo el liberalismo eran vistas como parte de una evolución total, siendo clave ver esta interpretación evolucionista como componente de la lectura del progreso, propia del siglo XIX. Era también claro que las reformas hacían parte de un proceso revolucionario, igual a como fue entendido años antes, que modificaría la condición histórica de la sociedad en su conjunto y los derechos individuales.

En el periódico *La Opinión*, que se proclamaba como órgano de difusión del liberalismo radical, se veía con claridad lo que estamos mostrando, que el país vivía un momento de evolución y transformación.

La trabajosa evolución que se está consumando – se afirmaba en *La Opinión* - tiene caracteres de supremo interés para el pueblo: No es una evolución simplemente política; es una evolución también, y más que todo, social, filosófica y económica, y según que se la considere bajo cada uno de estos aspectos, ella reclama con mayor vehemencia el concurso de toda la luz, de toda la ciencia, de todo el esfuerzo intelectual y patriótico de la opinión del país [...] ⁶⁶².

Pero la evolución y la transformación se presentarían si algunas condiciones lo permitían. Esas condiciones estaban directamente ligadas con la reducción del poder de la institución eclesiástica y la definición de las relaciones de ésta con el Estado. Para publicistas y políticos liberales el papel de la institución y la manera como ella se había relacionado con el Estado a lo largo de la historia no era benéfico para lo que deseaba construirse en Colombia. La representación que se tenía comúnmente sobre la fusión o unión del Estado y la Iglesia, según publicistas y políticos, conllevaba a pensar que ambos eran uno solo y que actuaban para beneficiarse mutuamente. Esa “monstruosa alianza” como era calificada, según los editorialistas de *La Opinión*, había conducido a que ambas potestades fuesen confundidas recíprocamente “hasta no poderse considerar aisladas y llegar a tomarse la una por la otra” ⁶⁶³.

Partiendo de la forma como el clero se oponía a las transformaciones sociales, ya fuese por medio de la guerra o aprovechándose del fanatismo religioso de la gente, y aliado al partido conservador, al que se le identificaba como “religionario fanático”, se indicaba la necesidad de mantener separadas las potestades como un principio liberal. Esa necesidad se veía reforzada históricamente, pues cuando ambos poderes se mezclaron o fundieron no eran claras las funciones de cada cual pues el uno se inmiscuía en las del otro. Así, la institución eclesiástica se entrometía en los asuntos civiles, y la administración pública se involucraba en asuntos de aquella institución. El punto era que en ese estado de cosas se creía que la autoridad civil tenía mucho más que perder que la institución eclesiástica, porque la

⁶⁶² “La voz de la prensa”, *La Opinión* [Bogotá] Trimestre 1, No.1, 25 de febrero de 1863: s.p.

⁶⁶³ “La voz de la prensa”, s.p.

soberanía nacional, así se afirmaba, era tema de conversación en reuniones “monacales y eclesiásticas”, las cuales eran dirigidas desde el Vaticano. El objeto de la institución eclesiástica, la religión, nada tenía que ver con las autoridades civiles, por lo que se justificaba, aún más, la separación del Estado y la Iglesia, los cuales debían evitar cualquier contacto. Para evitarlo, aquellas autoridades sólo tenían la herramienta legal de expedir leyes que impidieran ese contacto y que el escenario civil fuese invadido por el “poder teocrático”⁶⁶⁴, aunque es necesario indicar la necesidad de matizar el concepto de teocracia pues como tal ésta no se presentó en el país, pero sí había influencia político partidista de la institución eclesiástica.

En función de la nación y de sus ciudadanos, el liberalismo como partido había emprendido las reformas necesarias para mejorar al país, pero los conservadores, como partido, se habían encargado de mostrarlas como “inmorales, heréticas y disociadoras”⁶⁶⁵. En esa lógica los conservadores sólo deseaban conducir al país hacia la guerra religiosa pues enarbolaban la “tea del fanatismo”. Los sacerdotes, por su parte, eran aliados de ese conservatismo, pero “el sacerdote impío que ha profanado su manto espiritual con la lepra de nuestras disensiones civiles, ha perdido su prestigio”, pues se había involucrado en las lides políticas y bélicas con lo que la gente le había perdido respeto, considerándolo impostor⁶⁶⁶.

Para los liberales, como venimos viendo, el clero estaba preparando, al lado de los conservadores, la guerra civil, por lo que el pueblo comenzó a ver al sacerdote como mundano y politizado, el cual se debatía “en los campos de batalla y en el mismo seno de los templos, carnal, envilecido, soberbio; lo vio renegando de su misión evangélica, llevar en el corazón odios en vez de caridad, predicar venganzas en vez de mansedumbre, derramar sangre en vez de curar heridas, y pudo gritarle; Te reconozco, impostor!”⁶⁶⁷.

⁶⁶⁴ “La Iglesia y el Estado [Editorial]”, *La Opinión* [Bogotá] Trimestre 1, No.12, 13 de mayo de 1863: s.p.

⁶⁶⁵ “Comparemos”, *La Opinión* [Bogotá] Trimestre 1, No.3, 10 de marzo de 1863: s.p.

⁶⁶⁶ “Comparemos”, *La Opinión* [Bogotá] Trimestre 1, No.3, 10 de marzo de 1863: s.p.

⁶⁶⁷ “Comparemos” s.p.

En esencia, lo que deseaban los liberales era transformar la sociedad pues veían que aún existían obstáculos que impedían que el país se dirigiese hacia la civilización y el progreso. Y haciendo gala del espíritu civilista que comenzaba a caracterizar a los líderes y políticos del país, consideraban que dichos cambios debían sujetarse por medio de la legislación, por lo que convocaron a una Convención Nacional que se encargaría de redactar una nueva Constitución.

3.1 La Convención de Rionegro y la Constitución de 1863

“La Constitución, consagrando y garantizando para todos, los derechos del hombre y del ciudadano, y estableciendo el gobierno bajo la forma federal, republicana y democrática, ha cumplido las promesas del partido triunfante”.

“Editorial”, *El Liberal*, No.1, 1863.

Una vez finalizada la guerra civil que le permitió a Tomás Cipriano de Mosquera asumir la presidencia del país, los liberales, vencedores en la contienda, se sintieron con el derecho de reformar las instituciones políticas a su acomodo, para lo que Mosquera convocó una Convención que redactaría una nueva carta política. Esta actitud era muy común en la historia de Colombia, donde las cartas magnas se convertían en un botín más de las guerras civiles⁶⁶⁸.

La Convención se reunió en la ciudad de Rionegro, fortín liberal en medio de la región conservadora de Antioquia. Allí sesionó entre el 4 de febrero y el 8 de mayo de 1863. Según Helen Delpar, en la Convención podían distinguirse tres grupos: el primero de ellos conformado por los antimosqueristas, como su nombre lo indica opuestos al general Mosquera. Este grupo era el ala radical del partido liberal. El segundo grupo estaba integrado por los que aceptaban algunos de los postulados del presidente del país. El tercero de ellos, más pequeño que los dos anteriores, buscaba el punto de equilibrio entre

⁶⁶⁸ Hernando Valencia Villa indica cómo las constituciones políticas en Colombia se convirtieron en botín de las guerras civiles. Cfr. Hernando Valencia Villa, *Cartas de Batalla. Una crítica del constitucionalismo colombiano*, 2ª ed. (Bogotá: Cerec, 1997) 105-173.

mosqueristas y antimosqueristas o radicales⁶⁶⁹. Para otros historiadores, como Palacios y Safford, la distinción debía hacerse sólo entre dos sectores, los que apoyaban a Mosquera y quienes se le oponían⁶⁷⁰. Independiente de la cantidad de grupos que se definieron en la Convención es claro que en ella no primó la homogeneidad. Por el contrario, el liberalismo mostró las fisuras que estaban en su interior, las cuales se manifestarían en las discusiones. Es importante anotar que en la Convención no participaron conservadores.

La Constitución fue firmada el 8 de mayo de 1863 y tuvo como objetivo llevar al extremo, nunca antes conocido en el país, el federalismo y devolverle la legalidad a Colombia, la cual se puso en entredicho en la guerra civil precedente⁶⁷¹. Consagró la consolidación de los nueve Estados Soberanos que se formaron desde 1855 - Antioquia, Bolívar, Boyacá, Cauca, Cundinamarca, Magdalena, Panamá, Santander y Tolima -, reunidos bajo el nuevo nombre del país, los Estados Unidos de Colombia⁶⁷², decretando la unidad a perpetuidad de estos Estados, dejándoles como competencia gubernamental los asuntos que la constitución no delegó de manera expresa y clara al gobierno central. Esto indicó que el gobierno central sólo podía ocuparse de aquello que la constitución le ordenase expresamente.

Las principales reformas de la Constitución de 1863 fueron las siguientes: redujo el período presidencial de cuatro a dos años, dejando como responsabilidad del presidente: la

⁶⁶⁹ Helen Delpar, *Rojos contra azules. El Partido Liberal en la política colombiana 1863-1899* (Bogotá: Procultura, 1994) 3-4.

Sobre este tópico también puede verse: Antonio José Rivadeneira Vargas, *Historia constitucional de Colombia (1510-2000)*, 3ª ed. (Bogotá: Editorial Bolivariana Internacional, 2002) 109.

⁶⁷⁰ Palacios y Safford, *Colombia...* 429.

⁶⁷¹ Rivadeneira Vargas, *Historia constitucional de Colombia...* 110 y ss.

⁶⁷² El período federal mostró la fragmentación nacional. Ésta se manifiesta también en la bibliografía. Recomendamos los siguientes textos, existiendo más que infortunadamente no circulan a nivel nacional: Salomón Kalmanovitz hace un buen análisis de la forma cómo evolucionaron las ideas y las propuestas federalistas en la Colombia decimonónica desde las perspectivas económica y política, haciendo énfasis en los proyectos de Salvador Camacho Roldán, Manuel Murillo Toro y la Constitución de 1863. Cfr. Salomón Kalmanovitz, "La idea federal en Colombia durante el siglo XIX", Rubén Sierra Mejía, editor, *El radicalismo colombiano del siglo XIX* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía, 2006) 89-117.

Otros textos son los de: Jane Rausch, *La frontera de los Llanos en la historia de Colombia...*; Adolfo Meisel, editor, *Historia económica y social del Caribe colombiano* (Bogotá: Uninorte, Ecoe, 1994); Orlando Fals Borda, *El presidente Nieto y Mompox y Loba*, Historia doble de la costa, cualquier edición. Esta obra es de cuatro tomos; Alonso Valencia Llano, *Estado soberano del Cauca: Federalismo y Regeneración* (Bogotá: Banco de la República, 1988); David Johnson, *Santander en el siglo XIX* (Bogotá: Carlos Valencia, 1984); José Escorcía, *Sociedad y economía en el Valle del Cauca. Desarrollo político, social y económico. 1800-1854* (Bogotá: Banco Popular, 1983); Richard Preston, *Sociedad y economía en el Valle del Cauca. El crédito y la economía. 1851-1880* (Bogotá: Banco Popular, 1983). (Estos dos textos pertenecen a la colección *Historia y Sociedad en el Valle del Cauca*, compuesta por cinco tomos); Roger Brew, *La economía antioqueña desde la independencia hasta 1920* (Bogotá: Banco de la República, 1977).

expedición de licencias para la navegación, permitir el establecimiento y funcionamiento de las rutas de transporte interoceánico, velar por la conservación del orden general en el país, encargarse de las relaciones exteriores y declarar la guerra a Estados extranjeros, adoptar un sistema de pesas y medidas, mantener un ejército nacional y supervisar el crédito público; cada uno de los Estados soberanos podía tener su propio sistema postal y emitir estampillas; el Congreso estaba formado por una Cámara de Representantes y un Senado de Plenipotenciarios, dando con ello a entender la idea de que se trataba de la representación de naciones soberanas. Cada Estado elegía un solo senador, mientras que podía designar un representante por cada 50.000 habitantes; el presidente de los Estados Unidos de Colombia era elegido por nueve votos, uno por cada Estado soberano y no podía ser reelegido para el período siguiente; cada Estado elegía por medio de sufragio su propio presidente, siendo potestad de los Estados definir los requisitos de votación. De esta forma algunos Estados eliminaron el sufragio universal masculino porque pensaron que la población era fácilmente manipulable, sobre todo por la institución eclesiástica; cada Estado era libre de adoptar su propia constitución, elegir una asamblea legislativa y redactar sus propios códigos civil, comercial y penal; las asambleas legislativas de los Estados controlaban la Corte Suprema de Justicia, por medio de la elección de sus magistrados; prohibió que el gobierno central le declarase la guerra a alguno de los Estados sin previa autorización del Congreso⁶⁷³.

La Constitución mostró el espíritu liberal de sus redactores. En ella quedaron consagrados derechos y garantías individuales como los siguientes: derecho a la propiedad privada; protección a la inviolabilidad del domicilio; el derecho a ocuparse en la industria, a recibir educación y asociarse sin armas; absoluta libertad de imprenta y de palabra. Las personas podían levantar falsas acusaciones, difamar, ocultarse en los anónimos, y a pesar de ello, estar protegidas por la Constitución; prohibición de la pena de muerte; no se podían imponer penas corporales por más de diez años; fue permitida la venta de armas y municiones incluso en tiempos de paz; se permitió la libertad de cultos y credos religiosos⁶⁷⁴.

⁶⁷³ Cfr. Pombo y Guerra, compiladores, *Constituciones de Colombia, Tomo IV...* 125-159.

⁶⁷⁴ Sobre estas garantías individuales cfr. el artículo 15 de la Constitución de 1863 en Pombo y Guerra, compiladores, *Constituciones de Colombia, Tomo IV...* 131-133.

Cfr. Myriam Jimeno Santoyo, "Los límites de la libertad: ideología, política y violencia en los radicales", Sierra Mejía, editor, *El radicalismo colombiano del siglo XIX...* 167-191.

Algunas de las disposiciones anteriores mostraban la confrontación entre los sectores del liberalismo. La reducción del período presidencial a sólo dos años era clara muestra de ello, pues se quería disminuir el poder del presidente Mosquera. Pero otro de los aspectos que motivó diferencias entre mosqueristas y radicales, y es el que aquí nos interesa, fue la cuestión religiosa. Para tratarla se formó una comisión que recibió el nombre de Negocios Eclesiásticos y que se encargó, esencialmente, de discutir la inspección de los cultos y las garantías individuales de los clérigos, como lo veremos en un apartado específico de esta tesis. La Convención, por su parte, aprobó para la Constitución otros artículos en materia religiosa. El sexto indicaba la incapacidad de las “comunidades, corporaciones, asociaciones y entidades religiosas” para adquirir bienes raíces. El numeral dieciséis del artículo quince de “garantía de los derechos individuales”, abalaba la “profesión libre, pública o privada, de cualquier religión”, siempre que no se afectara la soberanía nacional o la turbación de la paz pública, con lo cual se refrendaba la libertad religiosa en el país. El artículo 23 sería la base de las leyes de 23 de abril de 1863 y de 17 de mayo de 1864 pues indicaba que “para sostener la soberanía nacional y mantener la seguridad y tranquilidad públicas, el gobierno nacional y los de los Estados, en su caso, ejercerán el derecho de suprema inspección sobre los cultos religiosos”. De igual forma, prohibía la imposición de contribuciones para sostener los cultos, los cuales se mantendrían con los aportes voluntarios de los fieles⁶⁷⁵.

Se ha afirmado que la Constitución de 1863 era atea, o por lo menos, anticristiana, pues eliminó de su prefacio a Dios como fuente suprema de toda autoridad, dejando la siguiente oración: “La Convención Nacional en nombre y por autorización del pueblo y de los Estados Unidos Colombianos que representa ha venido a decretar la siguiente Constitución Política [...]”⁶⁷⁶. Por el contrario, las constituciones anteriores tenían bien presente el papel que jugaba Dios en la conformación de las sociedades. La inmediatamente precedente, la Constitución de 1858, tenía el siguiente considerando: “Bajo la protección de Dios Omnipotente, Autor y Supremo Legislador del Universo [...]”⁶⁷⁷. La diferencia era clara, en

⁶⁷⁵ Pombo y Guerra, compiladores, *Constituciones de Colombia, Tomo IV...* 128-136.

⁶⁷⁶ Pombo y Guerra, compiladores, *Constituciones de Colombia, Tomo IV...* 127.

⁶⁷⁷ Pombo y Guerra, compiladores, *Constituciones de Colombia, Tomo IV...* 54.

1863 el pueblo cedía a sus representantes, reunidos en Convención, el poder para elaborar una Carta Magna. En 1858, ese poder provenía de Dios quien fungía como Supremo Legislador del Universo. Pero la Constitución de 1863 estaba lejos de ser anticristiana, aunque no se puede negar que buscaba poner en cintura a la institución eclesiástica de la Iglesia católica. En el artículo 91 se indicaba que en caso de guerras civiles, se buscaría poner fin a ellas respetando prácticas humanitarias “de las naciones cristianas y civilizadas”⁶⁷⁸.

3.2 La cuestión religiosa en la Convención de Rionegro

*“En el conflicto entre las opiniones políticas y las creencias religiosas
no hay más solución que la libertad”.*

Salvador Camacho Roldán, *“Leyes de tuición”*, 1863.

La Comisión de Negocios Eclesiásticos se encargó de discutir la cuestión religiosa y proponer soluciones al respecto. Estaba conformada por Bernardo Herrera⁶⁷⁹, Justo Arosemena⁶⁸⁰ y Salvador Camacho Roldán. Esa cuestión confrontaba a diversos sectores dentro de la Convención. La gran disputa giraba en torno a continuar o no con las medidas que Mosquera implementó, con rasgos anticlericales, contra la institución eclesiástica. Como era de suponerse las discusiones no se hicieron esperar.

En un principio la Comisión trabajó en cinco puntos a saber: primero, la proposición de Bernardo Herrera en la que se mostraba que debido al restablecimiento de las garantías individuales, una vez finalizada la guerra civil, podrían regresar los eclesiásticos confinados o desterrados sin que expresamente se sometieran a los decretos sobre tuición y desamortización; segundo, el memorial del arzobispo de Bogotá, Antonio Herrán, escrito en Mompox, Bolívar, el 10 de febrero de 1863, en el cual solicitaba que se levantase la prisión

⁶⁷⁸ Pombo y Guerra, compiladores, *Constituciones de Colombia, Tomo IV...* 156.

⁶⁷⁹ Bernardo Herrera, político liberal moderado. Yerno del historiador José Manuel Restrepo y padre de Bernardo Herrera Restrepo, quien llegó a ser obispo de Medellín y arzobispo de Bogotá. Su hijo, el futuro arzobispo, lo acompañó como su secretario en la Convención de Rionegro.

Cfr. www.banrep.gov.co/blaavirtual/revistas/credencial/marzo1990/marzo3.htm

⁶⁸⁰ Justo Arosemena, político y diplomático panameño (Panamá, 9 de agosto de 1817 – Colón, 23 de febrero de 1896). Fue varias veces senador de la república y ministro plenipotenciario de Colombia en Perú, Chile, Bolivia, Nicaragua y Costa Rica. Cfr. www.pancanal.com/esp/history/proceres/arosemenaj.html

y el destierro a los que había sido sometido; tercero, la solicitud de ciudadanos de Bogotá para que se devolviera la libertad al arzobispo, reforzando el memorial de éste; cuarto, el proyecto de tuición presentado por Tomás Cipriano de Mosquera y que había sido aprobado en primer debate por la Convención de Rionegro; quinto, una representación de la Municipalidad de Antioquia donde se denunciaba “la maquinación de algunos clérigos fanáticos” para subvertir el orden⁶⁸¹.

En esta agenda puede observarse la confrontación de los diversos sectores dentro de la Convención. Para los radicales antimosqueristas no era conveniente que continuasen las medidas tomadas por Tomás Cipriano de Mosquera una vez ingresó a Bogotá en la pasada guerra civil, y que estudiamos en la Segunda Parte. Por ello proponían la discusión de la derogación de esas medidas. Por su parte, el mismo Mosquera deseaba que éstas continuasen, tanto así que planteó un proyecto sobre la tuición de cultos. Camacho Roldán, uno de los integrantes de la Comisión, hizo saber su inconformidad por la forma como se estaba tratando a los integrantes de la institución eclesiástica con lo que criticaba, también, a Mosquera. Para Camacho no era entendible que se cometieran actos de arbitrariedad contra una de las “clases compuesta también de colombianos”, refiriéndose a la de los religiosos. Para tomar medidas contra la institución eclesiástica sería necesario que la sociedad estuviese dispuesta a cambiar sus creencias, lo que llevaría a un cisma o a una guerra de religión. En última instancia Camacho proponía la tolerancia al clero y dejar para mejores tiempos la solución propuesta en 1853, que equivalía a la fórmula expresada por Cavour: “La Iglesia libre en el Estado libre”⁶⁸².

Lo que encontramos en las palabras de Camacho nos conduce al centro de la discusión consistente en determinar cómo serían las relaciones entre el Estado y la institución eclesiástica a partir de la promulgación de una nueva constitución. Parecía que la separación de las potestades, tal como se concretó en 1853, no era la solución por la presunta inmadurez política del país. Pero tampoco se aceptaba la antigua fórmula del patronato y se cuestionaba con fortaleza la tuición que implementó Mosquera en 1861. Así,

⁶⁸¹ Cfr. Salvador Camacho Roldán, “Leyes de tuición. Informe de las comisiones reunidas de negocios eclesiásticos en la Convención de Rionegro (1863)”, *Escritos varios, Tomo 2*, 2ª ed. (Bogotá: Incunables, 1983) 3-4.

⁶⁸² Salvador Camacho Roldán, *La convención de Rionegro* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2000) 47.

no se aceptaba ni la separación ni el regalismo, prefiriendo el jurisdiccionalismo. Es decir, la forma como se relacionaría el Estado con la institución eclesiástica seguía siendo motivo de interés y preocupación por parte de los políticos colombianos.

El patronato no podía ser aceptado porque, según los integrantes de la Comisión, conduciría al concordato y éste implicaba un aspecto que, como hemos venido observando, no querían los liberales, y era que el Papa se involucrara en los asuntos internos del país. El patronato era entendido como una alianza del Estado con el clero católico, lo que implicaba que la soberanía popular se perdía así el gobierno ganase en influencia física al emplear a ese clero en beneficio de las políticas de la administración pública. Así las cosas, según la Comisión, el patronato era una posible arma de corrupción “en manos de los gobiernos retrógrados y sin probidad, nula en las manos de los gobiernos liberales y honrados [...]”⁶⁸³. Además el patronato desvirtuaba lo que se quería hacer que era mantener distancias entre el poder civil y el eclesiástico, pues con aquél el clero pasaba a ser pieza del pontificado en su supuesto afán por inmiscuirse en la administración pública. Paradójicamente el concordato, al que se le consideraba como resultado natural del patronato, fue la vía que los regeneradores, en 1887, encontraron para estabilizar las relaciones entre el Estado y la institución eclesiástica⁶⁸⁴.

Las críticas al patronato estaban directamente relacionadas con las que se hacían tanto a la institución eclesiástica como al clero, aspecto en el que coincidían todos los sectores liberales. El patronato elevaba a los clérigos a un rango superior al de los demás seres humanos, con lo que se rompía el principio liberal de la igualdad entre los hombres. Pero el clero se había acostumbrado a ser juzgado por jueces especiales de su misma confraternidad, con leyes tolerantes, “forjadas a propósito para mantenerlo en una

⁶⁸³ “Informe de las comisiones reunidas de negocios eclesiásticos. Rionegro, 1 de abril de 1863”, *Anales de la Convención, año 1, N. 16, Rionegro, 16 de abril de 1863*, 97-98; y, Camacho Roldán, “Leyes de tuición” 28-29.

⁶⁸⁴ El 31 de diciembre de 1887 se firma el Concordato entre Colombia y la Santa Sede. En ese documento se puso de manifiesto que la religión católica era la de Colombia, en donde los poderes públicos se comprometían a reconocerla como elemento esencial del orden social. Contra la inspección de cultos de Mosquera se reconocía la total independencia de la Iglesia frente al poder civil. Sólo la Santa Sede tenía derecho al nombramiento de obispos. Cfr. Fernán González, “El concordato de 1887: los antecedentes, las negociaciones y el contenido del tratado con la Santa Sede”, *Revista Credencial Historia*, No.41 (mayo, 1993) 4-9.

condición superior a los demás hombres”, según palabras de Camacho Roldán⁶⁸⁵. De esta forma los sacerdotes se rehusaban a igualarse con los demás ciudadanos ante las leyes civiles. Recordemos que años atrás fue revocado el fuero eclesiástico.

El patronato era criticado también porque había permitido que la institución eclesiástica y el clero se enriquecieran, considerando como suyas propiedades que no habían sido adquiridas por medio del trabajo, y suponiendo como tributarios suyos a quienes pagaban diezmos y derechos de estola. Esa institución sería la que usaría las armas cuando sus riquezas fuesen cuestionadas. El patronato también fomentó que los frailes se acostumbraran al ocio y a vivir del regalo y por lo tanto era muy difícil hacerles cumplir el principio de ganarse la vida con el trabajo. Ese clero sería el que protestaría cuando los hombres pensarán, creyeran y adoraran a Dios conforme a su propia conciencia⁶⁸⁶.

Los críticos del patronato afirmaban que para la institución eclesiástica las relaciones entre el Estado y la Iglesia no podían existir sino sobre las bases de los privilegios del clero. Pero un clero privilegiado era un contrasentido en la república además de ser “un instrumento de conspiración permanente contra las libertades públicas”⁶⁸⁷. Ese clero privilegiado convertía a la religión como instrumento de las pasiones mundanas. Con palabras de este estilo se criticaba al clero por no ajustarse a la obediencia de las leyes civiles, prefiriendo su propio fuero para proteger las desigualdades de las cuales salía favorecido.

En la Comisión de Negocios Eclesiásticos se tenía la idea de que la institución eclesiástica no había contribuido al desarrollo de las sociedades. Pero no sólo los integrantes de aquella Comisión veían que los privilegios de la institución eclesiástica y del clero afectaban el desarrollo del país. José María Rojas Garrido, mosquerista participante en la Convención de Rionegro, también criticaba con vehemencia tanto a la una como al otro. Rojas Garrido creía que a los clérigos no les importaba la religión, la cual era tenida por ellos como una “superchería productiva”. Los sacerdotes engañaban a la gente con sus ritos, con la música,

⁶⁸⁵ Camacho Roldán, “Leyes de tuición” 16.

⁶⁸⁶ Camacho Roldán, “Leyes de tuición” 16-17.

⁶⁸⁷ “Informe de las comisiones reunidas de negocios eclesiásticos. Rionegro, 1 de abril de 1863”, 96; Camacho, “Leyes de tuición”, 20.

los cantos solemnes, los trajes brillantes, las procesiones y ese “inmenso aparato teatral de las iglesias”. Así, afirmaba Rojas, los clérigos lo que hacían era explotar la condición ignorante del hombre para quien la palabra de Dios era considerada como la verdad. Pero el clero no sólo hacía daño con enseñanzas perniciosas sino que perjudicaba a la sociedad con la conformación de congregaciones fanáticas e inútiles que no le aportaban nada a la sociedad⁶⁸⁸. Para finalizar las críticas al clero, Rojas creía que sus integrantes no podrían ser considerados como ciudadanos. En últimas, lo que el político liberal ligado con Mosquera nos muestra es que los mosqueristas continuaban con su tendencia anticlerical, y que, en esencia, la mayoría de los integrantes de la Convención estaba dispuesta a seguir cuestionando y reduciendo el poder tanto de la institución como del clero. Además, y en un aspecto que veremos más adelante, se cuestionaba la capacidad que tuviesen los clérigos de ser ciudadanos.

Parecía que la Convención en general pensaba que el clero no era el mejor aliado para los desarrollos del liberalismo en el país, entre ellos la soberanía popular y la obediencia a las leyes civiles, generando resistencia al poder legítimamente constituido. Las soluciones que se propusieron en diversos países católicos para confrontar ese peligro, y que la Comisión de Negocios Eclesiásticos retomó para los Estados Unidos de Colombia, fueron las siguientes: el derecho de tuición; la incapacidad de los clérigos para elegir y ser elegidos; la prescindencia absoluta de la administración pública en asuntos de religión⁶⁸⁹. Como anotamos desde el principio, la Convención discutió varios proyectos sobre la tuición de cultos así como sobre la conveniencia de que los clérigos fuesen considerados ciudadanos y sobre la continuidad de la separación de las potestades.

El tema de la tuición fue ampliamente debatido tanto por la Convención como por la Comisión de Negocios Eclesiásticos porque implicaba, si era necesario o no, que continuase aplicándose. El general Mosquera y sus seguidores estaban dispuestos a que ese principio de vigilancia prevaleciera, mientras que los integrantes de la Comisión creían que debía suprimirse. De aquí se desprende que el presidente del país presentara un proyecto para continuar con aquella medida. Este proyecto tenía tres considerandos. En el primero se

⁶⁸⁸ Parra, *Memorias...* 365.

⁶⁸⁹ “Informe de las comisiones reunidas de negocios eclesiásticos. Rionegro, 1 de abril de 1863” 96.

aludía a la forma como los obispos de Antioquia, Cartagena, Pamplona, Pasto y Panamá, el arzobispo de Bogotá y el vicario general de Santa Marta habían abusado de la ley que declaraba la separación entre el Estado y la institución eclesiástica imponiendo contribuciones bajo el nombre de diezmos y primicias y poseyendo bienes inmuebles en el país; el segundo indicaba que aquellos jerarcas se habían negado a obedecer la soberanía e inspección de la nación, evitando que el gobierno ejerciese el derecho de inspección y tuición; y la tercera justificación que obligaría a la tuición era que el clero, en general, estaba abusando del derecho al sufragio universal mezclándose en asuntos eleccionarios⁶⁹⁰. Es importante mostrar que estos puntos eran recurrentes a lo largo de la discusión sobre las relaciones entre el Estado y la institución eclesiástica, en la medida que se pensaba que los integrantes de aquélla evitaban obedecer las leyes civiles e incidían en las elecciones a favor del partido conservador. La inquietud radicaba en si era necesaria o no la vigilancia de cultos por medio de la tuición. Para Mosquera parecía ser el mecanismo idóneo de control sobre las actividades del clero en general y de la jerarquía en particular.

Así, Mosquera presentó el 10 de marzo de 1863 su proyecto de tuición el cual era bastante punitivo no sólo contra la institución eclesiástica, sobre todo la jerarquía, sino también contra la población en general. Pero también era un proyecto, que jugando a una especie de “garrote y zanahoria”, favorecía al clero que se acogiese a él. Era punitivo porque mostraba como enemigos del país a los clérigos que se oponían a las disposiciones gubernamentales, imponiéndoles como castigo la expulsión del país. Esta misma medida sería aplicada para cualquier colombiano, hombre o mujer, que desobedeciendo las leyes civiles prefiriese guardar lealtad a los sacerdotes católicos, que los conminasen a desobedecer la jurisdicción civil. Pero además de la expulsión serían calificados como traidores a la patria y sus bienes confiscados y subastados para mantener la soberanía nacional. En este mismo orden de ideas ningún documento eclesiástico o pontificio de cualquier culto religioso cuya cabeza visible residiera por fuera del país podía circular en el mismo sin permiso de la autoridad civil competente. Quien desobedeciera esta orden sería tenido como traidor a la patria. El

⁶⁹⁰ Salvador Camacho Roldán, “Proyecto del señor general Mosquera sobre orden público y soberanía nacional”, *Escritos varios. Tomo 2...* 37-38.

proyecto proponía, igualmente, ratificar el decreto de desamortización firmado por Mosquera en septiembre de 1861⁶⁹¹.

En contravía, el proyecto premiaba a los clérigos que obedecieran las leyes del país y se sometieran a la tuición. Así, con nombre propio indicaba que el obispo de la diócesis de Popayán y los clérigos que se habían sometido a la autoridad del país podían ejercer libremente su ministerio, ser considerados para todos los efectos como ciudadanos y serían exentos de prestar servicio en la milicia y del pago de las imposiciones personales. Igualmente el citado jerarca recibiría una renta mensual de 200 pesos para su manutención y los clérigos que obedecieran las leyes serían sostenidos por el gobierno⁶⁹². Este proyecto hacía, como vimos atrás, lo mismo que Mosquera estipuló en los decretos de tuición y de supresión de las comunidades religiosas en 1861, en el sentido de que castigaba a quienes se opusieran a ellos y premiaba a los que se sujetaban a las leyes y autoridades civiles, con lo cual el presidente quería medir la lealtad de los clérigos a su gobierno y saber cuáles, supuestamente, preferían obedecer a autoridades externas, en este caso el Papa.

Lo interesante es observar cómo se veía de esta forma a hombres y mujeres que por obedecer las directrices clericales estuviesen dispuestos a desobedecer las leyes civiles. Esta traición sería pagada no sólo con el extrañamiento sino con la confiscación de los bienes, los cuales serían empleados, paradójicamente, para mantener las fuerzas que defenderían la soberanía nacional. Y allí radica un punto importante, es que se seguía pensando que la configuración de la institución eclesiástica, donde su cabeza residía fuera del país, y donde sus integrantes en Colombia, jercas y clérigos, por la disciplina interna de la misma, obedecían a esa cabeza, ponían en riesgo la soberanía nacional, lo cual construía la imagen de que el papado era, en esencia, enemigo de la estabilidad institucional del país. En contravía, jercas y clérigos que obedecieran las leyes civiles serían premiados con mesadas y sostenidos por la administración pública, convirtiéndolos en empleados y/o dependientes oficiales, aspecto éste que se venía discutiendo por los liberales de tiempo atrás, y que con la separación de las potestades supuestamente debía haber quedado superado. De igual forma podrían ser tenidos como ciudadanos, aspecto éste que también se

⁶⁹¹ Camacho Roldán, "Proyecto del señor general Mosquera..." 38-40.

⁶⁹² Camacho Roldán, "Proyecto del señor general Mosquera..." 38-40.

discutió en otras ocasiones dentro de la Convención. Así, y como vemos, para Mosquera no había mayores opciones, o los integrantes de la institución eclesiástica obedecían las leyes civiles y se sometían al Estado y al gobierno, o serían calificados como súbditos de potencias externas y por lo tanto debían ser extrañados del país, lo cual revivía las raíces del debate que llevó a la expulsión tanto de jesuitas en 1850 como del arzobispo Mosquera en 1852, así como la supresión y expulsión de comunidades religiosas desde 1861.

Por su parte la Comisión de Negocios Eclesiásticos presentó otro proyecto de tuición de cultos. Este proyecto partía de la base que no era posible seguir siendo punitivos con la institución eclesiástica en tiempos de paz, lo que significaba, de manera implícita, una crítica a la medida tomada por Mosquera dos años antes y al proyecto que el mismo Mosquera había presentado a la Convención. Para Camacho Roldán, uno de los integrantes de la Comisión, la paz estaba consolidándose y era necesario, por lo tanto, dar al ejercicio de la tuición una forma compatible con la libertad y respeto para todas las religiones, como “dogma de la fe republicana”⁶⁹³. La Comisión, entonces, debía de preocuparse por ver la forma permanente que debía tomar la tuición en tiempo de paz.

Según el proyecto de la Comisión, la tuición, como había sido entendida en el país, consistía en tres aspectos: primero, la facultad de permitir o prohibir la circulación y ejecución de los cánones de los concilios, bulas, breves, rescriptos, pastorales y encíclicas de la curia romana o de prelados eclesiásticos investidos de autoridad y jurisdicción canónica; segundo, el derecho de prohibir el ejercicio de funciones eclesiásticas a los sacerdotes que no fuesen del agrado de la autoridad civil; tercero, el derecho de exigir a los eclesiásticos y a los ministros del culto un acto de sumisión expresa a las leyes y decretos de la autoridad civil en asuntos eclesiásticos. En el proyecto, la Comisión afirmaba que el punto uno era incompatible con la libertad de imprenta y de expresión que se estaba defendiendo en la constitución de 1863. El derecho de someterse a las leyes era indisputable en los gobiernos populares. Así, obedecerlas debía ser un deber en la medida que el principio de la sumisión a las leyes era sobre el que se fundamentaban los gobiernos. En este orden de ideas, la Comisión criticaba a los sacerdotes que no reconocieran al

⁶⁹³ Camacho Roldán, “Leyes de tuición” 8.

gobierno su derecho de legislar en materias temporales y que incluso reconocían mejor un soberano extranjero, incitando tanto a la desobediencia como a la rebelión. Estos sacerdotes no podían alegar el mismo derecho a la libertad que tenían los ciudadanos que sí obedecían la ley⁶⁹⁴. En este punto los proyectos de Mosquera y de la Comisión coincidían, con lo cual podemos afirmar que, en esencia, todo el liberalismo colombiano propugnaba por la obediencia de los clérigos a las leyes y autoridades civiles, siendo esto, desde la perspectiva liberal, base fundamental para una buena relación entre el Estado y la Iglesia.

El proyecto de la Comisión indicaba que los ministros de los cultos debían tener los mismos derechos de los demás ciudadanos y la nación debía protegerlos en su ejercicio presentándoles reglas fijas para su conducta. Esas reglas debían someter, de carácter general, a las leyes del país a los eclesiásticos, tal como se hacía con cualquier otro ciudadano. En concordancia con lo anterior, debía favorecerse la tolerancia de cultos por lo que no se podía prohibir el ejercicio del sacerdocio, siendo así que el poder ejecutivo no podría impedir las manifestaciones externas del culto para evitar perturbaciones del orden. Es importante anotar que la propuesta indicaba que no podía solicitarse a los vencidos en los conflictos bélicos la abjuración de sus creencias, con lo que el sentimiento religioso no se convertiría en botín de guerra. En este orden de ideas, según Camacho Roldán, podía exigirse a los clérigos obediencia a las leyes, sumisión a las autoridades pero no se les exigiría “la confesión de que ellos [los clérigos] estaban errados, de que ejercían un poder usurpado, de que disfrutaban bienes que no les pertenecían, y que por sólo el hecho de haber sucumbido en la lucha se abre su inteligencia a la luz de la razón y reconocen la verdad de la reforma que habían combatido [...]”⁶⁹⁵. El clero, no obstante, no sería eximido de jurar obediencia a la constitución y a las leyes, bastando para ello sólo un juramento general por parte de los eclesiásticos.

El proyecto de la Comisión de Negocios Eclesiásticos sobre tuición estaba conformado por nueve puntos, siendo los más importantes los dos primeros que hacían alusión al juramento que debían prestar los eclesiásticos de cumplir tanto la Constitución Política como las leyes

⁶⁹⁴ Camacho Roldán, “Leyes de tuición” 23-25.

⁶⁹⁵ Camacho Roldán, “Leyes de tuición” 26.

civiles, así como de obedecer a las autoridades del país⁶⁹⁶. Este juramento era tan importante que de él debía darse cuenta por escrito al Ministerio del Interior. Los clérigos que ejercieran sus funciones sin prestar el citado juramento serían expulsados del respectivo Estado por un período no superior a tres años, pero si reincidían serían expulsados del país por un tiempo superior a dos años pero inferior a cuatro. Estos dos puntos muestran el interés que tenían quienes escribieron el proyecto sobre tuición de que todos los clérigos fueran asumidos como ciudadanos, en la medida que juraban el respeto y la obediencia a la Constitución, las leyes y las autoridades del país. De esta forma se garantizaría que ningún nacional habitante del territorio colombiano supeditaría su obediencia a la estructura jurídica del país por obedecer a potencias extranjeras. El miedo entre los legisladores consistía en que los eclesiásticos prefirieran, aduciendo la disciplina interna de la institución eclesiástica, obedecer al Papa. Debemos recordar que este temor no era nuevo, como lo observamos en las discusiones por las expulsiones de los jesuitas y del arzobispo Mosquera. El proyecto de la Comisión tenía un punto explícito, el octavo, en el cual se indicaba la desconfianza hacia el poder papal. Así, el gobierno no admitiría la presencia de enviados de la curia romana, cualquiera fuese su denominación u objeto ni tampoco permitiría el establecimiento de comunidades regulares.

Pero qué pasaría con los clérigos que después de jurar la Constitución y las leyes, las incumpliesen. El proyecto sobre tuición de la Comisión indicaba en sus puntos cinco y seis que serían encausados como perjuros en su respectivo Estado sin que ello significase la evasión de las leyes nacionales. Los prelados serían enjuiciados, como cualquier otro ciudadano nacional, por juzgados y tribunales de los estados y del distrito federal. Con ello se pretendía quebrar definitivamente el fuero eclesiástico y mostrar que la disciplina interna de la institución eclesiástica no debía ser pretexto para evitar que los clérigos asumiesen sus responsabilidades como ciudadanos.

Pero si bien el proyecto de tuición de la Comisión quería que los clérigos fuesen asumidos como ciudadanos, dos de sus puntos, el tercero y el cuarto, les quitaban la posibilidad tanto para ser elegidos en puestos públicos, ya sea en los Estados o en el país, como para cumplir

⁶⁹⁶ El proyecto de ley de tuición de la Comisión de Negocios Eclesiásticos puede verse en Camacho Roldán, "Proyecto de ley sobre tuición..." 35 y ss.

con cargos, empleos o servicios públicos personales así como de cualquier contribución por razón de oficio. Esta contradicción puede explicarse en la medida de que debía evitarse que los eclesiásticos participasen en actividades políticas a favor de fracciones o partidos por lo que se les prohibía aspirar a empleos públicos que requiriesen someterse a elección. Por otro lado se les quitaba, como contraprestación por la limitación anterior, la responsabilidad de presentarse a servicios personales como el militar o al pago de impuestos personales. Se construía así de los clérigos una imagen de ciudadanos bastante matizada por la lectura que tenían los liberales del papel que habían jugado en la reciente historia colombiana.

En esencia, el proyecto de la Comisión no estaba de acuerdo con la forma como Mosquera, como presidente del país, había manejado el tema de la tuición. Esto puede verse en dos de los puntos del mismo, en el séptimo, el cual amnistiaba a los religiosos que se encontraban confinados y expulsados, y en el noveno, último del proyecto, que proponía derogar el decreto de 20 de julio de 1861 sobre tuición, así como los de 5 de noviembre y 9 de diciembre del mismo año y de 7 de junio de 1862, los cuales habían sido expedidos en la presidencia de Mosquera y que suprimían a las comunidades religiosas. Y no estaba de acuerdo porque la Comisión consideraba, como mencionamos atrás, que la tuición había sido empleada, en período de guerra, como mecanismo punitivo contra la institución eclesiástica pero las condiciones comenzaban a cambiar y los que se esperaban eran tiempos de paz.

El proyecto de la Comisión de Negocios Eclesiásticos sobre tuición indicaba que ésta tenía dos aspectos. El primero relativo al clero católico y el segundo a los ministros de otras religiones, esencialmente cristianas. Según la Comisión, las restricciones que se pusieran al clero católico debían ser también para otros ministros, pues presionando con la tuición a todos los pastores, los católicos podrían resistir pero no los de otras religiones, por lo que, paradójicamente, en el afán de vigilar al clero católico se le podría fortalecer, debilitando con ello a los otros y así dejando al catolicismo sin contrapeso de otros cultos⁶⁹⁷. De esta forma observamos que la tuición, como vigilancia a los cultos, debía ser igual para todos con lo que hipotéticamente se fortalecería la libertad religiosa.

⁶⁹⁷ Camacho Roldán, "Leyes de tuición" 27.

Esa libertad era mostrada en el informe como el bien supremo, como la aspiración inextinguible de las conciencias humanas, conquista de la civilización moderna, y no podría conseguirse mientras chocaran dos sentimientos, el religioso y el político⁶⁹⁸. Esto era una diáfana muestra de la necesidad de la separación entre Estado e Iglesia. Parecía claro para los integrantes de la Comisión la necesidad de que el culto católico compitiera con los de otras denominaciones. La Comisión consideraba que el país era muy grande, con regiones incomunicadas y un ejército pequeño, lo que lo hacía ver a merced de las luchas de la diplomacia o de la fuerza y con poca resistencia a la influencia de Roma⁶⁹⁹. Esta afirmación comprobaría que la institución eclesiástica hacía trabajo de misión en las regiones de frontera lo que de alguna forma cuestionaba el poder de los nacientes estados⁷⁰⁰.

Recurriendo a las analogías y a la historia, la Comisión quería mostrar cómo en diversos lugares del mundo, especialmente en Europa, se presentaba la rivalidad de religiones, lo cual fomentaba la libertad de creencias y la profesión de los cultos. De esta forma los integrantes de la Comisión querían señalar que la tolerancia más que una virtud se convertía en una necesidad, por lo que los gobiernos debían mostrarse neutros en asuntos religiosos. Por el contrario, en el país no pasaba ello pues la Iglesia católica había sido y era la única, con lo que la influencia del clero católico no había tenido competencia, y su poder había “echado más raíces, [y] su influencia se [había] fortificado más en nuestro país que la de ninguna otra institución o establecimiento social”⁷⁰¹.

La comisión concluía en su informe que si los clérigos deseaban gozar de los derechos de todos los ciudadanos, además de la libertad para predicar y profesar doctrinas y cultos, debían obedecer las leyes que garantizaban esos derechos y libertades. De lo contrario era mejor que salieran del país y buscaran otros lugares donde pudieran disfrutar de privilegios. A eso debería quedar reducido el derecho de tuición. En tiempo de paz no debía

⁶⁹⁸ Camacho Roldán, “Leyes de tuición” 30.

⁶⁹⁹ Camacho Roldán, “Leyes de tuición” 5.

⁷⁰⁰ En esta lógica podemos coincidir con Iván Vallier quien ha afirmado que las fronteras del dominio español en América se construyeron no con la presencia efectiva de autoridades civiles y militares sino por la obra misional de la Iglesia católica. Cfr. Iván Vallier, *Catolicismo, control social y modernización en América Latina* (Buenos Aires: Amorrortu, 1971).

⁷⁰¹ Camacho Roldán, “Leyes de tuición” 6.

seguirse utilizando la tuición como mecanismo de persecución pues, según la Comisión, era muy peligroso combatir las creencias populares, muchas de las cuales resultaban por el alto grado de ignorancia de la gente. El informe concluía invocando a la tolerancia religiosa con la siguiente cita: “En el conflicto entre las opiniones políticas y las creencias religiosas no hay más solución que la libertad”⁷⁰².

El proyecto sobre tuición fue presentado por la Comisión el 1 de abril de 1863 y rechazado por un solo voto. Debe anotarse que el proyecto presentado por el general Mosquera también fue rechazado, lo que obligó a la Convención a conformar una comisión que redactase un nuevo proyecto sobre este aspecto. Ésta presentó el informe de revisión del proyecto de ley sobre política nacional en materia de cultos el cual fue aprobado en primer debate pasando a uno segundo.

Este nuevo proyecto presentaba varias diferencias con sus antecesores. La primera radicaba en el juramento que debían hacer los clérigos de la Constitución y leyes del país. El proyecto afirmaba que las autoridades tenían derecho de exigir sumisión a la Constitución y a las leyes, defendiendo la soberanía nacional, de todos los ciudadanos por igual, incluyendo a los ministros de los cultos, pero que debería evitarse la prestación del juramento. Esto se hacía por dos razones: primero, porque toda caución, y el juramento era una, debía tener igual importancia tanto para quien la prestara como para aquel a cuyo favor se prestaba. Y era claro, que si bien todos los funcionarios públicos eran católicos, y para éstos tenía importancia el juramento del rito católico, no tenía la misma importancia ni inspiraba confianza el juramento que prestaran los ministros de otros cultos conforme a sus respectivos ritos. La segunda razón consistía en que muchos sacerdotes católicos que juraban se burlaban de los gobernantes que recibían el juramento⁷⁰³. El nuevo proyecto desconfiaba de la seriedad con la que los ministros de los cultos tomaban el juramento de obediencia de la Constitución y de las leyes, por lo que bastaba, con el simple hecho de

⁷⁰² Camacho Roldán, “Leyes de tuición” 33-34.

⁷⁰³ “Informe de la Comisión de revisión del proyecto de ley sobre “política nacional en materia de cultos”. Rionegro, 14 de abril de 1863. Ciudadanos Diputados, José Araujo”, *Anales de la Convención* [Rionegro] Año 1, N.17, 20 de abril de 186: 106-107.

estar en el territorio nacional para que con ello se sintieran obligados a cumplir con leyes y Constitución.

La segunda diferencia consistía en la reprobación que hacía el proyecto de la exclusión y privación de los derechos políticos a los ministros de los cultos. Esta privación produciría efectos idénticos a la “*marca*, a la *mutilación*, y a otras penas semejantes de otros tiempos, de tiempos caliginosos y bárbaros, condenando a los que estén sujetos a ella, a perpetuo divorcio de la sociedad y de sus intereses”. Era claro para este proyecto que la limitación de los derechos políticos de los ministros de los cultos surtiría efecto nocivo pues haría que aquéllos actuasen como criminales castigados y le declarasen la guerra a la sociedad. A lo anterior se sumaba que los individuos sin derechos políticos podían ser considerados como sujetos sin patria⁷⁰⁴. Así, el proyecto quería equiparar al mismo nivel de ciudadanos a los clérigos y ministros asemejándose más con el ideal de ciudadano emanado de la influencia francesa. Sin embargo, no se preguntaba por la realidad nacional indicando si era posible que sujetos con el poder y la influencia de los ministros de los cultos no la emplearían sobre el resto de la población para influenciarla en materia político partidista, que era lo que los otros dos proyectos, ya rechazados, querían evitar.

En esencia, el proyecto buscaba mediar entre el Estado y la institución eclesiástica por lo que tenía igual fe en los principios liberales y religiosos, es decir, en “la libertad y en la República como en Dios”⁷⁰⁵. De esta forma se consideraba que no habría conflicto ni discusión, y mucho menos reacciones ante la lógica de los principios expuestos.

Un aspecto que presentaban los diversos proyectos de tuición era el concerniente, como lo hemos visto, a la concesión de derechos a los eclesiásticos. Esos derechos hacían alusión directa a la ciudadanía. Como hemos observado había puntos divergentes entre las distintas propuestas y ellas giraban alrededor de los castigos y las limitaciones que se impondrían a los clérigos, así como los derechos que ellos conservarían como ciudadanos siempre y cuando obedecieran las leyes.

⁷⁰⁴ “Informe de la Comisión de revisión del proyecto de ley sobre “política nacional en materia de cultos...” 107.

⁷⁰⁵ “Informe de la Comisión de revisión del proyecto de ley sobre “política nacional en materia de cultos...” 107.

La comisión que redactó el tercer proyecto sobre tuición creía que los eclesiásticos tenían derecho, como cualquier otro individuo, a la ciudadanía. Era deber del Estado proteger ese derecho, y otros más, e indicar para esa protección reglas claras. Había discusión sobre esas reglas pues variaban desde la exigencia de una sumisión especial a las reformas religiosas que se estaban expidiendo – tuición, desamortización, abolición de monasterios - hasta una sumisión general a las leyes del país en los mismos términos que cualquier otro ciudadano del país. Para la comisión la sumisión general era el camino que debía seguirse. La explicación era muy sencilla: exigirle a los eclesiásticos acatamiento a las reformas religiosas era incitarlos a la hipocresía e invitarlos a la subversión. Se creía que era imposible “cambiar en un día las ideas, las preocupaciones y los intereses formados en el curso de toda una vida, ni cambiar en un instante en espíritu liberal un carácter ultramontano formado a la vez por la tradición y la costumbre”⁷⁰⁶.

Por el contrario, los integrantes de la Comisión de Negocios Eclesiásticos, entre ellos Salvador Camacho Roldán, no veían con buenos ojos la expedición de la ciudadanía a los clérigos sin ningún tipo de limitación. Según Camacho, la historia, como maestra, indicaba que la participación de los clérigos, como ciudadanos, no había dejado buenos resultados. Ejemplos recientes existían. El que primero salió a flote fue el del sufragio universal. En las elecciones de 1853 se presentaron serias dificultades sobre todo en las zonas rurales, supeditadas a la influencia urbana. En esas elecciones salió favorecido el partido conservador, no tanto por las divisiones liberales sino por la influencia del clero sobre poblaciones ignorantes y fácilmente manipulables. Igual sucedió en las elecciones presidenciales de 1857 donde ganó el conservador Ospina Rodríguez a pesar de los buenos resultados del liberal Murillo Toro. Por ello se había hecho necesario limitar el sufragio universal como se hacía necesario acotar el derecho de ciudadanía de los clérigos para evitar que se inmiscuyeran en asuntos partidistas⁷⁰⁷.

Para Camacho Roldán la participación del clero en política era “anticristiana, descarada, impudente”. Esa participación apoyaba ideas retrógradas asimiladas con el conservatismo y era respaldada por la curia romana que la promovía empleando pastorales, según Camacho,

⁷⁰⁶ “Informe de las comisiones reunidas de negocios eclesiásticos. Rionegro, 1 de abril de 1863” 97.

⁷⁰⁷ Camacho Roldán, “Leyes de tuición” 21.

“subversivas”, tal como había ocurrido en la guerra civil que había finalizado poco antes del inicio de la Convención. De igual forma, el delegado apostólico, Ledochowsky, según el mismo Camacho, participaba abiertamente en política tal como lo hizo en las elecciones presidenciales de 1860 en donde respaldó a Sergio Arboleda, con lo que se violaba abiertamente la soberanía nacional⁷⁰⁸. En las expresiones de Camacho notamos dos aspectos importantes. El primero de ellos era el temor que se tenía de que los clérigos participaran, como ciudadanos, en la política partidista donde abiertamente apoyarían a las filas conservadoras en detrimento del liberalismo colombiano. En este sentido debía promoverse tanto la tuición como la prohibición de que los clérigos pudiesen elegir o ser elegidos para desempeñar cargos públicos.

El segundo, íntimamente ligado con el anterior, era la limitación que debía hacerse al sufragio universal con lo que se impediría que poblaciones rurales, vistas como ignorantes por los ciudadanos liberales, fuesen presa fácil de la influencia de los clérigos. Si bien la ciudadanía, el sufragio universal, y la capacidad para elegir y ser elegidos eran principios liberales, liberales colombianos como Camacho preferían zanjar este dilema renunciando a la defensa de estos principios con tal de no correr el peligro de perder elecciones y, en el peor de los casos, el control del Estado. En esencia, la cotidianidad y la historia reciente del país les enseñaba que la teoría liberal podía esperar para mejores tiempos.

Al final de cuentas en materia de inspección de cultos se aprobó una ley el 23 de abril de 1863. En esta ley quedó plasmado, en el artículo primero, que los ministros de cualquier culto deberían, ante todo, prestar un juramento de obediencia a la constitución, las leyes y las autoridades del país y de los Estados que lo conformaban, así como someterse y respetar la soberanía nacional. Quienes no lo hicieran se sometían, según el artículo segundo, a ser expulsados del país o del Estado en el cual se encontraran. Si no lo hicieran y seguían ejerciendo su ministerio, serían tratados como perturbadores de la paz pública. La misma ley indicaba, en su artículo tercero, que los ministros de los cultos no podían elegir ni ser elegidos ni quedaban sujetos a servicio civil o militar. De igual forma sintetizaba, en otros artículos, leyes anteriores ya que continuaba con el desafuero eclesiástico, pues las

⁷⁰⁸ Camacho Roldán, “Leyes de tuición” 21-23.

violaciones de la ley serían juzgadas en tribunales y juzgados de los Estados y del distrito federal; con la supresión de comunidades religiosas regulares, y con el destierro y confinación de ministros, que podían ser levantados si se sometían a las disposiciones de la mencionada ley y pagasen una fianza⁷⁰⁹. Como observamos, la citada ley tocaba asuntos muy candentes sobre las relaciones Estado-Iglesia, anteponiendo la autoridad civil a la eclesiástica, solicitando a clérigos la obediencia a leyes que afectaban a la institución eclesiástica, cuestionando la ciudadanía que debía dársele a los clérigos al quitársele la posibilidad de elegir y ser elegidos, entre otros asuntos. Como era de suponerse, la promulgación de la ley causó revuelo entre la institución eclesiástica y sus defensores, tal como lo detallaremos más adelante.

En 1864 fue revisada la ley de abril de 1863 sobre policía nacional en materia de cultos y se expidió otra el 17 de mayo. Esta nueva disposición legal tenía las mismas bases de la anterior, pues se partía del presupuesto que la “suprema inspección de cultos” buscaba “sostener la soberanía nacional, mantener la seguridad y tranquilidad públicas, e impedir toda perturbación de la paz general”, como rezaba su artículo segundo. Atentaban contra la soberanía quienes, según el artículo tercero, obedecieran o hicieran obedecer “decretos, bulas, breves, rescriptos, órdenes o resoluciones de cualquier género” provenientes de funcionarios, congregaciones, iglesias o concilios residentes en el extranjero sin haber obtenido con anterioridad el pase o permiso por parte del gobierno. El pase se negaría si el contenido del documento atentaba contra la soberanía nacional, la seguridad interior o las leyes vigentes en el país. También atentaban contra el país quienes impidieran la suprema inspección de cultos. De igual forma, la mencionada ley mantenía el juramento que debían prestar los ministros de los diversos cultos, como lo indicaba el artículo quinto. El artículo doce anotaba que no sería admitido ningún “agente de la Curia Romana” independientemente de la misión que fuese a cumplir en el país. Tampoco serían admitidos para ejercer funciones religiosas arzobispos, obispos o vicarios extranjeros. La ley de 1864 mantenía otros aspectos de su precedente del año anterior como era prohibir a los ministros de los cultos elegir y ser elegidos. Como castigos a los que incumpliesen la mencionada ley estaba el artículo cuarto en donde se extrañaba de dos a seis años a los violadores de la

⁷⁰⁹ Cfr. Restrepo, *La Iglesia... Tomo II* 418-421.

misma. De igual forma, según el artículo séptimo, tres días después de publicada la ley los ministros debían prestar el juramento o de lo contrario serían expulsados del país⁷¹⁰.

La ley, como se observa, si bien se proponía aplicar a todos los cultos existentes en el país, era claro que la institución eclesiástica del catolicismo sería la más afectada, por lo que no resulta difícil entender que fue asumida no sólo como continuidad de los agravios que la institución estaba recibiendo sino también como una afrenta a la religión católica. El solo hecho de impedir la presencia de agentes enviados por el Papa mostraría lo anterior pero también indicaría el temor de los liberales radicales a los supuestos complots que la “curia romana” desde su centro y cabeza estaban organizando contra la administración civil del país.

3.2.1 Apoyo a la Convención de Rionegro y sus disposiciones

“Jesucristo mismo, si volviese a la tierra sería, no el último en prestar juramento, sino el primero en prestarlo y en dar ejemplo de humildad, mansedumbre y respeto a las autoridades constituidas”.

Salvador Camacho Roldán, “Obediencia a la Constitución y a la ley”, 1863.

Los liberales, y en general, los interesados en aplicar las reformas que quedarían, eventualmente, plasmadas en la constitución que se redactaría, daban suma importancia a la Convención por considerar que ella era punto de partida de una nueva historia del país, punto de quiebre con el pasado improvisado e inestable. Igual que con el 7 de marzo de 1849, y la administración de José Hilario López se pretendía refundar la joven república a partir de las reformas liberales. Para los publicistas liberales radicales “la voz de la Convención va, pues, a ser el soplo de vida para la Nación. Su sola instalación, poniendo fin al reinado de lo imprevisto, de lo accidental, de lo inestable, sacará a la sociedad de la situación indeterminada y fluctuante en que se halla para asentarla sobre bases sólidas e inmutables, y fijar de ese modo la confianza pública”⁷¹¹. En esencia, se pensaba que los colombianos verían en aquella el punto culminante de la victoria liberal que rompería no

⁷¹⁰ Cfr. Restrepo, *La Iglesia... Tomo II* 421-431.

⁷¹¹ “La Convención”, *La Opinión* [Bogotá] Trimestre 1, No.1, 25 de febrero de 1863: s.p.

sólo con el legado del corto interregno conservador sino también con la aún viviente herencia colonial que la primera ola de reformas no había podido destruir.

Una vez finalizada la Convención de Rionegro se incrementaron las discusiones por lo aprobado en ella así como también por las disposiciones que le siguieron. Los liberales radicales defendían las medidas al determinar que ellas eran necesarias para la transformación del país y de la sociedad. Creían, en lo tocante a la institución eclesiástica, que ella debía acogerse a las leyes y obedecerlas, por bien propio y de la sociedad. En ese orden de ideas consideraban que lo referente a la institución eclesiástica debía ser obedecido sin objeción. En esta parte de la tesis observaremos la forma cómo se defendieron las medidas asumidas en Rionegro.

En términos generales se partía de la base que no debían existir motivos para que la institución eclesiástica se negara a obedecer las leyes que le incumbían, pues aquéllas eran del resorte temporal, y la autoridad temporal, según algunos liberales, provenía de Dios, por lo que oponerse a las leyes era oponerse directamente a él. Lo que determinaba, para algunos radicales santandereanos, que los prelados resistieran la ley del 23 de abril de 1863, y ordenaran que el clero en general la resistiera, era creer que jurando obedecer la constitución y las leyes del país y de los Estados juraban obedecer el decreto de tuición de 20 de julio de 1861, el de desamortización de bienes eclesiásticos de 9 de septiembre del mismo año, el derecho de suprema inspección consignados en la Constitución nacional, y otras disposiciones que, siendo de la competencia del poder temporal pudieran desagradarles. Para los autores santandereanos el derecho de tuición no era contrario a la libertad de la institución eclesiástica pues emanaba de Dios, y además la libertad de esa institución también emanaba del mismo Dios. Ese derecho pertenecía al “Supremo Imperio”, viniendo de Dios la potestad Suprema. La relación no parecía muy clara pero se indicaba que el derecho de tuición, como otros que se verán más adelante, pertenecían a la autoridad temporal porque esa autoridad provenía y era avalada por Dios⁷¹².

⁷¹² Félix Jirón, Juan Salvador Azuero, Miguel Atuesta, *El clero en su deber* (Socorro, 21 de octubre de 1863) 3.

En cuanto a los bienes temporales se afirmaba que si la institución eclesiástica los poseía no era por beneplácito de Dios o por derecho divino sino por el derecho humano. Era ese derecho, facultad de las autoridades civiles, el que dio a aquella institución inmunidades sobre sus bienes pero aquéllas no habían cambiado y seguían siendo jurisdicción de dicha institución. Por lo tanto no habría por qué reprochar la desamortización. En este tema concluían los radicales santandereanos: “Siendo, pues, la desamortización de bienes eclesiásticos, un derecho inmanente del Supremo Imperio, y viniendo de Dios la Potestad Suprema, *no han podido los Prelados eclesiásticos oponerse a ella sin oponerse a la orden de Dios*”⁷¹³.

En cuanto al derecho de inspección de cultos era privilegio de las autoridades civiles hacerlo pues les competía conocer todo lo que pasaba en el territorio nacional. Este derecho era inherente del poder temporal, provenía de Dios, y podía ejercerse de dos modos: tomando conocimiento de la que se hacía en el territorio, e impidiendo todo aquello que pudiese perjudicar los intereses de la sociedad civil⁷¹⁴. Para los radicales, la tuición, la desamortización y la inspección de cultos eran de la competencia del poder temporal. Quedaba demostrado, según esta lógica, “*que el mandato de los Prelados eclesiásticos impuesto al clero de no prestar el juramento exigido por la ley, es contrario al mandato de Dios [...]*”⁷¹⁵, con lo que se quería indicar que la desobediencia inducida por los jerarcas no correspondía a lo que aquéllos argumentaban, y es que las disposiciones legales atacaban la disciplina interna de la Iglesia. Por el contrario, se mostraba que la desobediencia de las leyes emanadas por el poder temporal contrariaba directamente a Dios, fuente de aquel poder.

3.2.2 Defender las reformas criticando al clero

“Los que deben ser ministros de paz y de caridad, convidando a la matanza y al exterminio de sus semejantes. Los corderos de Dios queriéndose convertir en tigres y chacales!?”.

“Sobre conspiración general que se está tejiendo”, *El Liberal*, No.3, 1863.

⁷¹³ Jirón, Azuero y Atuesta, *El clero en su deber...* 4. Cursivas en el texto.

⁷¹⁴ Jirón, Azuero y Atuesta, *El clero en su deber...* 4.

⁷¹⁵ Jirón, Azuero y Atuesta, *El clero en su deber...* 5. Cursivas en el texto.

En este apartado observaremos cómo se advertía que el clero se había caracterizado por predicar y usar la cátedra sagrada contra el gobierno liberal. Había empleado el sufragio universal para manipular las elecciones e, incluso, participado en las guerras civiles. Por el contrario, la administración liberal sólo quería exigirle una medida de precaución, como era el juramento que le obligaría, ante Dios, a no turbar el orden público. Se indicaba que a nombre de la religión, los clérigos no sólo manipulaban las elecciones sino que condenaban, llamando impíos y herejes, a los antagonistas políticos del partido liberal. Ello llevaba incluso a negar los servicios sacramentales a quienes consideraban como liberales, radicales o mosqueristas, y a emplear el púlpito para predicar “el odio, la persecución y el exterminio” contra quienes no compartían sus ideas políticas. Pero lo peor de todo, según los liberales, era que sacerdotes se involucraban en conflictos bélicos: “varios clérigos han sido cogidos en el campo de batalla con las armas en la mano, y animando al combate [...]”. Y cuando el gobierno le solicitaba a los clérigos a jurar las leyes y obedecer las autoridades civiles, aquéllos salían enarbolando la bandera de víctimas, gritando “¡impiedad! ¡Tiranía! ¡Persecución!”⁷¹⁶.

Para los liberales, la reacción clerical a las reformas obedecía a una oposición a los actos “del nuevo orden de cosas” que le afectaban directamente. Por lo tanto, invitaba a desobedecer las disposiciones legales, “santificando” la rebelión para imponer la “dominación teocrática”. Lo anterior conllevaba la abierta participación del clero en política, aspecto éste continua y constantemente criticado por los liberales. Esa participación política de los sacerdotes conducía al siguiente dilema: o respetaban esa imagen de sacerdotes o, al estar involucrados en el ámbito político, tenían que someterse a lo que en ese ámbito sucediera. De igual forma, según los liberales, los clérigos utilizaban la imagen de la Iglesia, como institución y como cuerpo de los bautizados bajo un mismo credo, como escudo para actuar en la guerra. “El dilema, pues, no puede ser más perentorio – advertía la prensa radical -: o vuelven al sacerdocio conforme al evangelio, o se someten

⁷¹⁶ Jirón, Azuero y Atuesta, *El clero en su deber...*7-8.

en calidad de sectarios políticos, a las vicisitudes que nos traen las alternativas de la lucha entre la libertad que persiguen y el absolutismo que favorecen”⁷¹⁷.

La oposición presentada por el clero se veía en varios aspectos. La política, ligada con su apoyo partidista a la colectividad conservador; y, la abierta rebeldía tanto a las autoridades civiles como a las leyes del país, lo cual conduciría, eventualmente, a la confrontación bélica.

En la participación política, con ayuda de clérigos, el partido conservador había direccionado el sufragio universal para obtener la victoria presidencial en 1857. Para los liberales, mosqueristas y radicales, en esa contienda electoral, los clérigos habían usado el sufragio universal como un arma en los campos de batalla “eleccionarios”, favoreciendo el triunfo de Mariano Ospina Rodríguez, tildado como “representante de aquel funesto espíritu de la reacción fanática en lucha hace tanto tiempo con esa reunión viviente de ideas y de aspiraciones, que constituye el progreso y la civilización moderna”⁷¹⁸. La acusación de que la institución eclesiástica apoyó la candidatura de Ospina fue recurrente e, incluso, se ha afirmado que fue el motivo por el cual los liberales, defensores del sufragio universal, decidieron echar atrás dicha medida y dejar a la voluntad de cada uno de los Estados soberanos la definición de los mecanismos electorales.

En contraprestación al apoyo que la institución eclesiástica prestaba al partido conservador éste le brindaba también su respaldo. Debido a los decretos de tuición y desamortización, entre otros, los liberales creían que el clero se resistía con el soporte de “los restos de la falange política que todavía no se hallaba sometida”, es decir, aquella que no había sido derrotada ya fuese en las guerras civiles o en las contiendas electorales. Así, esta unión y mutua colaboración hacía afirmar que las reacciones del clero ante las medidas liberales no era cuestión religiosa sino de partido político, de tal forma que se afirmaba que el partido conservador, al que se calificaba como partido clerical, incitaba a desacatar a las leyes y autoridades civiles, pues aquéllas además de heréticas y violatorias de la fe religiosa, eran contrarias a la disciplina de la Iglesia. Para los liberales, la “pasión de partido” se había

⁷¹⁷ [Editorial], *La Opinión* [Bogotá] Trimestre 1, No.10, 28 de abril de 1863: s.p.

⁷¹⁸ “La libertad y la creencia”, *La Opinión* [Bogotá] Trimestre II, No.14, 26 de mayo de 1863: s.p.

apropiado del dogma religioso. Así, afirmaba la prensa liberal radical, “la ira del creyente ofendido en su convicción se confunde con el entusiasmo del partidario. Por eso llaman *cuestión religiosa* a esta que no es sino una *cuestión de partido* netamente”⁷¹⁹.

La participación partidista y la desobediencia a las leyes y autoridades civiles conducirían, eventualmente, a la confrontación bélica. Uno de los argumentos que esgrimían los liberales era que los clérigos estaban generando las condiciones para conducir al país a la guerra civil. Se les acusaba de turbar la paz con conflictos para defender un régimen teocrático oponiéndose a las leyes civiles. En últimas, se afirmaba que el clero buscaba, escudándose en la religión, llevar al pueblo a la rebelión: “El apetito constante y desordenado de concitar al pueblo a la rebelión – se escribía en *El Liberal* -, y con falso celo de piedad y humildad instigarle y urgirle contra el régimen político dado, so pretexto de religión, es una demostración palmaria de sagaz hipocresía”⁷²⁰.

Para los editorialistas del periódico *El Liberal*, el clero engañaba al pueblo, mintiéndole al afirmar que las creencias religiosas estaban en peligro y que por esa persecución se cerraban los templos. Lo que se pretendía era, según el periódico, evitar por medio de un juramento que los clérigos atentaran contra la libertad y la soberanía nacional, con lo que se daba a entender que, en efecto, los clérigos obedecían a autoridades foráneas:

Se azuzan sin descanso y por todos los medios que sugiere el odio, las pasiones de la multitud; se concita a la rebelión, estimulando el fanatismo de las masas, a quienes se quiere persuadir que se atacan las creencias religiosas, porque no se deja a sus ministros en absoluta libertad para conspirar contra las libertades públicas y la soberanía de la nación; se cierran los templos para hacer creer que se ha prohibido el ejercicio del sacerdocio y del culto, cuando solo se exige un simple juramento para que pueda ejercerse libremente, y sin que el gobierno intervenga ni quiera intervenir en nada que afecte el dogma o la disciplina interna de la Iglesia; se compran armas por algunos de los enemigos del Gobierno, con pública ostentación; se lleva la propaganda revolucionaria a todas partes por medio de agentes y de publicaciones insidiosas [...], se reniega de la República y sus instituciones; se las insulta y calumnia atrocemente y sin misericordia, atribuyéndoles el atraso en que nos encontramos [...] ⁷²¹.

⁷¹⁹ [Editorial], *La Opinión* [Bogotá] Trimestre II, No.16, 10 de junio de 1863: s.p. Cursivas en el texto.

⁷²⁰ “Turbión”, *El Liberal* [Bogotá] Trimestre I, No.1, 16 de Julio de 1863: s.p.

⁷²¹ “Editorial [sobre conspiración general que se está tejiendo]”, *El Liberal* [Bogotá] Trimestre I, No.3, 30 de julio de 1863: s.p.

La preocupación de los radicales consistía en que la conspiración se llevaba a cabo por los clérigos desde los templos y púlpitos: “[...] es una conspiración de *sacristía* [...] Qué misión! Los que deben ser ministros de paz y de caridad, convidando a la matanza y al exterminio de sus semejantes. Los corderos de Dios queriéndose convertir en tigres y chacales!!”⁷²².

Se afirmaba que la conspiración que conduciría a la guerra tenía como centro, en el país, al arzobispado en Bogotá, y como influencia externa, al papado, pues llegaba a creerse que clérigos y conservadores buscaban convertir al país en colonia pontificia: “En Bogotá es, pues, donde está la conspiración – afirmaba *El Liberal* -, porque aquí es el centro principal del fanatismo, y es el fanatismo el que ha llegado a exaltarse; y porque aquí ha sido el punto de reunión de las gentes perdidas, con quienes se ha contado para ella”. El resultado de la confabulación sería la supresión de las garantías individuales, pero de ello no podría culparse a la administración liberal, abocada a tomar esa medida, sino a quienes se conjuntaron para destruir a la mencionada administración, por lo que para la prensa liberal las reformas con sus garantías, debían ser defendidas si era el caso, en el campo de batalla: “Y si hay que *velar la estatua de la libertad* y suspender las garantías constitucionales, ellos – refiriéndose a los clérigos - serán los responsables ante la patria y la posteridad por los males que sobrevengan”⁷²³. Observamos cómo se construyó la explicación de que la libertad – representada metafóricamente en una estatua - estaba en peligro por el accionar de quienes se oponían a las reformas que, aparentemente, brindaban esa libertad a la población.

Ahora bien, los radicales podrían afirmar que la institución eclesiástica estaba conspirando contra la administración y sus proyectos. Esto era común. Pero una vez expedida la Constitución de Rionegro comenzaron a aparecer denuncias concretas contra bandas armadas que estaban siendo, supuestamente, patrocinadas por clérigos. Tal fue el caso de quejas recibidas sobre la presencia de cuadrillas en los municipios de Ubaque y Fusagasugá, al sur de Bogotá. Quienes denunciaban la presencia de esas bandas acusaban al clero bogotano de patrocinarlas con el objetivo de avivar un conflicto armado “que diera

⁷²² “Editorial [sobre conspiración general que se está tejiendo]” s.p.

⁷²³ “Editorial [sobre conspiración general que se está tejiendo]” s.p. *Cursivas en el texto.*

por resultado la muerte de algunos liberales a quienes llaman herejes”. Detrás de todo ello estaría, teóricamente, la idea de boicotear las órdenes del arzobispo Antonio Herrán a los clérigos de su arquidiócesis para que prestasen juramento. Quienes hacían la denuncia calificaban como “fariseos”, a los que “en nombre de la religión y con capa de santidad, la insultan y escarnecen, predicando la matanza y el exterminio, y trabajando para que el país vuelva a encenderse la llama de la guerra”⁷²⁴.

3.3 Oposición y críticas al liberalismo, a la Convención de Rionegro y a la Constitución de 1863

“La Constitución de Rionegro en vez de despejar el oriente, ha venido a ennegrecerlo más cargando con materias inflamables la nube ya electrizada con el descontento general, y que al fin estallará centellas tronando con la voz de libertad”.

La Patria en cadenas, Bogotá, agosto de 1863.

Una vez finalizada la Convención de Rionegro y expedida la Constitución, diversos sectores, que ya venían quejándose por las discusiones relativas a la institución eclesiástica, enfilaron sus armas impresas para criticar los resultados de la citada Convención. Para los publicistas conservadores y católicos era claro que todas las observaciones y críticas, expresadas a lo largo de las reuniones convencionalistas, se habían materializado en disposiciones normativas y en la propia Constitución. “Todos nuestros temores se han realizado”, afirmaban en un periódico católico que salía a la luz. Según ellos, los convencionalistas “con alma de esclavo y corazón de tirano” se habían entrometido en asuntos que no les incumbían, los relativos a la institución eclesiástica, y con ello martirizaban “la conciencia de la mayoría de sus conciudadanos”. El asunto consistía en que la Convención había aprobado leyes como la del 23 de abril de 1863 que contenían, según los escritores, ataques no sólo contra la institución eclesiástica sino también contra toda la religión. Se afirmaba que la mencionada ley avalaba los decretos mosqueristas de tuición y desamortización de bienes, entre otros. En esencia, la mencionada ley sancionaba “todas las barbaridades, violencias y depredaciones” que se habían cometido recientemente

⁷²⁴ “[Sección crónica interior - Bogotá]”, *El Liberal* [Bogotá] Trimestre 1, No.4, 6 de agosto de 1863: s.p.

contra la Iglesia en general⁷²⁵. Así, el que todos los temores se realizaran no era referencia sólo a una ley sino que ella hacía parte de una estrategia mayor como era la destrucción de todo lo católico en el país, aunque es necesario advertir que no observamos que realmente ese hubiese sido el objetivo de las administraciones liberales, mosquerista primero y radicales después.

Si la religión católica, como se afirmaba en la Convención, era de la gran mayoría de los colombianos, “¿entonces con qué derecho, señores diputados, la atacáis?”⁷²⁶, le preguntaban publicistas conservadores a los constituyentes, máxime cuando se partía del principio que los convencionalistas eran representantes del pueblo, ese pueblo era católico, y tenía como una de sus bases a la religión. Es muy importante tener en cuenta esta interpretación de la representación y la soberanía populares, pues hará parte del eje de la argumentación que buscaba mostrar que no tenían derecho los diputados en la Convención de tocar asuntos relativos a la religión, en cualquier nivel, pues ella era baluarte de los colombianos. En esencia, los representantes de un pueblo mayoritariamente católico no podrían legislar contra principios y creencias de ese pueblo.

Publicistas y polemistas conservadores y clericales indicaban que el país estaba en peligro porque los convencionalistas habían aprobado una constitución que no obedecía a los intereses de la inmensa mayoría de la población. Aquella Carta Magna, según se advertía, podría ser buena para “dominar esclavos, mas no para regir hombres libres”, los cuales habían confiado en sus representantes, ante lo cual se invitaba al pueblo católico a reaccionar contra toda disposición adversa a la religión, como lo observamos en la siguiente arenga dirigida únicamente a los jóvenes católicos:

*Granadinos verdaderamente católicos, ¿permaneceréis siempre en situación tan degradante, y humillante abyección? ¿Ya nunca levantaréis vuestra frente republicana, ni siquiera vuestra cerviz sacudiendo el yugo que nos oprime? Jóvenes: ¿no sentís circular por vuestras venas la sangre caliente y latir vuestros corazones anhelantes por la libertad al ver la Patria en cadenas? Mostrad pues, que sois hombres, y que poseéis la virtud del patriotismo; vosotros sabéis que todo se debe sacrificar por la Patria, y la Patria por la fe [...]*⁷²⁷.

⁷²⁵ “A última hora”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre 1, No.1, 16 de mayo de 1863: 4.

⁷²⁶ “Señores Diputados a la Convención”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre 1, No.2, 30 de mayo de 1863: 1.

⁷²⁷ *La Patria en cadenas* (Bogotá, 2 de agosto de 1863) 4. Cursivas mías.

Las críticas se hacían de manera indiscriminada. Así, tanto radicales como mosqueristas, eran responsabilizados por las reformas emprendidas en tiempos recientes. Muestra de lo anterior lo podemos encontrar en la prensa católica para la cual la Convención de Rionegro y la “Constitución de Mosquera” arrebataban el “don más precioso que nos legaron nuestros padres”, que era la religión católica. Por su parte la constitución quitaba “las garantías a los buenos para dárselas a los malos”, siendo los primeros los conservadores y clericales y los segundos los liberales. Dentro de esta interpretación observamos que la administración de Mosquera no había dado al país las condiciones de paz y estabilidad social, por el contrario, se buscaban pretextos para continuar la guerra contra la institución eclesiástica, o por lo menos así lo hacían ver los publicistas conservadores: “Las cuestiones de Papas, clérigos, frailes, monjas en Colombia son vanas invenciones para continuar la guerra, y la guerra continuará a la par de las inequidades y del robo”⁷²⁸.

La idea era que así como los líderes de ambos partidos políticos se unieron en 1854 para derrotar el golpe militar de José María Melo y los artesanos bogotanos, era hora de repetir esa acción, pero en esa ocasión contra Mosquera, al que calificaban como “más tirano, más inicuo, más arbitrario” que Melo⁷²⁹. Vemos la idea errónea de que la Constitución de Rionegro era fruto de los dos primeros años del gobierno mosquerista, con lo cual se desconocía las confrontaciones en el interior del liberalismo, tal como lo ha mostrado la historiografía pertinente y que hemos referenciado atrás entre mosqueristas y radicales⁷³⁰.

Se fortalecía, entonces, la imagen de Tomás Cipriano de Mosquera como persecutor de la Iglesia católica en el país. Para sectores conservadores era claro que el líder caucano era el responsable de los males que vivía la institución eclesiástica. “[...] y ahora no le da ningún cuidado – refiriéndose a Mosquera - el habernos envuelto en todas las controversias

⁷²⁸ Un democrático de 1854, *A los granadinos católicos* (Bogotá, 14 de junio de 1863, spi).

⁷²⁹ Un democrático de 1854, *A los granadinos católicos...* spi.

⁷³⁰ Aunque aún existan historiadores, comenzando el siglo XXI, que creen que todo el liberalismo, en la época de la Convención de Rionegro, era homogéneo y que el Olimpo Radical estaba plenamente identificado con Mosquera. Un ejemplo de cómo esta confusión aún está presente en la historiografía contemporánea colombiana puede verse en el texto de William Elvis Plata, “Del catolicismo ilustrado al catolicismo tradicionalista”...

Nicolás del Castillo ha indicado que “Los radicales, aunque aliados a última hora al poderoso caudillo, no se sentían del todo cómodos en su compañía. Mosquera por su parte no les tenía completa confianza y no les había dado cabida en su gabinete, integrado totalmente por caracterizados mosqueristas”. Cfr. Del Castillo, *El primer Núñez...* 263.

dogmáticas que los protestantes e impíos han suscitado contra la Religión católica: no le ha dado cuidado alguno levantar por todas partes como ha levantado, la insignia de la guerra de religión en que nos tiene envueltos; guerra sin tregua, guerra bárbara, de sangrienta persecución como nunca se creía ver en este país [...]”⁷³¹. Aquí, la visión sobre la guerra que llevó a Mosquera al poder era contraria a la que tenían los liberales, mosqueristas y radicales, en la que se responsabilizaba a la institución eclesiástica de haber apoyado a los conservadores, razón por la cual, como vimos en la segunda parte, se legisló contra aquélla con medidas como la tuición y la desamortización. En esa misma imagen, quienes blandían la guerra de religión no eran los liberales sino dicha institución y los conservadores. Independientemente de quiénes tuviesen la razón, la lógica de responsabilizar al otro por los momentos aciagos caracterizó las relaciones Estado e Iglesia en el período que estamos estudiando.

Para los conservadores y católicos era inicuo que Mosquera llamase a la religión católica como “secta romana”, pues con el calificativo de secta se tildaba, incluso hasta la actualidad, a las denominaciones protestantes. Según esta posición el objetivo de Mosquera era aniquilar a esa “secta romana” con la colaboración de los liberales. ¿Pero qué significaba aquello? Según el escritor que estamos siguiendo, la aniquilación y entierro de todo un pueblo, pues todos en el país eran católicos. Y sobre la loza de dicho pueblo se ubicaría “no el ángel de la libertad sino el ángel *exterminador*”⁷³². La argumentación parecía clara, Mosquera era mostrado como el “ángel exterminador” de la Iglesia católica en Colombia y para ello se valía de sus aliados liberales. Sin embargo, no todos los liberales estaban con Mosquera, como se ha explicado suficientemente, y el objetivo de ellos no era la erradicación del catolicismo en el país. Tal vez, a lo sumo, buscaban el control de la institución eclesiástica.

La imagen negativa de Mosquera se reforzaba con algunas características que le atribuían, entre ellas, la de “odio satánico” contra la institución eclesiástica pues algunos de sus decretos como los de tuición y desamortización habían producido “mártires entre los ministros del culto: unos asesinados, otros sepultados en calabozos inmundos, y otros

⁷³¹ Manlio, *Los axiomas de Mosquera en 1855 y 1863* (Bogotá, 31 de julio de 1863) 2.

⁷³² Manlio, *Los axiomas de Mosquera en 1855 y 1863...* 3. *Cursiva en el texto.*

confinados”⁷³³. A lo que se sumaba que se veía su administración como ilegítima por haber sido resultado de una guerra civil que derrocó al gobierno conservador de Ospina Rodríguez, el primero elegido en el país por sufragio universal. Así, además de producir mártires, Mosquera, con sus aliados, se habría dedicado al hurto, en clara alusión a los bienes que había quitado a la institución eclesiástica: “Ese poder ejercido por él, *alimentado desde su inauguración por el robo y el pillaje, con la depredación y la violencia; sostenida por hordas de negros salvajes e ignorantes; por los hombres pervertidos de toda la nación, no puede ser un poder aceptable a los ojos de la razón y la filosofía*. Ese poder tiene que ser opresor y corrompido, traidor y miserable”⁷³⁴. Las hordas de negros salvajes e ignorantes a las que se aludía, creemos que representarían, en el imaginario del editorialista, al ejército de ángeles caídos, todos ellos demonios, que acompañaban al ángel destructor, es decir, a Mosquera, en su afán de destruir a la religión, mostrándose con ello, igualmente, el racismo que caracterizaba a la elite colombiana.

Las críticas que se hacía a los liberales en general, independientemente de si eran o no mosqueristas, provenían de élites intelectuales con capacidad de publicar. Sin embargo, ellas querían que el problema se extendiera a toda la población y por lo tanto buscaban desde sus escritos involucrar a la mayor cantidad de gente. Así, algunos publicistas advertían que el pueblo ya comprendía que no había ningún derecho para atacar a la religión católica, y que quienes lo habían hecho, ejercían “el acto más monstruoso de tiranía”. Según estos escritores el pueblo era capaz de comprender que la Constitución de Rionegro y leyes como las del 23 de abril buscaban atacar la religión católica, como plan del liberalismo para imponerse por medio de la fuerza⁷³⁵. Por su parte, sin el apoyo popular, por medio del conocimiento, así fuese superficial de las disposiciones legales que tocaban a la institución eclesiástica, no era posible una confrontación abierta contra los reformistas. Sin embargo, convocar al pueblo no significaba que se le considerara como un igual por parte de los publicistas conservadores. En ellos también existía un espíritu de

⁷³³ *La Patria en cadenas...* 2.

⁷³⁴ “Editorial. La opinión i los liberales”, *El Bien. Órgano de los intereses del Partido Conservador* [Bogotá] Trimestre I, No.4, 8 de agosto de 1863: s.p. Cursivas mías.

⁷³⁵ “[Editorial]”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre 2, No.13, 19 de agosto de 1863: 1.

dominación sobre aquél, al cual veían como un sector inferior compuesto por mestizos, indígenas y negros⁷³⁶.

También en versos se criticó a la Convención y a la Constitución. Vemos, por ejemplo, el poema *Reflexiones de un republicano católico*:

Entre tantos estorbos poderosos
 Descuella noble, la opinión del Clero:
 Arruinarlo es preciso, aunque se esponga
 A perecer en su fatal intento;
 Aunque viole derechos consagrados
 Por la costumbre, la moral y el tiempo;
 ¡Aunque estrelle su rabia y su capricho
 Contra el poder y la voluntad del cielo!
 [...]
 ¡Y ensucia el molde en que vaciarse debe
La fiel Constitución de un libre pueblo,
Amarrándola a un poste de ignominia,
La ley de cultos que dictó el infierno! [...]
 Que no fue Convención, sino una escuela
 La que en Rionegro dicen que instalaron,
 En que atrevido el Monitor condujo
 A incipientes y tímidos muchachos.
 Más no patrocinéis con vuestro apoyo
Ese aborto infeliz, triste, menguado,
Que se apellida “policía de cultos”,
Que es prematuro violador del pacto;
Que impone condiciones imposibles
A inocentes, virtuosos colombianos,
A quienes quita todos los derechos
Y a la vez les impone torpes cargos
 [...]
Temerarios, soñaron, imprudentes,
Llevar el cisma a la mansión de Dios
Y esperaron que apostatas Levitas
*Mercenarios vendieran su opinión [...]*⁷³⁷.

3.3.1 Crítica a la Suprema Inspección de Cultos: las leyes del 23 de abril de 1863 y del 17 de mayo de 1864

“Vea pues, señor doctor, cómo la ley de 23 de abril ha sido hecha para escarnio y ruina del culto católico. ¿Y podrá la Iglesia aceptarla y sus ministros someterse a ella?”.

⁷³⁶ Sobre el racismo en la Colombia decimonónica puede verse Cristina Rojas, *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX* (Bogotá: Norma, Pontificia Universidad Javeriana, 2001).

⁷³⁷ *Reflexiones de un republicano católico* (Junio de 1863, spi.) 4-12. Cursivas mías.
 El último verso hacía alusión a los clérigos que apoyaron las reformas liberales.

Manuel Canuto Restrepo, *Al Señor Doctor S. L. M.*, Carolina, mayo de 1863.

Como observamos atrás, la ley de 23 de abril de 1863 que fue expedida en la Convención de Rionegro tenía como objetivo controlar a los integrantes de la institución eclesiástica por medio de leyes civiles. Ellos debían prestar juramento de obediencia a la constitución ante las autoridades pertinentes. De no hacerlo serían castigados con penas que llegaban hasta el extrañamiento. El 17 de mayo de 1864 fue expedida otra ley que estipulaba para el gobierno el derecho de la suprema inspección de cultos con lo cual se pretendía defender la soberanía nacional y la seguridad pública, las cuales se encontrarían en peligro si ministros, sin importar el culto al que pertenecieran, hicieran circular documentos religiosos provenientes de cualquier iglesia o congregación extranjera. Y además de lo anterior prestaran obediencia a autoridades religiosas extranjeras en contravía de las disposiciones legales nacionales. También, la soberanía y la seguridad pública peligraban si los ministros de cualquier religión incitaban a la feligresía a sublevarse contra las autoridades legítimamente constituidas. Igual que con la ley de 1863 se exigía la prestación del juramento y se castigaba con penas que llegaban hasta el extrañamiento a quienes se opusieran a las leyes civiles⁷³⁸. Era claro que ambas leyes, la de 23 de abril y la de 17 de mayo buscaban controlar a la institución eclesiástica de la Iglesia católica dejando la posibilidad de hacerlo con otras iglesias. Veamos entonces las críticas recibidas por ambas disposiciones legales.

La crítica básica que se hacía a la ley de 23 de abril de 1863 fue que ella era contraria a la disciplina y disposiciones internas de la institución eclesiástica. A partir de este supuesto fueron muchos los clérigos y laicos que intervinieron en la discusión y cada uno de ellos le agregó nuevos condimentos a la argumentación que buscaba refutar la pertinencia de la ley. En cuanto a la mencionada ley era claro, por lo que observamos en la documentación revisada, que los argumentos que la criticaban iban en la misma dirección de los expuestos por los clérigos, siendo muchos de ellos similares⁷³⁹. No obstante existía una diferencia:

⁷³⁸ Cfr. Restrepo, *La Iglesia... Tomo II* 418-431.

⁷³⁹ Confróntese, entre otros, los siguientes materiales: Don Bonifacio Toscano, Vicario general de la Arquidiócesis, por ausencia del señor Arzobispo Doctor Antonio Herrán, *Al muy venerable clero secular y regular de nuestra Arquidiócesis* (Bogotá, 3 de junio de 1863); Nos Antonio Herrán, Por gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Arzobispo de Santafé de Bogotá, *Al venerable clero regular de nuestra Diócesis, salud y bendición en nuestro*

mientras que para la institución eclesiástica la crítica esencial radicaba en que leyes como la del 23 de abril contradecían su disciplina interna, para los publicistas, específicamente conservadores, el argumento fundamental para oponerse a dicha ley era que ella no representaba los intereses ni la esencia de los colombianos, aunque este argumento también fue esgrimido, pero tangencialmente, por la institución eclesiástica.

Para los escritores del periódico conservador *El Católico*, la nación no había dado poder a nadie “para que se ataque su creencia porque no podía dar a nadie ese poder”. En esta lógica, la ley que atacaba “la creencia nacional, [era] tiránica y atentatoria” y no podía ser fruto de manos colombianas sino una importación, siendo “la expresión de la fuerza bruta que oprime la razón y el derecho”⁷⁴⁰.

Para los publicistas conservadores la voluntad nacional se representaba en una vía compuesta, la del catolicismo y la del conservatismo, de tal forma que, como lo mencionaban, la ley no expresaba dicha voluntad pues no había sido elaborada por católicos, sino por los convencionalistas liberales, mosqueristas y radicales. En cuanto al calificativo de católico que se le asignaba al partido conservador es claro que en este momento se reforzó la imagen que de aquél se tenía, es decir, que católico y conservador eran lo mismo, y por lo tanto partido conservador era igual que partido católico.

El segundo eje de la argumentación contra leyes como la del 23 de abril, después del que indicaba que no representaba a la mayoría de la nación, era que se deseaba erradicar al catolicismo del país. Según los conservadores, el ataque a la religión y la persecución a la institución eclesiástica tenían como objeto desterrar al catolicismo, aunque fuese inconcebible una sociedad de ateos, lo que indicaría, eventualmente, o el advenimiento del protestantismo o la conformación de una iglesia nacional. Estos tópicos los trataremos más adelante. Por lo pronto se advertiría, por parte de los conservadores, específicamente de *El Católico*, que “perdida la religión a que debemos las virtudes de nuestro pueblo, iremos a la

Señor Jesucristo (Mompox, 14 de julio de 1863); *Nos Antonio María Amézquita, Vicario general del Arzobispado, por ausencia del Ilustrísimo Señor Arzobispo Doctor Antonio Herrán* (Bogotá, 7 de agosto de 1863); Manuel Canuto Restrepo, *Al Señor Doctor S. L. M.* (Carolina, 20 de mayo de 1863).

⁷⁴⁰ “La situación”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre 2, No.14, 28 de agosto de 1863: 1.

barbarie y al despotismo, tendremos una sociedad de monstruos y esclavos, de víctimas y tiranos; una sociedad en que imperará el derecho del más fuerte como único derecho”⁷⁴¹.

El argumento anterior era respaldado generalmente por la prensa conservadora, la que coincidía, generalmente, insistimos, en que la religión católica peligraba en el país. Esto lo observamos en una pregunta hecha en el periódico *El Bien*, la cual se respondía enfáticamente:

¿Y pretenden de buena fe los famélicos innovadores, que el clero preste el juramento de sostenimiento a los decretos de pillaje de los bienes eclesiásticos y de particulares, exclaustración de monjas y clérigos regulares, proscripción de obispos, pupilaje y cautividad de la Iglesia, desconocimiento del poder pontificio, cesación del culto divino, *descatolización del país*? No, no lo creemos, porque la buena fe no puede existir en corazones corrompidos; no lo creemos, porque de sus labios no sale sino el veneno, el dolo, la mentira, la impostura, la perfidia; no lo creemos, porque está en sus intereses tener siempre propicio al amo que eligieron para serle viles órganos e instrumentos de su voluntad⁷⁴².

No creemos que el objetivo fuese descatolizar el país, pero sí fue un argumento recurrente por parte de conservadores y eclesiásticos para crear ese temor, a manera de imagen de un país sin religión, en la población: la pérdida de la religión heredada de los padres. Así, la pérdida de la religión traería un escenario nefasto al país, de tal forma que al criticar una sola ley, como la del 23 de abril, estos conservadores veían un panorama mucho más amplio. En esto encontramos coincidencia con la institución eclesiástica, pues aquella también veía en asuntos particulares y concretos escenarios más complejos de la persecución que decía estar sufriendo.

3.3.2 Crítica al liberalismo

“He presenciado en estos últimos tiempos proclamarse en los periódicos granadinos absurdas paradojas, ridículas utopías, ideas inmorales, principios disociadores, en una palabra, todo lo que deprime la virtud, hiere y huella la religión, dilata el libertinaje ensanchando la acción del vicio”.

⁷⁴¹ “La situación”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre 2, No.14, 28 de agosto de 1863: 2.

⁷⁴² “La obediencia [sobre la ley de 23 de abril de 1863]”, *El Bien* [Bogotá] Trimestre I, No.5, 15 de agosto de 1863: s.p. Cursivas en el texto.

José M. Montoya, *Una contestación a los artículos titulados El clero católico romano y los gobiernos políticos* [escritos por C.A Echeverri], 1864.

Igual que en procesos recientes, como las reformas de 1849 y los años siguientes, una vez promulgada la Constitución de 1863 se buscaba al responsable de lo que le ocurría a la institución eclesiástica en el país. Se criticaba, pero sobre todo se culpaba al liberalismo de los males que vivía la mencionada institución. A partir de esas críticas se construían y se reforzaban los imaginarios sobre el liberalismo y los liberales como enemigos, no sólo de la institución sino también del catolicismo. En este apartado observaremos esos imaginarios.

La crítica al liberalismo como un conjunto de ideas y como una colectividad política no era nueva en la historia del país. Ahora bien, lo que observamos en este momento específico, es decir después de la promulgación de la Constitución de 1863, es que existía conjunción entre esta crítica interna y las que recibía el liberalismo desde el centro del catolicismo, es decir, desde Roma, por el pontificado de Pío IX, quien lo condenó por medio de varios documentos pontificios como el *Syllabus* de 1864.

Publicistas conservadores y clérigos coincidían en que el liberalismo era el responsable de lo que le pasaba a la institución eclesiástica. Para ellos, el liberalismo conformaba una secta cuyo fin era “destruir la religión católica en todo el mundo”. Como tal, venía trabajando desde el siglo XVIII con el objeto de divinizar “la razón humana” y de proclamar “la verdad filosófica que consistía en la negación de Dios”. Para los publicistas era claro que la “secta liberal” empleaba los “sófismas protestantes y jansenistas (sic por jansenistas) y [del] panteísmo, el materialismo”. Su trabajo era muy fino pues se hacían pasar por católicos en los pueblos donde aquéllos eran mayoritarios. Su objetivo básico era traer “la Iglesia al Estado”⁷⁴³.

La “secta” estaba compuesta por individuos de carne y hueso, “corifeos” como eran calificados por algunos, a los que les gustaba “medrar en medio de la confusión y la borrasca”, para imponer el liberalismo, enemigo del cristianismo, entendido éste como base

⁷⁴³ “Se acabó la Religión i el pueblo no lo conoce”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre 2, No.20, 10 de octubre de 1863: 3-4.

de la civilización. Los publicistas conservadores querían mostrar las que consideraban algunas contradicciones en los liberales y lo que entendían por liberalismo. Según ellos, los liberales colombianos predicaban la libertad pero restringían las libertades, “llevando su sistema [el liberalismo] hasta el extremo de fusilar, de encarcelar, de expropiar”. Además de esta contradicción, los liberales preferían “ver correr arroyos de sangre, antes que tener la suficiente energía para impedir el mal que rechazan su corazón y su conciencia; y esto, por no dividir su partido”,⁷⁴⁴.

En los textos encontramos varios elementos de las continuas críticas al liberalismo. Primero, la forma como se le calificaba de secta, palabra empleada continuamente por la institución eclesiástica y sus aliados para señalar despectivamente a los que considera como sus enemigos. Segundo, que el objetivo del liberalismo era destruir al catolicismo a nivel mundial, lo que caracterizó al discurso de Pío IX, sobre todo después de la proclamación del *Syllabus* y al ver cómo las medidas liberales en todo el mundo afectaban a la Iglesia en su conjunto. Tercero, que la Iglesia estaba en serio peligro desde el siglo XVIII por el advenimiento de la razón, con lo que se explicaba que el liberalismo era hijo de la experiencia burguesa ascendente manifestada en las revoluciones que se iniciaron en aquel siglo. Por último y ligado con el anterior, que el liberalismo se uniría a diversos y múltiples aliados para destruir al catolicismo, entre ellos el jansenismo, el panteísmo o el materialismo. Esto facilitaría que se mezclaran los conceptos y al final fueran empleados indistintamente llegándolos a confundir.

Se afirmaba que el objetivo del liberalismo era la destrucción de la religión católica a nivel mundial. Aunque existió una variante interesante de observar por la contradicción que contenía. En el periódico *El Católico* se llegó a afirmar que el liberalismo no sólo perseguía al catolicismo sino que lo hacía con todo el cristianismo⁷⁴⁵. La contradicción consistía en que continuamente se afirmaba, por medios como *El Católico*, que el liberalismo apoyaba al protestantismo con tal de destruir a la Iglesia católica, pero ahora se afirmaba, como en este caso y con mucho oportunismo, que todo el cristianismo corría peligro por el

⁷⁴⁴ “Editorial”, *El Bien* [Bogotá] Trimestre I, No.7, 29 de agosto de 1863: s.p.

⁷⁴⁵ “[Editorial]”, *El Católico. Periódico destinado a la defensa de la Religión* [Bogotá] Trimestre III, Año II, No.73, 25 de octubre de 1864: 193-194.

liberalismo. Otra contradicción es la defensa de todo el cristianismo que hacían los editores de *El Católico*, pues ellos mismos proscribían al protestantismo, pero cuando les convenía lo empleaban para construir y defender sus argumentos.

Se afirmaba que el liberalismo era responsable de todos los males que vivía el país al querer inundarlo con ideas socialistas. Estas ideas se reflejaban en principios como la Iglesia libre en el Estado libre, la filantropía, el panteísmo, el progreso, la soberanía de los Estados y la democracia. En esencia, se creía que el catolicismo y el liberalismo eran incompatibles y quien militaba en uno no podía estar en el otro. Para publicistas conservadores el país estaba siendo devorado por “el *liberalismo* con sus intenciones *socialistas*: es decir, desarregladas y criminosas, enemigas de todo derecho, de toda obligación, de toda autoridad”. Estos mismos afirmaban que la conjunción del liberalismo y del socialismo traería ideas contrarias al desarrollo histórico del país como “la *Iglesia libre en el Estado libre*, o el divorcio de lo infinito y lo finito para abismarse en el *panteísmo*”, o en “*EL CATOLICISMO PRÁCTICO*”. De igual forma afirmaban que esa “escuela corruptora [refiriéndose al liberalismo], veladora por la *filantropía*, invocando el *progreso*, la *soberanía de los Estados* y la *democracia*, encontra[ba] conveniente adueñarse del poder público por medio del crimen de rebelión, para explotar la riqueza en provecho propio o cometiendo nuevos crímenes”⁷⁴⁶. En últimas, lo que se buscaba era mostrar la incompatibilidad de las ideas liberales con las defendidas por el catolicismo, de tal forma que quien fuera católico no podía ser liberal, argumento que se esgrimiría con bastante fluidez desde aquella época hasta bien entrado el siglo XIX.

Para escritores como Timon era claro que la herencia del siglo XVIII, reflejada en la razón y la Ilustración, se veía constantemente en los ataques que sufría la religión católica y la institución eclesiástica en Colombia. El autor no entendía por qué se quería acabar con la religión: “Si la religión nos ayuda, ¿por qué la deseamos? Si es tan poderosa, tan esencial en todas las circunstancias de nuestra vida [...] ¿por qué se dice *que no se crea, sino en lo que la inteligencia mando creer*, y que sigamos únicamente los impulsos de nuestra razón,

⁷⁴⁶ “El liberalismo combatiendo a Jesucristo”, *El Conservador* [Bogotá] Trimestre II, No.14, 12 de diciembre de 1863: s.p. Cursivas y mayúsculas en el texto.

cuando esta es siempre voluble y flaca?”⁷⁴⁷. Era, entonces, una competencia entre la religión, como una herencia natural de los colombianos, y la razón, herencia reciente sólo de los liberales y muy vulnerable.

En esta época observamos cómo era relacionado el liberalismo con la herencia revolucionaria europea. Para los publicistas conservadores y para integrantes de la institución eclesiástica existía una clara ligazón entre las propuestas reformistas liberales con el legado discursivo de la Revolución Francesa. Un ejemplo de ello son las palabras de Fray Pedro Salazar quien veía cómo los lemas revolucionarios estaban siendo, supuestamente, manejados por los liberales en el poder. “Pueblos! Despertad del profundo letargo – arengaba Salazar -: si tenéis algo de fe venid al centro de la unidad católica, vosotros que sois todavía medio católicos, ved que el libertinaje está cubierto con el pomposo ropaje de la LIBERTAD, PROGRESO E IGUALDAD, estas palabras son tan falaces en la boca de los gólgotas como lo es la palabra REFORMA para los herejes”⁷⁴⁸. En el lema “Libertad, Igualdad, Fraternidad”, la fraternidad era remplazada por el progreso, palabra en boga y de manejo liberal que denotaba cómo entendía el liberalismo la Historia. Pero la crítica consistía en que esas palabras eran empleadas engañosamente por los gólgotas, es decir los radicales, como la Reforma, la protestante, lo había sido por los protestantes, denominados por el fraile como herejes.

Algunos clérigos veían con claridad la influencia de la Revolución Francesa en el ideario liberal y en las reformas que los liberales en el poder estaban implementando. Obviamente, la visión no era halagadora. Para el sacerdote Manuel Canuto Restrepo, lo que había ocurrido en Francia a finales del siglo XVIII constituyó un retroceso para la civilización cristiana. Él consideraba que Francia era un “pueblo de ateos y materialistas [donde] Dios y el rey debían carecer de todo poder y de todo prestigio, y era preciso destronarlos, para colocar en su lugar una democracia inmundada y feroz, última expresión de esa horrible blasfemia que llaman soberanía popular”. Pero el asunto no quedaba en la censura a las

⁷⁴⁷ Timon, “El Catolicismo”, *El Conservador* [Bogotá] Trimestre II, No.18, 23 de enero de 1864 s.p. Cursivas en el texto.

⁷⁴⁸ Fr. Pedro Salazar, “Nuestros males i sus remedios”, *El Conservador* [Bogotá] Trimestre II, No.15, 19 de diciembre de 1863: s.p. Mayúsculas en el texto.

revoluciones. Lo importante de dicha crítica es que en ella se denunciaba la influencia de la Revolución Francesa en los políticos liberales neogranadinos. Para Restrepo los liberales nacionales estaban “identificados en principios, medios y fines con los impíos y revolucionarios franceses”, lo cual podía observarse, en palabras del clérigo que venimos citando, en que “su sistema empleado para la propagación del error, es el mismo de sus maestros: sus escritos son plagios de aquellos: su revolución es un remedo de la revolución de aquellos: en fin, su lenguaje, sus miras, sus tendencias son una misma cosa, y hasta su ley de 23 de abril sobre ‘policía en materia de cultos’ no es más que una parodia de la Constitución civil del clero sancionada por la Asamblea constituyente en París”. Y la copia se extendía también a los lemas y emblemas. Según Restrepo los liberales neogranadinos necesitaron de una divisa que los distinguiera y escogieron “la misma que adoptaron sus maestros los revolucionarios e impíos franceses, las palabras libertad, igualdad y fraternidad”⁷⁴⁹.

Pero las palabras de Restrepo tienen mucho de donde cortar. No sólo eran una clara crítica a la influencia revolucionaria francesa la cual se ejemplificaba en leyes que, supuestamente, eran copia de las que se implementaron en el Viejo Continente, y de la presunta identificación ideológica de los liberales con los revolucionarios, sino que también dejan entrever dos aspectos que permiten identificar representaciones e imaginarios de algunos clérigos y políticos conservadores. El primero de ellos era el de configurar una sociedad donde la Iglesia en general, y la institución eclesiástica en particular, jugaría un papel importante por estar unida al Estado; y el segundo, la preferencia de un sistema monárquico, donde la Corona favoreciera a la Iglesia, por encima de la democracia de origen liberal.

A mediados de 1864 y comenzando 1865 se seguía indicando que el liberalismo perseguía a la religión y que la institución eclesiástica estaba en peligro, al igual que la civilización y el progreso cristianos, cuando quien gobernaba el país ya no era Mosquera sino Manuel Murillo Toro. Para Venancio Ortiz, quien años antes defendió al arzobispo Mosquera

⁷⁴⁹ “Carta del Doctor Manuel C. Restrepo. Amalfi, 31 de mayo de 1863”, *El Conservador* [Bogotá] Trimestre 1, No.1, 13 de Septiembre de 1863: s.p; Trimestre 1, No.2, 19 de septiembre de 1863, s.p.

cuando fue expulsado por la administración de López en 1852, los liberales continuaban la persecución contra la Iglesia:

La persecución de la Iglesia Católica se hace más violenta de momento en momento [...] - afirmaba Ortiz -. Se insulta nuestra creencia, se persigue a nuestros Pastores, se dictan disposiciones oprobiosas que entran el culto, y al mismo tiempo se cantan himnos a la libertad, a una libertad desconocida que tiene un semblante monstruoso, y en vez de los atributos que debieran representar la felicidad de los pueblos, va armada de un puñal y una tea: *es la libertad de destruir, libertad de dañar, libertad furiosa que extiende sobre la sociedad la sombra funesta del manzanillo, y que quiere a la fuerza obligarnos a ver en ese árbol matador la oliva de la paz y la enseña del progreso.*

En últimas lo que se deseaba, desde el comienzo de las reformas liberales, es decir desde mediados del siglo XIX, era expulsar a los clérigos bajo el lema “¡Fuera sotanas!”⁷⁵⁰. Vemos el sentido de mediana duración de Ortiz quien observaba, desde su perspectiva, el peligro que vivía la religión en el país y cómo aquél se manifestaba en acciones como la posible expulsión de los clérigos, algunos de los cuales ya habían sufrido esa suerte. En esencia, sobre el liberalismo y los liberales se reforzaba día a día el imaginario de que eran los enemigos de la institución eclesiástica y del catolicismo en general.

3.3.3 Catolicismo y libertad

“El cristianismo es una DEMOCRACIA ELEVADA AL RANGO DIVINO. Para mi, cristiano y republicano es una misma cosa. Quien dice Evangelio dice República”.

Manuel María Madieto, “Documentos para la historia. Ciudadanos Senadores i Representantes del Congreso de 1864. Marzo 2 de 1864”, *El Conservador*, No.24, 1864.

Una discusión constante era aquella en la cual se afirmaba que catolicismo y democracia liberal eran incompatibles. Es decir, que los principios liberales no encajaban con los del catolicismo. La lectura esquemática indicaba que el catolicismo, pero específicamente la institución eclesiástica, defendía una sociedad tradicional, vertical, heterónoma, donde la Historia se explicaba por voluntad divina, aspectos que confrontaban y contradecían los postulados liberales que se encumbraban en el mundo occidental desde el siglo XVIII,

⁷⁵⁰ Venancio Ortiz, “La situación [Editorial]”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre IV, Año II, No.86, 24 de enero de 1865: 297-298. Cursivas mías.

donde la modernidad, la autonomía y el progreso liderarían el avance de la humanidad. De esta forma se deducía que el catolicismo era contrario al principio de libertad.

Sin embargo, es necesario matizar y esto es lo que proponemos para este apartado. Si bien, se acusaba al catolicismo de oponerse a la libertad, lo que los liberales neogranadinos querían mostrar era que la institución eclesiástica, a la cual ligaban en su imaginario, con el “oscurantismo medieval”, se oponía a los principios liberales supuestamente representados en las reformas que el liberalismo, como colectividad política, estaba implementando en el país. Pero algunos publicistas y políticos liberales caían en la generalización y llegaban a afirmar que era el catolicismo el opuesto a la libertad. Ante esta afirmación, políticos y publicistas conservadores, y algunos eclesiásticos, construyeron argumentos con los cuales quisieron demostrar que catolicismo y libertad no eran incompatibles, y que, incluso, el catolicismo era la piedra fundamental de la libertad. Estos argumentos son los que mostraremos a continuación.

Manuel María Madiedo fue el escritor que más intentó mostrar la compatibilidad entre catolicismo y libertad⁷⁵¹. Para ello estructuró su argumento en varios ejes, los cuales tomaremos aquí para seguir otros argumentos escritos por diferentes publicistas y eclesiásticos. Primero, Madiedo indicó que el liberalismo no era el verdadero defensor de la libertad. Segundo, que era el cristianismo el que conformaba la base de la libertad. Y tercero, que el catolicismo y los principios democráticos sí eran compatibles. Veamos por partes.

Como primera medida, Madiedo preguntaba si en efecto los liberales creían que el catolicismo era enemigo de la libertad y que por lo contrario algunas denominaciones protestantes, “sectas del cristianismo”, sí eran el “paladión de toda libertad humana”. Madiedo no entendía cómo existiendo muchos intelectuales dentro de la colectividad

⁷⁵¹ Madiedo es considerado como un publicista a la vez conservador y utopista. Sus fuentes ideológicas las encontramos en Saint-Simon, Proudhon y Lamennais. Buscó en su obra unir socialismo con cristianismo, idea que había ganado mucho terreno en la Francia de la segunda mitad del siglo XIX. De igual forma intentó mezclar liberalismo con catolicismo, aunque fue crítico y severo con la idea liberal de Estado. Para ver el pensamiento de Madiedo confróntese su obra *La ciencia social o el socialismo filosófico, derivación de las grandes armonías morales del cristianismo* (Bogotá: Imprenta de Nicolás Pontón, 1863).

liberal, concedores de la historia universal, no había “uno solo entre vosotros [entre los liberales] que levante su voz y os recuerde esa inmensa evolución del cristianismo al través de los siglos, para salvaros de un error tan absurdo como grosero, tan grosero como funesto [...]”. El error era creer en la incompatibilidad entre catolicismo y libertad. Ahora bien, Madiedo insistía en que los liberales se equivocaban al buscar la libertad por fuera del catolicismo, y al quererse mostrar como verdaderos y únicos adalides de la misma. “Os engañáis! Os engañáis, y os engañáis tristísimamente” les advertía, “pues cuando creéis defender la libertad, no hacéis otra cosa que remedar pobremente, que parodiar del modo más lastimoso, a los déspotas más despreciables, a los tiranos más cínicos e inconsecuentes, a los hombres que al renegar de los dogmas de sus mayores, no tuvieron más móviles, no obraron por más convicciones que la TIRANÍA, la LUJURÍA y la RAPIÑA [...]”⁷⁵².

Madiedo no entendía cómo los que se proclamaban liberales defendían principios contrarios al liberalismo. No entendía cómo servían “la causa de la libertad por el camino que os han trazado una chusma feroz de tiranos bestiales, inmorales y codiciosos; [todos ellos] una banda miserable de viles apóstatas, sin honor, sin fe y sin conciencia [...]”⁷⁵³. Esa no era la forma de defender la libertad, tal como lo hacía el liberalismo colombiano. La incompatibilidad consistiría en la forma como Madiedo representaba a los líderes del liberalismo colombiano, promotores de las reformas de mediados del siglo XIX. Para él, eran tiranos, apóstatas y sin fe. La tiranía era, de suyo, incompatible con la libertad.

Igual que Madiedo, los escritores del periódico *La Voz del Catolicismo* apuntaban a desestimar que los liberales fueran tanto los defensores y poseedores del verdadero principio de la libertad así como de la conformación del sistema republicano. Por el contrario, según ellos, representaban los liberales el sistema tiránico donde primaban “el encadenamiento, el vilipendio del pontificado y del sacerdocio; la prohibición de entenderse con el jefe de la religión; el despojo de la iglesia y los establecimientos de caridad [...]; la erección y la aplicación del criterio del libre examen para las cuestiones y

⁷⁵² Manuel María Madiedo, *El catolicismo y la libertad* (spi,1863) 3. Mayúsculas en el texto.

⁷⁵³ Madiedo, *El catolicismo y la libertad...* 3.

asuntos religiosos; la negación del dogma católico, y aún el dogma profesado por todas las comuniones cristianas [...]”⁷⁵⁴.

Por otra parte, Madiedo no entendía por qué el liberalismo como doctrina, y los liberales insultaban, implícita y explícitamente, la doctrina como tal y a Dios. Para el escritor conservador el catolicismo había sido el sostenedor del principio de que el hombre era un ser libre, semejante a Dios, con derechos y garantías que lo hacían incapaz del despotismo y de la esclavitud. Y para él, como escritor conservador y católico, éstos eran los principios verdaderos del dogma de la libertad⁷⁵⁵.

El segundo eje de la argumentación de Madiedo era que el cristianismo, a diferencia del liberalismo, sí constituía la base de la libertad. El principio para esta afirmación era que el catolicismo hacía a los hombres hermanos y esa fraternidad era “la mayor y más sólida garantía de la libertad humana”. Esta fraternidad generaría los cimientos de la “democracia universal”⁷⁵⁶. Las palabras de Madiedo nos muestran la idea de formar una especie de religión universal, capaz de abarcar la faz de la tierra y generar, por medio de la comunión en una misma iglesia, la democracia universal. Es de advertir que esta argumentación no entendía a la democracia como un principio liberal sino como la equiparación, en igualdad de condiciones, de todos los católicos en la fe. En este sentido, para Madiedo el catolicismo era democrático desde su origen, “en su culto al alcance de todos, por sus símbolos, imágenes y pompas festivas”⁷⁵⁷. Así, las manifestaciones externas del culto, a las cuales podían acceder todos los creyentes, convertían al catolicismo en una democracia. Sin embargo, Madiedo no indicaba por qué el conocimiento específico en cuanto a dogma, moral y organización del culto era restringido para unos pocos, los componentes de la institución eclesiástica. Ahora bien, convengamos que este conocimiento estaba circunscrito unos pocos y escapaba a la explicación democrática de Madiedo, pero ello no

⁷⁵⁴ “Editorial. El catolicismo y la República”, *La Voz del Catolicismo. Órgano de comunicación oficial eclesiástica, y consagrado a la defensa de la religión* [Bogotá] Trimestre 4, No.50, 14 de octubre de 1865: 394.

⁷⁵⁵ Madiedo, *El catolicismo y la libertad...* 4. Cfr. igualmente Timón, “Por sus frutos los conoceréis”, *El Conservador* [Bogotá] Trimestre 1, No.7, 24 de octubre de 1863: s.p.

⁷⁵⁶ Madiedo, *El catolicismo y la libertad...* 5.

⁷⁵⁷ Madiedo, *El catolicismo y la libertad...* 10.

explicaba cómo había escenarios dentro del catolicismo que estaban lejos de ser niveladores y equitativos para todos los católicos.

Se podría afirmar que muchos conservadores llegaron a pensar que el catolicismo era el verdadero liberalismo, y que, por lo tanto, los verdaderos liberales eran los católicos. Así, podía pensarse y afirmarse que la democracia y el progreso, entre otros, que eran mostrados como banderas del liberalismo habían sido fruto no de éste sino del catolicismo. Esto explicaría manifestaciones como la siguiente. Escritores de *El Católico* llegaron a afirmar que “la declaración de los derechos del hombre y el ciudadano no [era] en su fondo, otra cosa más que un compendio del código evangélico”. Estas palabras son muy significativas, no sólo por la mezcla de dos momentos bien diferentes, uno de ellos datado históricamente y el otro confundido en las raíces y orígenes del mundo cristiano, más con características míticas que históricas, sino por el simbolismo que contienen. Observamos cómo querían apropiarse de uno de los triunfos más insignes del proceso revolucionario francés, la declaración de los Derechos del Hombre, indicando que era un perfeccionamiento de los Evangelios. Así vistas las cosas, podría afirmarse que todo el desarrollo de Occidente tendría sus bases en los principios religiosos del catolicismo. Esto se reforzaría cuando se afirmaba que el triunfo del catolicismo se manifestaba en la influencia que había ejercido en “la marcha de los acontecimientos de nuestra época”⁷⁵⁸.

En la apropiación de la simbología y la imagería revolucionarias, los publicistas conservadores, defensores de la institución eclesiástica, afirmaban que el catolicismo era la manifestación de “la verdadera libertad, y de la verdadera igualdad y de la fraternidad verdadera”, al que se le atacaba en nombre de las falsas libertad, igualdad y fraternidad⁷⁵⁹. Igual hacían los eclesiásticos bogotanos en uno de los periódicos de defensa de la religión al mostrar que el lema revolucionario, en su acepción verdadera, les pertenecía y que el republicanismo como forma de gobierno tenía sus bases en el catolicismo:

[...] LIBERTAD, IGUALDAD, FRATERNIDAD. Sea cual fuere el significado que en algunas repúblicas, o por ciertos hombres, pretenda darse a aquellas palabras, para nosotros es una cosa incuestionable que la verdadera república no puede fundarse, sino

⁷⁵⁸ “Influencia del catolicismo en el establecimiento del gobierno representativo”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre 2, No.13, 19 de agosto de 1863: 3-4.

⁷⁵⁹ “El Catolicismo”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre 4, No.38, 20 de febrero de 1864: s.p.

sobre los pedestales de la verdadera libertad, de la verdadera igualdad, de la verdadera fraternidad; más la erección de tan bellos pedestales exige indispensablemente la existencia de una base ancha sólida, incommovible, sobre la cual puedan ser ellos levantados, con garantías de estabilidad, y esta base ha de ser por precisión la de la unidad de la especie humana [...] ⁷⁶⁰.

Los estudios históricos han indicado continuamente que la simbología revolucionaria se montó sobre alguna simbología religiosa en el proceso de sacralización de las revoluciones. Lo poco común es que sea, por parte de la institución eclesiástica, o de sus defensores, los que quieran apropiarse de la simbología revolucionaria para hacerla parte constitutiva de la religión católica.

El tercer eje argumentativo de Madiedo era que el catolicismo y los principios democráticos sí eran compatibles. En cuanto a los principios se advertía que el más representativo de ellos era la república. El escritor conservador le preguntaba a los liberales: “¿Quién os ha enseñado que el CATOLICISMO es enemigo de la libertad e incompatible con la República? ¿O será que lo que vosotros entendéis por República y CATOLICISMO es alguna otra cosa de lo que todos entendemos por esas tan conocidas palabras?” ⁷⁶¹.

Otros publicistas conservadores responderían las preguntas de Madiedo. Partiendo de la base de que la inmensa mayoría de los colombianos era católica definirían lo que significaba la república. Para ellos era “un *sistema de Gobierno* en el que el poder reside en el pueblo [...]”, donde esa república no podía ser “una secta irreligiosa”. Por lo tanto a un pueblo católico era necesario darle las condiciones propicias para practicar y pregonar su religión en lugar de perseguirla. Es decir, lo que se proponía era una república católica ⁷⁶².

Las condiciones atrás mencionadas se habían presentado en la Constitución de 1843 en la cual quedó estipulado que la religión católica era la única de la nación y por consiguiente los católicos debían ser asumidos como los republicanos. Allí, según afirmaba el autor, el

⁷⁶⁰ “Editorial. “El Tiempo” y sus confusiones”, *La Voz del Catolicismo* [Bogotá] Trimestre 4, No.51, 28 de octubre de 1865: 404. Mayúsculas en el texto.

⁷⁶¹ Madiedo, *El catolicismo y la libertad...* 5. Mayúsculas en el texto.

⁷⁶² “El catolicismo”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre 3, No.32, 16 de enero de 1864: s.p. Cursivas en el texto.

catolicismo no impidió el republicanismo sino que lo puso en un nivel donde el hombre conociera todas las virtudes cristianas dignas de los deberes de un “buen ciudadano, de un buen republicano”. Siguiendo lo anterior, según quien firmaba como VML, factores como “la unión, el orden, la paz, la tranquilidad, la seguridad y demás bienes sociales, con el afianzamiento de las positivas garantías y derechos individuales”, estaban bajo la “influencia del Catolicismo”, lo cual había quedado refrendado en la Constitución de 1843 que era clara al declarar que ‘la Religión católica, apostólica, romana, es la única cuyo culto sostendremos y mantendremos los verdaderos republicanos’”⁷⁶³. Con lo anterior deducían algunos publicistas conservadores que la religión era el primer derecho de los ciudadanos porque era “el fundamento de todas sus virtudes, de la moral en que deben basarse las instituciones, porque es la esencia del ser del individuo, porque es lo que lo pone en relación con Dios”⁷⁶⁴.

La crítica hecha por conservadores y eclesiásticos a la Constitución de 1863 y a las disposiciones legales que se promulgaron en esos años promovió la construcción de imágenes que querían mostrar que la vía indicada por liberales, mosqueristas y radicales, hacia la democracia y la república no era la única, siendo, por el contrario, una vía equivocada. La imagen que se construía era la conjunción del catolicismo, la ciudadanía y la república, es decir, que el verdadero republicano y ciudadano debía ser también católico.

Manuel María Madiedo, en un texto diferente al que trabajamos atrás, argumentaba que el cristianismo era una democracia divina: “No hay que dudarlo: el cristianismo es una DEMOCRACIA ELEVADA AL RANGO DIVINO. Para mi, cristiano y republicano es una misma cosa. Quien dice Evangelio dice República. Quien dice Cristo, dice LIBERTADOR”. Madiedo era claro al advertir lo benéfico de la relación entre la Iglesia, entendida como institución, y el Estado, en la que el clero se convertía en un ejército. Esta advertencia la hacía a los liberales que estaban legislando sobre las relaciones entre las dos potestades, pues indicaba que en un futuro ellos no serían los gobernantes del país y que la fe, por más persecución que sufriera, no sería ni extinguida ni impuesta por la fuerza. De tal

⁷⁶³ V.M.L, *El catolicismo no se opone a la República genuina y verdadera* (Bogotá, Imprenta de Foción Mantilla, 1865) 11.

⁷⁶⁴ “El catolicismo”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre 3, No.32, 16 de enero de 1864: s.p.

forma que para el publicista conservador era claro que los representantes del pueblo, léase los legisladores, debían estar en concordancia con los intereses y creencias del pueblo que representaban. Según él, “si el dogma de la mayoría vale algo para los representantes de un país libre, en ningún orden de hechos es más INCUESTIONABLE la evidencia de una GRAN MAYORÍA NACIONAL que al tratarse del catolicismo en nuestra patria”⁷⁶⁵.

Según esta visión, la democracia, de origen divino como lo indicaría Madiedo, consagraría el derecho más sagrado como lo era el de profesar la creencia religiosa. Por el contrario, y en este orden de ideas, los liberales buscarían proscribir el catolicismo en el país, atentando contra aquel derecho, y aunque se proclamasen como republicanos y reconociesen que la mayoría de la población nacional era católica, los liberales estaban en la disyuntiva entre catolicismo y democracia, la cual habían resuelto, según algunos escritores conservadores, “en sentido inverso del que se propusieron; es decir, que debe proscribirse la democracia, puesto que no puede existir con el Catolicismo”⁷⁶⁶.

Era claro que democracia, república y ciudadanía estaban ligadas a la voluntad divina; que cristiano, y específicamente católico, y republicano eran una misma cosa, con lo que se colegía que la ciudadanía estaba atada a la creencia religiosa, y por lo tanto la pertenencia a una colectividad nacional pasaba por esa creencia. También se interpretaba que las bases de la república eran las mismas de la religión, pues advertía que esas bases eran los textos sagrados. Con ello lo que encontramos son, claramente, representaciones e imaginarios. La representación nos indica que Colombia se entendía como una república católica, regida por valores democráticos los cuales coincidían con los fundamentos de la religión. En ese sentido se representaba al componente de esta república no sólo como un ciudadano y republicano sino como católico, elemento éste que era el fundamental para determinar la

⁷⁶⁵ Manuel María Madiedo, “Documentos para la historia. Ciudadanos Senadores i Representantes del Congreso de 1864. Marzo 2 de 1864”, *El Conservador* [Bogotá] Trimestre II, No.24, 5 de marzo de 1864: s.p. Mayúsculas en el texto.

Cfr. igualmente “Editorial. El catolicismo y la República”, *La Bagatela* [Bogotá] Trimestre 1, No.2, 21 de noviembre de 1863: 2.

⁷⁶⁶ Para un sentido más amplio sobre la supuesta incompatibilidad que los liberales colombianos mostraron entre democracia y catolicismo puede verse la siguiente serie de artículos: “Democracia o catolicismo”, *El Conservador* [Bogotá] Trimestre III, No.30, 16 de abril de 1864 s.p; Trimestre III, No.31, 23 de abril de 1864: s.p; Trimestre III, No.32, 30 de abril de 1864 s.p; Trimestre III, No.33, 6 de mayo de 1864: s.p; Trimestre III, No.34, 13 de mayo de 1864: s.p.

pertenencia a la comunidad nacional. De igual forma se representaba a los oponentes a la institución eclesiástica, en este caso los legisladores liberales, como enemigos no sólo de la república sino de un elemento mucho más importante que le da sustento a aquélla, la fe católica. Así, la imagen que se elabora, y que va a tener mucha fuerza en la Regeneración, es la del colombiano igual a católico (colombiano = católico).

Interpretaciones como la anterior nos permiten aproximarnos a la manera como los términos y las palabras se fueron entretejiendo para hacer un complejo entramado silogístico cuyo objetivo era el de avalar la actualización del catolicismo a las definiciones del mundo decimonónico, es decir, ver la unión, desde sus inicios, de la religión con la democracia. Por ello no era extraño encontrar expresiones como la que indicaba que “la Religión no es solamente el culto y la persona del Sacerdote; es la República!”⁷⁶⁷. Así, religión y república, entendida como un ordenamiento que iba más allá de lo territorial para ubicarse en lo jurídico, eran lo mismo:

Para que este principio fundamental –*unidad humana*– sea un principio incontrastable, es necesario darle el carácter de *un dogma*, y si se le enviste de ese carácter, es necesario ponerlo bajo el amparo de una autoridad que no permita atentar contra él en lo más mínimo. Pues bien: ese dogma existe en la iglesia católica, y nada más que en la iglesia católica: esa autoridad la posee la iglesia católica, y nada más que la iglesia católica; LUEGO SOLO EL QUE ES CATÓLICO PUEDE SER VERDADERAMENTE REPUBLICANO⁷⁶⁸.

Las afirmaciones anteriores permitirían elaborar el siguiente silogismo: “Si la Religión es el fundamento de la República, ataca a la República quien ataca a la Religión; y el soldado que defiende la República, defiende la Religión. La Religión, pues, se puede defender con las armas [...] si destruyendo la República se quiere destruir indirectamente la Religión, ¿por qué defendiendo la República no se podría también defender indirectamente la Religión?”⁷⁶⁹.

Hemos visto cómo se pretendía explicar que catolicismo y república eran lo mismo, y que una dependía del otro en la medida que aquél era su esencia. También hemos mostrado

⁷⁶⁷ S.A., “La Religión”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre III, Año II, No.80, 13 de diciembre de 1864: 253.

⁷⁶⁸ “Editorial. “El Tiempo” y sus confusiones”, *La Voz del Catolicismo* [Bogotá] Trimestre 4, No.51, 28 de octubre de 1865: 404. Mayúsculas en el texto. Cursivas mías.

⁷⁶⁹ S.A., “La Religión” 253.

cómo conservadores y eclesiásticos buscaban explicar la ligazón entre religión católica y democracia. Así, no era difícil suponer que en un sistema democrático y republicano se velara por el respeto de las garantías y los derechos individuales, pero lo interesante era que se quería mostrar que el mayor de esos derechos era la religión. Por lo menos así lo mostraban en uno de los periódicos autoproclamado defensor de la religión católica: “En nuestra tierra y en nuestra era – afirmaban los escritores -, la Religión es considerada como el primero de los derechos del ser racional, y merced a esta circunstancia y al sentimiento de noble dignidad que esa misma circunstancia ha infundido al individuo, nadie, aún cuando osara intentarlo, podría conseguir el hacernos cambiar de creencias religiosas [...]”⁷⁷⁰.

La lectura conservadora y eclesiástica mostraba a la religión como el principal derecho pero ella no desconocía la existencia de los otros, tanto así que buscaba uniones existentes entre ellos, lo que generaría un entramado de garantías individuales y colectivas. Así, se buscaba mostrar que la religión necesitaba condiciones para ejercitarse y prosperar. Por ejemplo, si la religión era perseguida se hollaba el derecho de los individuos a profesarla, cualquiera ella fuera. Pero si lo que se perseguía eran las rentas y propiedades, adquiridas legítimamente, para sostener el culto, no sólo se perseguía y perjudicaba a la religión sino que se conculcaban, por los tiranos liberales, los “derechos sociales, derechos políticos y garantías individuales”, los cuales debían ser defendidos, así fuese con el empleo de la fuerza⁷⁷¹. La importancia de esta lectura radica en que la religión era el derecho básico, pero su buen desarrollo, v.g. la realización del culto, requería de otros derechos como el de la propiedad, el cual hacía parte de un entramado de garantías políticas y sociales, pues la legislación colombiana respetaba aquél derecho. Así, atacar las propiedades de la institución eclesiástica significaba no sólo ir contra la religión sino también contra el conjunto de derechos que permitían el sostenimiento de la sociedad como tal. Este ejemplo concreto era una crítica clara al proceso desamortizador que vivía el país en esa época. Otro

⁷⁷⁰ “Editorial. Nuestro adiós al año que se va: nuestra salutación al que viene”, *La Voz del Catolicismo* [Bogotá] Trimestre 1, No.9, 31 de diciembre de 1864: 68.

⁷⁷¹ “Democracia o catolicismo”, *El Conservador* [Bogotá] Trimestre III, No.30, 16 de abril de 1864: s.p; Trimestre III, No.31, 23 de abril de 1864: s.p; Trimestre III, No.32, 30 de abril de 1864: s.p; Trimestre III, No.33, 6 de mayo de 1864: s.p; Trimestre III, No.34, 13 de mayo de 1864: s.p.

aspecto es el llamado a emplear la fuerza para defender los derechos de la institución eclesiástica, el cual veremos más adelante.

3.3.4 Catolicismo, civilización y progreso

“El catolicismo no es retrógrado. Que lejos de oponerse a la marcha progresiva de la civilización y la libertad, es el aire que las vivifica, la savia que las alimenta, la luz que las alumbra; los pueblos que lo han abandonado no tienen para salvarse de la ruina, otro medio que volver a él”.

“El catolicismo y el progreso”, *El Católico*, No.34, 1864.

Teniendo como fondo la promulgación de la Constitución de 1863 acompañada por leyes como la del 23 de abril del mismo año sobre inspección de cultos, y precedidas por leyes y decretos como el de tuición y el de desamortización de bienes de manos muertas, se discutió, como venimos viendo, la compatibilidad o no de la religión católica con el liberalismo. Junto a estas discusiones, y de manera complementaria, se aprovechó para ventilar públicamente concepciones sobre civilización y progreso. Estas dos últimas eran empleadas por el liberalismo como banderas propias, indicando que ellas contribuirían a sacar al país del atraso que había heredado del mundo colonial. Debemos recordar que a mediados del siglo XIX, para justificar las reformas emprendidas desde la administración de José Hilario López, civilización y progreso también fueron empleados como mecanismos que catapultarían las transformaciones que el país requería. Las discusiones continuaban pero ahora el trasfondo eran las reformas emprendidas desde inicios de la década de 1860.

Igual que años antes, los conservadores y la institución eclesiástica consideraban que el catolicismo era la piedra angular de la civilización en Occidente. Es sólo recordar que el periódico desde el cual se diseñó la plataforma de la colectividad política que se transformó en el partido conservador, tenía el nombre de *La Civilización*, y la defendía como baluarte del catolicismo. Ahora, en los primeros años de la década de 1860, y ante el embate del reformismo liberal manifestado, como dijimos, por lo menos en la Constitución de 1863,

era necesario nuevamente defender la que se consideraba verdadera civilización, contra la calificada como barbarie liberal. Así, lo que queremos reafirmar y reiterar son los argumentos que permitían configurar la representación de que el catolicismo era la base de la civilización mientras que lo que los liberales hacían era entronizar a la barbarie.

Una vez promulgada la Constitución se buscó mostrar que ésta era fruto de los errores modernos y que los liberales como sus ejecutores habían preferido seguir el camino equivocado consistente en confrontar al catolicismo, y por lo tanto, según el periódico *El Católico*, ir contra “todo elemento civilizador”⁷⁷². Los publicistas conservadores, defensores de la institución eclesiástica, y de suyo de la religión católica, creían que el liberalismo al enfrentar, supuestamente, con sus reformas al catolicismo también lo hacía con la civilización, con lo cual se podía deducir que civilización y catolicismo eran entendidos como una misma cosa.

En los medios conservadores se indicaba que la situación que vivía el país era muestra clara de la barbarie y ante ello sólo el catolicismo podía retornarlo a la civilización, pues esa religión era “esencialmente civilizadora”, y sólo bajo su amparo podía tenerse “paz y progreso”. La discusión debía tomarse en su sentido histórico, esto es, que el catolicismo por medio de la institución eclesiástica había llevado desde el comienzo, a lo que era la actual Colombia, una nación civilizada. Así, se preguntaban los editores de un periódico conservador, “¿a quién si no es a la religión y al clero que debemos el poco de *verdadera civilización* que poseemos?”⁷⁷³. Es importante observar el problema desde la explicación histórica pues se aducía que la civilización hacía parte del cristianismo desde sus orígenes mientras que lo que los liberales argumentaban era que ésta sólo tenía unos pocos años de existencia como resultado de procesos recientes como la Ilustración, el advenimiento de la razón y las revoluciones burguesas.

En el sentido histórico que se le quería dar a la civilización se mostró lo que la Iglesia en general, y la institución eclesiástica con sus miembros en particular, habían hecho por

⁷⁷² “El liberalismo y el catolicismo en el siglo XIX. Tolerancia”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre 1, No.7, 11 de julio de 1863: 2.

⁷⁷³ “Progreso”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre 1, No.9, 20 de julio de 1863: 2. Cursivas mías.

aquella. En esta lógica encontramos explicaciones concretas de lo que significaba la civilización y de cuáles eran sus componentes:

Tres cosas constituyen la civilización de un pueblo, las luces, la moral y las riquezas – afirmaban en *El Católico* -, y el aumento de estas tres cosas constituye el progreso. Ya hemos visto una parte de lo que el clero, animado por el espíritu de la religión, ha hecho por las letras humanas y por las artes. Y la doctrina que enseña, dictada por Dios e interpretada por una autoridad infalible, libre por consiguiente, del torbellino de las disputas y del caos de las opiniones a que está entregada la fe de los protestantes, gracias al principio destructor del *libre examen*, esa doctrina, decimos, ¿no es luz de luz? ¿No es la moral más pura? ¿No es la única que hace posible la paz y el desarrollo de la riqueza?⁷⁷⁴.

Así, los conservadores no sólo se representaban como los portadores de la verdadera civilización sino que ella emanaba de la doctrina que creían Dios había enseñado. Por el contrario, representaban a los liberales como portadores de la falsa civilización, conducente al error, con filósofos que engañaban a la humanidad. “¡Con que la causa entre la Iglesia y Voltaire no está decidida y se decidirá a favor del último! – afirmaba *El Católico* - ¡*Con que la senda del progreso nos lleva al protestantismo y al socialismo, es decir, a la anarquía religiosa, a la anarquía social, a la barbarie, al caos!* ¡Cuánta ignorancia! ¡Cuánta impiedad!”⁷⁷⁵. Era una confrontación entre la civilización proveniente de Dios y la otra, la que achacaban a Voltaire y a los filósofos de la Ilustración. Como es de suponerse, dentro de la argumentación conservadora no tenía cabida la última, proscrita desde su mismo origen.

Así, la civilización moderna estaba conformada, según algunos escritores conservadores, por el epicureísmo, el sensualismo, la impiedad, la “destrucción de todo culto religioso”, la falsedad y “la práctica de la iniquidad”. Todos estos calificativos se le achacaban, de múltiples maneras al liberalismo, al que se le atribuía la falsa civilización: “el liberal vocea y establece en sus códigos, que la civilización está en la libertad del error y persecución de la justicia; todos estos insensatos concibiendo siniestramente la civilización la definen absurdamente”⁷⁷⁶.

⁷⁷⁴ “Progreso” 3.

⁷⁷⁵ “Progreso” 2. Cursivas mías.

⁷⁷⁶ Luis María Torres, “Paralelismo entre la civilización católica y la liberal”, *El Conservador* [Bogotá] Trimestre III, No.24, 9 de abril de 1864: s.p; Trimestre III, No.31, 23 de abril de 1864: s.p; Trimestre III, No.32, 30 de abril de 1864: s.p.

Entonces, la lectura liberal de la civilización generaba desconfianza en quienes defendían que la civilización era católica. Como hemos visto, el elemento histórico, imbricado con la tradición religiosa del país, jugaba papel importante en ello. No de otra forma se podía entender una afirmación como la siguiente: “Para la raza latina en el siglo XIX, no hay más que un dilema: o el Catolicismo con toda su *influencia*, con sus *viejas tradiciones*, su *disciplinado ejército*, su *obediencia ciega*, su *ingénito dogmatismo*, su *insufrible mal humor*; o la religión de los sans-cullotes; o la diosa consagrada, o la diosa razón en el santuario, ¿por cuál nos decidiremos?”⁷⁷⁷.

La civilización católica era vista por sus defensores como la poseedora de la verdad, la cual no se encontraba en ningún sistema político que defendiese la barbarie, como era visto el liberalismo, sino en el único espacio de salvación de la humanidad, el cristianismo. Según el publicista conservador Luis María Torres, la civilización pertenecía exclusivamente al catolicismo, porque éste era “la congregación y comunión en donde se encuentran todas las verdades reveladas por la Divinidad a la humanidad [...] de donde parten, se dilatan y difunden para iluminar y bañar de resplandeciente luz todos los horizontes de la tierra”. Contrario a la opinión de algunos liberales, Torres declaraba que la civilización católica no era “contraria a la industria, a la felicidad temporal de las Naciones y buena política de los Gobiernos”⁷⁷⁸.

El catolicismo también jugaba papel importante en la idea de progreso, siendo el progreso católico el único conducente a la felicidad de la sociedad, y el cual era definido como “la libre gravitación de la humanidad hacía Dios, [como] el perfeccionamiento material, intelectual y moral. Pero los dos primeros sin el tercero no son más que una apariencia de progreso que envuelve una decadencia real”⁷⁷⁹.

⁷⁷⁷ “El catolicismo y el progreso”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre 3, No.34, 25 de enero de 1864: s.p; Trimestre 3, No.35, 30 de enero de 1864: s.p; Trimestre 3, No.36, 6 de febrero de 1864: s.p. Cursivas en el texto.

⁷⁷⁸ Luis María Torres, “Paralelismo entre la civilización católica y la liberal” s.p.

⁷⁷⁹ “El catolicismo y el progreso” s.p.

3.3.5 Crítica a la tolerancia religiosa

“Defenderse es vivir, tolerar es morir [...] La intolerancia es propiedad de todo lo que lleva el sello de la verdad”.

S.A., “Tolerancia”, *El Católico*, No. 86, 1865.

La Constitución de 1863, igual que las dos anteriores, las de 1853 y 1858, estipulaba el derecho de profesar libremente cualquier religión. Así, la libertad religiosa, hablando en estricto sentido legal, llevaba diez años en el país, lo cual, no obstante, no indicaba que el país hubiese abierto sus puertas de par en par a la presencia de representantes de religiones diferentes a la católica. Pues, como se ha visto anteriormente, la migración extranjera, a la que se le relacionaba con la tolerancia religiosa, fue casi inexistente en la Colombia decimonónica. Sin embargo, el temor a la presencia de variedad de credos hizo que continuaran las críticas a la libertad religiosa.

Pero no sólo existía una oposición a la tolerancia religiosa sino que ella daba pie para mezclar críticas a varios aspectos más como la neutralidad en materia religiosa, el indiferentismo y lo que se consideraba el proceso de descatalogación del país. En este apartado observaremos cómo los elementos aquí mencionados fueron puestos en discusión para oponerse a la presencia de religiones diferentes a la católica.

La discusión por la libertad religiosa mostraba el temor que tenían muchos colombianos por la presencia de religiones diferentes a la católica y lo que es peor, que Colombia se descatalogara. Se partía del principio histórico que el catolicismo era la religión mayoritaria en el país y que ese principio le daba derecho prioritario sobre las demás, por lo que no se entendía por qué quería igualársele en condiciones y derechos a otras religiones. En el periódico *El Católico* se criticaba que las autoridades civiles, al promover la libertad de cultos, se inmiscuyeran en el fuero íntimo de los individuos al querer transformarles sus creencias religiosas:

Los poderes civiles no tienen jurisdicción sobre las conciencias, pero de ahí a hacer iguales la verdad y el error, la religión de la inmensa mayoría del pueblo y las de

algunos individuos, la casa del cristiano y el harem del musulmán, de ahí a renegar de Dios, hay una distancia inmensa que no se puede salvar [...] *En fin, no encontramos razón para que las sociedades tomadas colectivamente no tengan los mismos derechos y deberes que los hombres tomados individualmente.* El que cree que las naciones como cuerpos colectivos, no deben tener religión, desconoce la Providencia que vela por los destinos de las naciones, le niega por lo menos la soberanía actual y por consiguiente puede ser deísta, pero no católica⁷⁸⁰.

Observamos que no podían ubicarse al mismo nivel el catolicismo con otras religiones, y que aquél debía ser la religión del país. La tolerancia era criticada porque permitía, supuestamente, la mezcla de religiones contrarias entre ellas, y lo que es peor, contrarias a la verdad y a la razón, que se consideraba estaban encarnadas únicamente en el catolicismo. La proliferación de religiones sería como un “monstruo de cien cabezas, y cien cabezas sin jefe alguno”⁷⁸¹. La presencia de muchas religiones sólo traería el caos al país, en la medida que no habría control alguno y las autoridades eclesiásticas católicas se desvanecerían pues muchas denominaciones religiosas no contaban con la misma organización de la católica, de allí la afirmación de que serían “cien cabezas sin jefe alguno”, haciendo clara alusión a la necesidad de contar con una sola autoridad religiosa, y como sabemos ello sólo podría recaer en el pontífice.

Se quería implantar la idea de que la tolerancia era dañina para la sociedad, ligándola con los males que, supuestamente, habían aquejado al catolicismo en tiempos anteriores. Así, se calificaba a la tolerancia como la más peligrosa de todas las herejías, en la medida que ella las contenía a todas. De igual forma se advertía que, como principio, había un solo Dios y una sola Iglesia y que ante ello el catolicismo debía salir a defenderla y no ser indiferente ante la presencia de aquella herejía.

Siguiendo con lo anterior podemos entender las preguntas que se formularon en *El Católico* para averiguar si la Iglesia, entendida como institución, debía ser o no tolerante:

¿Podrá la Iglesia ser tolerante con el sacrílego *despojo* de sus bienes temporales?
¿Deberá ser tolerante con un Gobierno titulado constitucional, que lejos de condenar las arbitrariedades cometidas en la dictadura, ya celebrando un concordato o

⁷⁸⁰ “El liberalismo y el catolicismo en el siglo XIX”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre 1, No.6, 4 de julio de 1863: 1. Cursivas en el texto. Subrayado mío.

⁷⁸¹ “Contra el tolerantismo en materia de Religión [Palabras del doctor Margallo]”, *El Bien* [Bogotá] Trimestre I, No.9, 12 de septiembre de 1863: s.p.

proponiéndolo siquiera, ya restituyendo los bienes existentes hasta entonces, lejos de esto, continua en la tarea comunista y despojadora que le trazara la revolución? ¿Deberán perdonarse sin restitución o arrepentimiento lo que, a sabiendas, han rematado bienes pertenecientes a la Iglesia, o contribuido de algún modo a los efectos de la desamortización? Y sobre todo, ¿deberá permitirse con indiferencia la propagación de doctrinas impías, heréticas y perniciosas en un pueblo religioso, esencialmente religioso y creyente? ¿Deberán tolerarse?

Al final respondían a todas las preguntas, que en esencia eran una sola, con un no tajante, justificando la respuesta “porque el crimen, el error, no merece tolerancia sino castigo”⁷⁸². De tal forma que todo aquello que no estuviera de acuerdo con las enseñanzas del catolicismo, difundidas y respaldadas por la institución eclesiástica, debía ser castigado. Ahora bien, este texto no evoca la crítica a la tolerancia religiosa sino que es una muestra de la construcción de la intolerancia como oposición a los considerados errores de la vida moderna, entre ellos, pero no el único, la tolerancia religiosa. Este discurso fue consolidándose con la publicación del *Syllabus* en 1864 y tuvo gran cabida en el país con la crisis del liberalismo radical y el advenimiento de la Regeneración.

La imagen de que Colombia sería invadida por muchas religiones diferentes a la católica, si bien no fue recurrente, es decir no inundó la prensa de oposición, conservadora y defensora del catolicismo, sí apareció en algunos medios. Así, se pensaba que se edificarían templos para adorar a los dioses de aquellas religiones y que los de la religión católica serían perjudicados para darle cabida a las nuevas creencias en el territorio nacional. Ejemplo de lo anterior son las siguientes palabras publicadas en el periódico *La Voz del Catolicismo*:

[...] en medio de esta exageración de las ideas antirreligiosas, de estas inconsecuencias que predicán hoy la libertad de todos los cultos, que permiten que mañana *todos los dioses extranjeros reciban inciensos en las mezquitas o sinagogas, o en los templos de las comunidades disidentes, que admiten a los embajadores del sultán o del sátrapa de Pekín o de Atenas*; se cierran las puertas de las iglesias católicas de todos los estados, se corta toda comunicación con la santa sede, se rechazan sus agentes y por último, hemos visto llegar el proyecto de una iglesia neo-nacional, que cursa en las cámaras, presentado por el espíritu anticatólico de una minoría que gobierna hoy a toda una nación católica, y aspira en su política desmesurada a una espiritual dominación. ¿Qué podemos ya deducir de tales hechos? ¿Será justo que guardemos silencio por más tiempo con tan vergonzosa usurpación?⁷⁸³

⁷⁸² S.A., “Tolerancia”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre IV, Año II, No. 86, 24 de enero de 1865: 300. Cursivas en el texto. Subrayados míos.

⁷⁸³ Una católico romano, “La Iglesia en la Nueva Colombia”, Panamá, 22 de junio de 1865, *La Voz del Catolicismo* [Bogotá] Trimestre 3, No.38, 22 de julio de 1865: 304. Cursivas mías.

La palabra mañana debe ser entendida no como un futuro lejano sino más bien inmediato, es decir, parecía que los fuertes críticos de la tolerancia religiosa querían difundir la imagen de que la geografía religiosa del país cambiaría drásticamente, en los siguientes años, con la aparición de templos hasta ahora desconocidos, levantados a dioses extranjeros, con lo que se seguía mostrando el temor a lo extranjero como lo desconocido, tal como lo plasmamos en la Segunda Parte de esta tesis. Así, lo que se buscaba indicar, y esa es nuestra interpretación, es que la libertad religiosa sólo favorecería a religiones diferentes a la católica en detrimento de ésta, la cual perdería preponderancia en el país.

Teniendo en cuenta lo anterior, los autoproclamados defensores del catolicismo indicaban que el responsable de todo ello era el gobierno liberal, y que contra él también emprenderían su combate, tal como lo habían hecho, a lo largo de la historia contra las doctrinas del “politeísmo y la herejía, el arrianismo, el pelagianismo y los sofistas”. Así, el combate actual sería contra la libertad religiosa, muestra contemporánea de los errores que habían sido promulgados por enemigos del catolicismo⁷⁸⁴. Esta forma de interpretar la historia nos indica que al confrontar la libertad religiosa, la institución eclesiástica creía que estaba continuando su combate contra todo aquello que el catolicismo condenaba. Por ello no es extraño que en esa crítica a la citada libertad encontremos referencias al pasado ligadas con la condena al politeísmo y a las herejías.

La tolerancia religiosa conducía a que el error, como era calificado por los defensores del catolicismo, se entronizara en el país. Y, específicamente, que el protestantismo ganara terreno ante el catolicismo. Esa tolerancia, aplicada a la libertad religiosa, conduciría al libre examen, y lo que era lo mismo, al protestantismo⁷⁸⁵. En este sentido encontramos un punto álgido, si bien se atacaba cualquier viso de tolerancia religiosa, el temor radicaba en el protestantismo. En éste se concretaban los temores de quienes se oponían a la libertad religiosa.

⁷⁸⁴ Una católico romano, “La Iglesia en la Nueva Colombia” 304.

⁷⁸⁵ “El liberalismo y el catolicismo en el siglo XIX”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre 1, No.6, 4 de julio de 1863: 2.

En el periódico *El Católico* se afirmaba que el protestantismo no hacía parte del cristianismo. Este gran “error histórico” no importaba pues lo que se quería era desprestigiar a la división existente dentro del cristianismo después de la Reforma. Lo que se quería mostrar era que el protestantismo constituía todo lo opuesto del cristianismo pues con la justificación del libre examen sólo deseaba invadir y esclavizar la conciencia humana, y por medio de la mentira buscaba la rebelión del hombre. Por el contrario, el cristianismo propendía por el orden, la sumisión y la doctrina verdadera. También se acusaba al protestantismo de atacar a la institución eclesiástica católica, tanto en su origen divino como en su poder terrenal. Los publicistas del periódico continuaban afirmando que la tolerancia había logrado asentarse en las tierras del norte habitadas por “calculadoras razas”. Pero ello no sucedería en los lugares habitados por la “raza latina” donde el catolicismo había penetrado en el corazón de sus habitantes. Si se quería que las poblaciones latinas cambiaran de creencias religiosas sería necesario mezclarlas con habitantes procedentes de las regiones nórdicas como querían, según los publicistas, las “funestas sociedades secretas”⁷⁸⁶. Para la prensa conservadora, defensora de la religión católica, era clara la división geográfica entre catolicismo y protestantismo. Pero también es interesante la crítica que se le hacía a un supuesto proyecto de inmigración que permitiría el arribo de extranjeros al país para mezclarse con los habitantes del mismo y modificarle sus costumbres, entre ellas las religiosas. Ese proyecto sería apoyado por sociedades secretas. El asunto radica en que esta idea rondó por la cabezas de muchos reformadores pero pocos fueron los éxitos al respecto.

Era cada vez más frecuente que se criticara la presencia de extranjeros en el país si éstos eran protestantes. Se afirmaba que la libertad religiosa sólo favorecería a algunos extranjeros, los no católicos, por lo que cualquier cambio en los hábitos y las costumbres en materia religiosa de la población debía ser considerado como un “ultraje”, el cual estaría dirigido contra “la dignidad nacional”⁷⁸⁷. Resultaba, para los conservadores, importante que se mostrara la defensa de la religión católica ante la posible invasión del protestantismo

⁷⁸⁶ “La religión y la sociedad”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre 4, No.39, 27 de febrero de 1864: s.p; Trimestre 4, No.40, 5 de marzo de 1864: s.p; Trimestre 4, No.41, 12 de marzo de 1864: s.p.

⁷⁸⁷ “El liberalismo y el catolicismo en el siglo XIX. Tolerancia”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre 1, No.7, 11 de julio de 1863: 1.

como un asunto de dignidad nacional y de posible seguridad nacional. Se invitaba a la defensa de la nación y de la nacionalidad contra el supuesto asedio protestante, mostrando igualmente el temor que despertaba el extranjero, máxime si procedía de regiones en donde el protestantismo era mayoritario.

El escritor que firmaba bajo el seudónimo de Manlio indicaba que las reformas que promovían los liberales bajo los calificativos de civilización y tolerancia estaban destinadas a favorecer a “cismáticos, herejes o paganos”, mientras que a los ministros del culto católico se le exigía lo que a ningún otro ciudadano en el país, como por ejemplo el juramento de obediencia a leyes y autoridades civiles. El mismo Manlio, refiriéndose a lo que Tomás Cipriano de Mosquera había legislado contra la institución eclesiástica, se preguntaba si aquél “¿se figurará [...] que habría un Obispo o un ministro protestante, un rabino u otro Sacerdote de cualquiera Religión que se comprometiera bajo de juramento, como el militar del ejército, a cumplir las órdenes que al Gobierno le ocurrieran dar? ¿No quedarían expuestos a tener que obedecer los mandatos que fueran contra su conciencia?”⁷⁸⁸. Con preguntas como estas se quería mostrar que el reformismo liberal deseaba introducir la libertad religiosa al país favoreciéndola con legislación laxa, mientras que la religión católica, y sus ministros, tenían que someterse a leyes contrarias a su tradición. Escritores como Manlio negaban que leyes como las de tuición debían ser respetadas y asumidas por todas las religiones, y sus ministros en el país, aunque la más afectada, como era de suponerse por ser la mayoritaria y la histórica, sería la católica.

Ahora bien, atacar la libertad y la tolerancia religiosas, así como al protestantismo, indicaba también el descontento por la tendencia que supuestamente se estaba imponiendo de conducir al país a la neutralidad en materia religiosa. La neutralidad favorecía el indiferentismo religioso al igual que la traición a la religión católica pues las personas no se sentirían comprometidas con ella. Además quitaba la responsabilidad a los individuos de defenderla de llegarse el caso. La conclusión es que la neutralidad no dejaba que las personas continuaran con la religión y la profesaran abiertamente, sin temores. Según el periódico conservador *El Bien*, “la neutralidad en materia de Religión [era] una

⁷⁸⁸ Manlio. *Los axiomas de Mosquera en 1855 y 1863...* 4.

consecuencia o rama del tolerantismo, árbol malo que no puede procurar sino pésimos frutos. Ser neutral en materia de religión, [era] no declararse ni a favor ni en contra; ni interior ni exteriormente. Digámoslo mejor, esta indiferencia religiosa declara al hombre sin ninguna religión”⁷⁸⁹.

Así, la neutralidad se relacionaba con la indiferencia, la cual era entendida como la pérdida del celo y el amor por la religión. También estaba ligada con la infidelidad en materia religiosa, definida ésta como el desdén para practicar los deberes religiosos, negando los infieles “dar firmes testimonios de sus sentimientos y afectos respecto a su creencia”. Por último, se encontraba la cobardía en la defensa de la religión. La neutralidad era mucho más que evitar favorecer a religión alguna, deseando eliminar el sentimiento religioso de la población, por lo que se advertía que ser neutral en asuntos religiosos no era posible y que la fe católica imponía dos obligaciones: “la primera de conservarla en nuestro corazón, la otra profesarla abiertamente y con ostentación”⁷⁹⁰. No obstante, si bien era posible que con las medidas tomadas por la administración liberal a favor de la libertad religiosa se condujera al Estado a la neutralidad religiosa ella no era obligatoria para la población, la cual podría practicar el culto que deseara, de allí la libertad promovida en este asunto. Creemos que lo que los conservadores deseaban al confundir y mezclar conceptos era generar temor entre los férreos católicos, al hacerles creer que la libertad religiosa apuntaba no sólo a quitarle peso al catolicismo sino a alejar a la gente de sus creencias hasta que no sintieran afecto por ellas.

En un editorial del periódico conservador *La Bagatela* se denunciaba que la prensa liberal buscaba descatolizar al país con el único fin de difundir la barbarie y el salvajismo, estado en el que se encontraba antes del arribo de la obra civilizadora del catolicismo⁷⁹¹. Las pruebas serían, desde la perspectiva conservadora, muy claras. La base de su argumentación indicaba que toda medida conducente a afectar a la religión sólo buscaba sacarla del país. El “sentimiento nacional” era católico y ninguna medida, así se apoyara en

⁷⁸⁹ “Contra la neutralidad en materia de Religión”, *El Bien* [Bogotá] Trimestre I, No.10, 26 de septiembre de 1863: s.p.

⁷⁹⁰ “Contra la neutralidad en materia de Religión” s.p.

⁷⁹¹ “Editorial. El catolicismo y la República”, *La Bagatela* [Bogotá] Trimestre 1, No.2, 21 de noviembre de 1863: 2.

la fuerza, lograría el fin de la religión en el país. Muestra de lo anterior, según la interpretación conservadora, eran las leyes que afectaban el culto. También el que se privara, por varias medidas, de la obediencia debida al Papa, a quien se le consideraba como el representante de Dios en la tierra⁷⁹².

En el periódico *El Católico* se indicaba que leyes como la del 17 de abril de 1863 sólo buscaban generar cisma dentro de la Iglesia católica en el país, lo cual se reforzaba con todas las trabas que se imponían para que clérigos y fieles se comunicaran con la cabeza de la institución eclesiástica en Roma. Esta lectura no era exclusiva de publicistas y editores. Un grupo de ciudadanos de Pasto, ciudad ubicada al suroccidente del país, anunciaba públicamente que no quería separarse del centro del catolicismo: “No queremos separarnos del centro de unidad de nuestra fe católica; no queremos ser cismáticos, ni que nuestros hijos y nuestros rublos lleguen más tarde o más temprano al abismo de la incredulidad, para dar los más amargos frutos que recogió la Francia en la famosa revolución”⁷⁹³. Parecía que la imagen que se difundía sobre la posible ruptura con el centro del catolicismo lograba su objetivo.

En esencia, lo que la libertad religiosa buscaba era inundar al país con la incredulidad religiosa. Según *El Católico*, los liberales, promotores de aquella ley, querían prescindir de Dios y convertir al colombiano en un pueblo sin fe. Al predicar la indiferencia religiosa los liberales atacaban el orden, la virtud, las garantías y los derechos, por medio de la “propaganda incrédula y atea”⁷⁹⁴. Se buscaba crear y difundir la imagen falsa de que los liberales sí eran ateos y que su objetivo era convertir a la población en descreída y alejada de la religión católica. Una década después de proclamada la libertad religiosa ella aún producía una férrea oposición entre los sectores que defendían al catolicismo como la única religión que debía ser practicada en el país. También debemos anotar que en esa década Colombia no se llenó de practicantes de cultos diferentes al catolicismo, con lo cual, se

⁷⁹² “La religión y la sociedad”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre 4, No.39, 27 de febrero de 1864: s.p; Trimestre 4, No.40, 5 de marzo de 1864: s.p; Trimestre 4, No.41, 12 de marzo de 1864: s.p.

⁷⁹³ Modesto Figueroa, José M. Benavides, Santos Rojas, Lucas Ortiz y 25 firmas más de fieles católicos, “El sentimiento católico. Pasto, 6 de julio de 1864”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre IV, Año II, No.85, 17 de enero de 1865: 296.

⁷⁹⁴ “El liberalismo y el catolicismo en el siglo XIX”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre 1, No.6, 4 de julio de 1863: 2.

seguía demostrando que el temor por la presencia de esos practicantes obedecía más a una posición discursiva que a una realidad tangible.

3.3.6 Alabanzas y respaldo a la institución eclesiástica

“Por ignorante que parezca un párroco a los ojos del mundo, es sin embargo, esencialmente útil, atendiendo la importancia de su ministerio”.

Ratio et Veritas, “El clero ha sido y es patriota”, *El Conservador*, No. 16, 1864.

Como venimos viendo, en 1863 y en años posteriores se promulgaron varias leyes, incluyendo la Constitución Política, que afectaban de una u otra forma a la institución eclesiástica. Estas leyes reforzaban, matizaban o transformaban, otras que habían sido expedidas años antes. Los conservadores y la misma institución habían pregonado que la legislación liberal buscaba eliminar al catolicismo del país aunque ello estuviese lejos de la realidad. Lo que se quería mostrar era una situación de persecución que afectaría no sólo a la religión sino también a todo el país. En este apartado mostraremos la forma como continuó siendo defendida la institución eclesiástica, en esta época concreta, de los ataques que sufría por las reformas introducidas en la Constitución de 1863, y las alabanzas que recibió por su devenir histórico en el país, por parte de sus autoproclamados sostenedores, tanto de ella como de la religión católica.

Según sus protectores, la institución eclesiástica había jugado papel importante desde su arribo a la que sería colonia española. Posteriormente desempeñó rol fundamental en la Independencia y en la consolidación del reciente país. Se advertía que si bien no había combatido por la Independencia sí había cooperado con esa causa y posteriormente había contribuido a consolidar la república⁷⁹⁵. Este tipo de defensa se hacía cuando se acusaba a la institución eclesiástica de atacar la forma republicana de gobierno y de vulnerar la soberanía nacional por querer anteponer la obediencia a la autoridad papal sobre la de las autoridades civiles.

⁷⁹⁵ “Editorial. La cuestión religiosa a los ojos del poder”, *La Voz del Catolicismo* [Bogotá] Trimestre 2, No.15, 11 de febrero de 1865: 117.

Una vez se creía se había consolidado la república, la institución eclesiástica seguía jugando papel importante en el país. Este principio era defendido a mediados del siglo XIX por todos, liberales y conservadores, como anotamos en apartados anteriores con las palabras del liberal Manuel Ancízar para quien el clero era fundamental en el desarrollo de la sociedad, siempre y cuando aplicara principios liberales. En la década de 1860 se resaltaba la labor del párroco en las diferentes provincias del país, sobre todo las más apartadas, en donde era promotor espiritual y material, con el establecimiento de escuelas y hospitales. Quien firmaba como *Ratio et Veritas* afirmaba que “por ignorante que parezca un párroco a los ojos del mundo, es sin embargo, esencialmente útil, atendiendo la importancia de su ministerio”⁷⁹⁶.

En el periódico *El Católico* se aseguraba que en un país donde eran frecuentes las guerras civiles y en donde las instituciones aún no se habían consolidado como sí había pasado en “países mucho más cultos y civilizados”, el clero debía cumplir una labor importante. No obstante, la institución eclesiástica debía confrontar a todos los enemigos que corrompían al pueblo “inculcándole los errores funestos del ateísmo y del materialismo”. Para confrontar los males que vivía el país el clero debía ser suficiente y poderoso, “suficiente en número, que provea a todos los pueblos de su Pastor; suficiente en ilustración, que pueda remplazar dignamente al que tenemos así en lo espiritual como en lo temporal, así en lo religioso como en lo civil”. Esa era, según los escritores del periódico conservador, una imperiosa necesidad. Ahora bien, no significaba lo anterior que no existiese un clero suficiente y virtuoso, sino que era necesario contar con gran número para enfrentar la “marca destructora del volterianismo”. Al final se debía concluir que “*los Bancos, los caminos, los telégrafos*, son nada para la felicidad social, comparados con los bienes que deben resultar de la ilustración y la virtud del clero”⁷⁹⁷.

En las anteriores palabras encontramos una confrontación directa a la idea de progreso material proveniente del liberalismo. Así, el progreso espiritual pasaría a ser más relevante para el desarrollo de la sociedad, y de allí se deduciría la importancia del clero en ese

⁷⁹⁶ Ratio et Veritas, “El clero ha sido y es patriota”, *El Conservador* [Bogotá] Trimestre II, No.16, 9 de enero de 1864: s.p.

⁷⁹⁷ S.A., “El clero”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre IV, Año II, No.85, 17 de enero de 1865: 293-295. Cursivas en el texto.

desarrollo. A la imagen del progreso material representado en obras e instrumentos se anteponía la imagen del progreso espiritual, representada por seres de carne y hueso cuyo mayor capital era su intelecto. Esta visión, no obstante, parecía negar la posibilidad de la conjunción de las dos vías de progresos como si fueran incompatibles, lo que permitiría una lectura posterior de la supuesta negación del catolicismo con la ciencia.

Además de la defensa y las alabanzas a la institución eclesiástica, y por ende al clero, también se resaltaba la labor de quienes la defendían, sobre todo si ellos no pertenecían a la misma institución o al partido conservador. Estas defensas eran las que más resonaban. Tal fue el caso de la acogida que brindó el general Juan José Nieto, presidente del Estado Soberano de Bolívar, al arzobispo Antonio Herrán y a sacerdotes de Magdalena, Santander, Boyacá, Tolima y Cundinamarca que habían sido expulsados de sus respectivos Estados y que buscaron refugio en las tierras bolivarenses. (El arzobispo Herrán pasó buena parte del tiempo de su destierro en la ciudad de Mompox en el mencionado Estado de Bolívar). Así, varios sacerdotes escribieron una carta agradeciendo al presidente Nieto, a pesar de ser liberal, y a los habitantes de su Estado que hubiesen acogido a los clérigos expulsados de otros Estados, “con lo cual habéis arrostrado el disgusto de vuestros mismos copartidarios, exponiéndoos a que, vuestra noble y generosa conducta, os arrebatara el aura popular”⁷⁹⁸.

Pero no todos los que defendían a la institución eclesiástica, y específicamente al clero, afirmaban que éstos eran víctimas de una persecución promovida por el liberalismo. Un escritor conservador que hemos trabajado aquí con anterioridad, Manuel María Madieto, católico, demócrata y republicano, advertía que debía defenderse al clero esgrimiendo las razones verdaderas de su estado actual y no por medio de retórica que no conducía a

⁷⁹⁸ Manuel María Sáiz, Rafael Plata, Manuel José Anaya, Carlos Calvo, Bonifacio Toscano, Antonio María Amézquita y varias firmas más. “Manifestación de gratitud al Señor Juan José Nieto, Presidente del Estado de Bolívar”, *La Voz del Catolicismo* [Bogotá] Trimestre 1, No.1, 5 de noviembre de 1864: 8.

El sociólogo Orlando Fals Borda, refiriéndose a otro evento, indicó que la actitud de Nieto era “negligencia cristiana”: En 1861 cuando Mosquera ingresó a Bogotá y el presidente Mariano Ospina Rodríguez fue apresado, junto con el procurador Bartolomé Calvo, y ambos fueron enviados prisioneros a Cartagena, sufriendo en el camino múltiples humillaciones, el presidente del Estado de Bolívar, Juan José Nieto, se hizo el de la “vista gorda” y permitió que ambos escaparan. Cfr. Orlando Fals Borda, *Historia doble de la Costa 2. El presidente Nieto*, 2ª ed. (Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1986) 163A.

Estas actitudes le generaron muchos conflictos a Nieto con los liberales, mosqueristas y radicales, la mayoría de ellos masones, aunque Nieto también lo era. Sobre esto cfr. Eduardo Lemaitre, *El general Juan José Nieto y su época* (Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1983).

ninguna parte. Según este autor el clero había perdido “su *natural influencia*” entre la población no sólo por las medidas tomadas por el liberalismo en el poder sino porque había dejado “la vía verdadera, tanto en la práctica como en la teoría”⁷⁹⁹. Estas palabras son muy dicientes no sólo por provenir de Madiedo, connotado apologista de la institución eclesiástica, sino porque nos permiten observar que dentro del grupo de defensores de dicha institución había algunos que se preocupaban por ver más allá de lo evidente, y es que el clero estaba en un estado de decadencia preocupante. Madiedo invitaba a los clérigos a que revisaran “el verdadero origen de sus desgracias”, y que ellas no se reducían a la impiedad⁸⁰⁰.

Pero ¿cuál era el origen del estado en el cual se encontraba el clero? Madiedo advertía que ese origen estaba en el punto en el que el clero buscó en una colectividad política apoyo, sustento y protección. “El clero se engaña – afirmaba - si cree que puede ganar como *beligerante político*, lo que ha perdido como ministro de los altares”. La gente no podría encontrar en el clero un “*instrumento de bandería*” como muchos lo deseaban, pues al ser aquél instrumento perdería el carácter elevado que lo caracterizaba, perdiendo por ello el “amor y respeto generales”⁸⁰¹. La participación política del clero y su tácita alianza con los conservadores era un punto de discusión permanente, pero muy pocos conservadores se atrevían a criticar dicha alianza y a ver en ella el origen de los males que aquejaban a la institución eclesiástica en el país. Por ello nos parece importante la actitud de Madiedo de alejarse de las adulaciones hacia los clérigos para tomar una posición más crítica y reflexiva sobre el papel que ellos debían cumplir en la sociedad. Madiedo proyectaba una imagen de los sacerdotes como individuos que se encontraban en una posición elevada en la sociedad, entre el mundo profano – terrenal - y el sagrado, y que al descender, sobre todo en las contiendas políticas al mundo terrenal, perderían la aureola que los protegía. Esta era una tendencia de conservadurismo no clerical. Encontramos, entonces, que si bien se defendía y alababa a la institución eclesiástica y sus integrantes, tanto por ellos mismos como por los conservadores, había sectores que creían necesario mejorar la formación y costumbres del

⁷⁹⁹ Manuel María Madiedo, *Verdadera defensa del clero. A los prelados católicos de América* (Bogotá: Imprenta de Gaitán, 4 de diciembre de 1866) 2. Cursivas en el texto.

⁸⁰⁰ Madiedo. *Verdadera defensa del clero. A los prelados católicos de América...* 10.

⁸⁰¹ Madiedo. *Verdadera defensa del clero. A los prelados católicos de América...* 11. Cursivas en el texto.

clero, pues dejaban mucho que desear. A diferencia de mediados del siglo XIX, donde liberales como Ancízar defendían al clero, si éste era liberal, en la década de 1860 no hay voces liberales que asumiesen esa defensa, con lo cual, la ruptura entre liberales y conservadores sobre la institución eclesiástica parecía más clara y definida.

3.3.7 Retracciones de clérigos

“*Yo me horripilo de mi desventura [...]*”

Fr. Marcelino Bernal. *Mi arrepentimiento i resolución*, 1863.

Las leyes que promulgaron las administraciones liberales, tanto la mosquerista como las radicales, incitaban a que los clérigos juraran obediencia a aquéllas y a las autoridades civiles. Como hemos visto algunos sacerdotes prestaron juramento de obediencia mientras que otros se sometieron a penas como el destierro por oponerse a tales medidas. Además, quienes apoyaron a las autoridades civiles fueron duramente criticados por integrantes de la institución eclesiástica o por defensores de la misma. Algunos de esos sacerdotes que se sometieron a las leyes del país se retractaron posteriormente y pidieron perdón por ese acto. La retractación era un mecanismo empleado por los sacerdotes para informar públicamente del error que habían cometido, a la vez que pedían perdón, no sólo a los jefes sino también a toda la Iglesia.

A mediados de 1863 Fray Marcelino Bernal se retractó por haber obedecido las disposiciones que supuestamente afectaban a la institución eclesiástica, específicamente la de desamortización. El clérigo indicaba que “la debilidad, la coacción y la poca fe, me arrastraron a la senda terrible del mal; y heme allí aprobando con mi nombre la ‘obediencia’ a los decretos de que se valieron para esclavizar la Iglesia y extraerle sus sagradas fincas”. Una vez explicadas las razones que lo motivaron a seguir las disposiciones civiles pasó a indicar qué sería capaz de hacer con tal de ser perdonado. Para ello recurriría, si “*necesidad hubiese del martirio* (para probar lo que estampo en estas líneas) estoy pronto a recibirlo, *derramando mi sangre* por sostener los mandatos divinos y

las leyes de la Iglesia”⁸⁰². Es de anotar que este tipo de actitudes, ofrendar algún sacrificio para resarcir la falta, era común. Ejemplo de lo anterior es la retractación de fray Nicolás Guarín quien se había sometido a los decretos de desamortización y tuición:

Me arrepiento por tanto, y mil veces protesto contra semejantes decretos – advertía el clérigo -; porque ellos son contrarios a la Iglesia, a la sacrosanta libertad con que Dios la instituyó; y al mismo tiempo pido perdón a mi amado prelado, a todos los fieles católicos, apostólicos, romanos, *prometiéndome que, en lo sucesivo, ni la persecución, ni las cárceles, ni la muerte misma*, me harán convenir en nada contra la Iglesia, contra sus divinas leyes y determinaciones⁸⁰³.

Finalizando 1864 otro sacerdote, fray José Narciso Velazco, se retractaba ante el arzobispo de Bogotá, Antonio Herrán, esta vez por haber hecho el juramento de obediencia a las leyes y autoridades civiles. Según el sacerdote, había sido engañado con falsas promesas que ofrecían el bienestar de la institución eclesiástica, la riqueza de los pueblos y la prosperidad de los más pobres, por lo cual había prestado “el fatal juramento prevenido de los salvajes bárbaros de la Convención de Rionegro, y causando un escándalo que lastimó la conciencia de los cristianos; herí la parte más sensible de la Iglesia de Dios [...]”⁸⁰⁴. Con estas palabras responsabilizaba a los liberales, y a uno de sus frutos, la Constitución de 1863, de los males que sufría la Iglesia en general. Es de anotar, también, que advertía que sus actos habían ofendido a toda la Iglesia y no sólo a la institución. Después de indicar los motivos por los cuales prestó juramento, Velazco pasó a retractarse:

[...] más, viendo el triste desengaño, la falsía, la fe *púnica* de estos debeladores de mi patria, el odio a la Iglesia, a los pueblos, a lo bueno, a lo santo, a lo justo; confieso delante de Dios y de los hombres que hice el escándalo de la abominación, que no merezco perdón, y protesto, me retracto, doy por nulo y de ningún valor el juramento que presté, y protesto obediencia y sumisión al Grande Pontífice Pío IX, como sucesor de San Pedro y Vicario de Jesús⁸⁰⁵.

Las retractaciones nos muestran un problema de fondo, no sólo el temor de los sacerdotes por ser excluidos de la institución eclesiástica y de la Iglesia en general, sino la forma como cambiaban su obediencia a las leyes y autoridades civiles del país por la obediencia al Papa, con lo que dejaban ver la dificultad que tenían las autoridades colombianas para reducir a

⁸⁰² Fr. Marcelino Bernal, *Mi arrepentimiento i resolución* (Bogotá, 11 de julio de 1863) 1. Cursivas mías.

⁸⁰³ Fr. Nicolás Guarín, “Retractación. Bojacá, marzo 14 de 1865”, *La Voz del Catolicismo* Trimestre 2, No.22, 1 de abril de 1865: 169. Cursivas mías.

⁸⁰⁴ Fr. José Narciso Velazco, “Una retractación. A mi dignísimo y augusto Prelado doctor Antonio Herrán”, *La Voz del Catolicismo* Trimestre 1, No.9, 31 de diciembre de 1864: 72.

⁸⁰⁵ Fr. José Narciso Velazco, “Una retractación. A mi dignísimo y augusto Prelado doctor Antonio Herrán” 72. Cursivas en el texto.

dicha institución a su obediencia y para que los sacerdotes no generaran posibles fracturas al interior de la república. Recordemos que a mediados del siglo XIX buena parte de las retractaciones pedían perdón al jefe de la Iglesia y lo mostraban como la autoridad que debía ser obedecida.

3.3.8 Patria, religión y soberanía nacional

“Los católicos creemos que la ley de Dios debe obedecerse de preferencia”

“Soberanía”, El Católico, No.5, 1863.

Las retractaciones nos muestran un aspecto que se discutía desde tiempo atrás y era sobre la obediencia y fidelidad que tenían los clérigos al país. Uno de los argumentos empleados por algunos liberales era que la institución eclesiástica en el país no obedecía ni respetaba sus leyes prefiriendo ser sumisa a la autoridad pontificia, lo que la hacía sospechosa de posible traición a la patria. En las retractaciones era claro que los clérigos sobreponían el Pontífice a las autoridades civiles, sobre todo en los asuntos concernientes a la legislación que afectaba a la institución eclesiástica.

De lo anterior se desprendía la discusión por la soberanía nacional, entendida en este caso como el control que ejercían las autoridades civiles sobre el territorio del país y la obediencia de sus habitantes a esas autoridades y a las leyes, pues era frecuente que integrantes del clero cuestionaran no sólo las leyes civiles sino también la argumentación de la supuesta violación de la soberanía por parte de ellos al negarse a someterse a tales leyes. Discusiones sobre este tópico se presentaron con relativa frecuencia. Un autor anónimo, seguramente un sacerdote, publicó en *El Católico* su posición al respecto. En primera medida criticaba a los convencionalistas de Rionegro por haber aprobado leyes que afectaban a la institución eclesiástica bajo el supuesto de que los clérigos reconocían a un soberano extranjero, refiriéndose al Papa, “sobre los tronos de los reyes y los Senados de las Repúblicas”. Este autor admitía que los sacerdotes sabían que debían respetar a las leyes y a las autoridades civiles, pero que dicha obediencia “tiene un límite”. Este límite estaba marcado por la manera como el gobierno civil se involucraba en la disciplina interna de la

institución eclesiástica. El mismo autor indicaba que la obediencia a los gobernantes y a las leyes de los países era requisito para todo buen cristiano, excepto “cuando ésta – refiriéndose a la obediencia - es incompatible con la que debemos a Dios, y como creemos que el *soberano extranjero*, cuyo poder tanto temen nuestros gobernantes, es el sucesor legítimo del apóstol a quien Jesucristo instituyó Jefe de su Iglesia, le obedecemos con preferencia a todas las potestades de la tierra”⁸⁰⁶. Es obvio que palabras como éstas despertaban resquemor entre los liberales en el poder, pues dejaban ver que el Papa, como soberano extranjero, y como autoproclamado representante de Dios en la Tierra, era la autoridad legítima a la que se le rendía obediencia. A esto se sumaba que en esa época en Europa se estaba poniendo en tela de juicio el poder terrenal del pontífice y algunas fuerzas europeas se estaban alineando a favor o en contra de aquél, lo que generaba más temor entre los gobernantes colombianos.

Causarían mayor escozor palabras en las que se negaba la posibilidad de que los gobiernos promulgasen sus leyes si éstas iban en contra, supuestamente, de Dios, pues la soberanía, según un autor de *El Católico*, provenía de Dios, que “como Padre del hombre, tiene derecho de imponerle sus leyes”. Los buenos católicos debían obedecer “de preferencia” las leyes de Dios, mientras que los hombres que buscasen imponer sus leyes sólo lo podrían hacer por la fuerza, empleando la “tiranía”⁸⁰⁷. Ninguna disposición que afectase a la institución eclesiástica, según la interpretación que estamos siguiendo, procedía de Dios, de tal forma que las leyes civiles que discordaran con lo que la citada institución decía o enseñaba debían ser cuestionadas y en lo posible desobedecidas.

Ahora bien, si es cierto que conservadores y eclesiásticos, y sobre todo estos últimos, respetaban la soberanía nacional siempre y cuando ella no afectara a la religión y a la institución eclesiástica, es también cierto que aparecían discursos en los cuales se amenazaba con recurrir a fuerzas extranjeras si los liberales continuaban con sus ataques contra todo lo que significara catolicismo. Así, se afirmaba que de seguir ese estado de cosas, donde supuestamente el liberalismo afectaba al conjunto de la sociedad, “el pueblo tiene derecho de oponer a la fuerza y a la ignominia, la fuerza y la moral, llamando en su

⁸⁰⁶ “Patria y Religión”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre 1, No.4, 20 de junio de 1863:2. Cursivas en el texto.

⁸⁰⁷ “Soberanía”, *El Católico* [Bogotá] Trimestre 1, No.5, 27 de junio de 1863: 1.

ayuda a cualquier nación extranjera”⁸⁰⁸. Esta idea era poco común pero no dejaba de preocupar a los gobernantes del país. No distaba mucho de lo que los conservadores mexicanos supusieron cuando permitieron y apoyaron la invasión francesa que desencadenó el imperio de Maximiliano.

3.3.9 Justificación de la guerra religiosa

“La revolución que ha triunfado en la Nueva Granada es anticristiana en la extensión de la palabra”.

L, “Las armas en defensa de la religión”, *El Conservador*, No.12, 1863.

Como lo ha mencionado Livet, las guerras se hacen con justificaciones profanas o religiosas, y desde las cruzadas encontramos la confrontación de ambos mundos – el profano y el religioso –⁸⁰⁹. El siglo XIX colombiano no fue la excepción y las guerras civiles no se hicieron esperar⁸¹⁰. En ellas el elemento religioso jugó papel importante, y algunas veces preponderante, aunque debemos anotar que ninguna guerra colombiana puede caracterizarse como exclusivamente religiosa, aunque en cada una ese factor fue clave para movilizar los ejércitos que se enfrentaban⁸¹¹. Así, la primera guerra civil que vivió el país en su era republicana, la de los Supremos (1839-1841), tuvo una primera etapa denominada de “los conventillos”, ocasionada por el cierre de los conventos menores en la ciudad de Pasto⁸¹². Aunque el mayor eje de aquel conflicto fue el descontento de los caudillos regionales contra la administración central. La guerra de 1851, como hemos visto

⁸⁰⁸ “Editorial”, *El Bien* [Bogotá] Trimestre I, No.7, 29 de agosto de 1863: s.p.

⁸⁰⁹ Cfr. Georges Livet, *Las guerras de religión, 1559-1598* (Barcelona: Oikos-Tau, 1971).

⁸¹⁰ En el siglo XIX Colombia vivió 14 años de guerra de Independencia, ocho guerras civiles generales, catorce guerras civiles locales, dos guerras internacionales con Ecuador y tres golpes de cuartel. Sobre esta dinámica de violencia cfr. Gonzalo Sánchez, “Los estudios sobre la violencia: balance y perspectivas”, Gonzalo Sánchez y Ricardo Peñaranda, compiladores, *Pasado y presente de la violencia en Colombia* (Bogotá: Cerec, 1986) 11-30.

⁸¹¹ Son muy pocos los estudios que a nivel general buscan relacionar el papel de la institución eclesiástica en las guerras civiles colombianas. Entre ellos recomiendo el de Luis Javier Ortiz Mesa, “Guerras civiles e Iglesia católica en Colombia en la segunda mitad del siglo XIX”, Grupo de Investigación Religión, Cultura y Sociedad, *Ganarse el cielo defendiendo la religión...* 47-85.

⁸¹² Sobre la Guerra de los Supremos pueden verse: Francisco Zuluaga, “La Guerra de los Supremos en el suroccidente de la Nueva Granada”, Memorias de la II Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado, *Las guerras civiles desde 1830...* 17-36; Fernán González, “La Guerra de los Supremos”, Fernán González, *Para Leer la política. Ensayos de Historia Política Colombiana, Tomo 2* (Bogotá: Cinep, 1997) 83-161; Mildred Lesmes Guerrero, *El poder del lenguaje religioso en la Guerra de los Supremos* (Monografía de Pregrado en Historia) (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005).

en esta tesis, tuvo entre sus motivaciones, tanto la expulsión de los jesuitas en 1850 como las medidas asumidas por la administración de López contra la institución eclesiástica. La guerra civil que llevó a Mosquera al poder en 1861 no tuvo marcados motivos religiosos, pero el líder caucano, una vez victorioso, castigó a la institución con medidas como la tución y la desamortización por considerar que aquella había favorecido al ejército legitimista conservador. La guerra de 1876-1877 ha sido calificada como religiosa en sus orígenes, pero algunos cronistas de la época, como lo veremos en el epílogo, han mostrado que la reacción a las reformas educativas que eliminaban la enseñanza de la religión de las escuelas públicas, fue sólo uno de los detonantes del conflicto. De tal forma que en la Colombia decimonónica hubo constantes llamados a la guerra religiosa, pero ellos se confundían con otros problemas que vivía el país, para hacer de los orígenes y motivaciones de las guerras un espectro mucho más complejo de lo que se cree⁸¹³. Veremos rápidamente cómo el llamado a la guerra para defender a la religión tuvo también su espacio en la problemática que estamos estudiando.

Las reformas liberales que afectaban a la institución eclesiástica generaron varias reacciones como hemos visto aquí. Tal vez las más significativas fueron las que invitaron a las vías de hecho como los levantamientos armados y las guerras civiles. Un escritor que firmaba como *L* indicaba que si se podía defender por las armas los derechos políticos y civiles de una sociedad por qué no podían usarse para “salvar el derecho religioso”, que era el más importante de la humanidad. En una arenga contra los liberales el autor les advertía que de seguir la persecución contra la institución eclesiástica, y por esa vía contra la religión católica, sería legítimo atacar a la república sin importar qué mecanismos se emplearan:

No hay por qué escandalizarse señores republicanos; la misma libertad con que U.U. proponen la abolición del catolicismo porque no les gusta, *con esa misma libertad podemos nosotros proponer la abolición de la República*: con el mismo derecho que U.U invocan la subversión contra la religión nacional, *con ese mismo derecho invocaremos nosotros la protección de la Europa* [...] Oh! Y cómo no hemos de

⁸¹³ Sobre el papel de la religión, la Iglesia católica y la institución eclesiástica en las guerras civiles decimonónicas colombianas, pueden verse: Sobre la Guerra de los Mil Días, que despidió en Colombia el siglo XIX y recibe el XX confróntese mi artículo, José David Cortés, “Clero, política y guerra”, Gonzalo Sánchez y Mario Aguilera Peña, editores, *Memoria de un país en guerra: los Mil Días, 1899-1902* (Bogotá: Planeta, 2001).

Sobre la guerra de 1876-1877 puede verse la obra colectiva ya referenciada aquí: Grupo de Investigación Religión, Cultura y Sociedad, *Ganarse el cielo defendiendo la religión...*

esperar en el grande hombre del siglo, en el elegante emperador de los franceses, que ha salvado a México!!!⁸¹⁴.

Se invocaba el ejemplo de México y la necesidad de que el catolicismo fuese defendido por monarquías católicas, además de la añoranza que se tenía de esa forma de gobierno, a la cual se le ligaba con la institución eclesiástica por el discurso justificativo que aquella había elaborado.

3.4 El *Syllabus* o de cómo el liberalismo es pecado

“El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización”.

Pío IX, *Syllabus*, Proposición 80, 1864.

Podemos entender que Pío IX se preocupara por poner en un documento pontificio los errores que consideraba nocivos tanto para la Iglesia como para la sociedad en general. Este documento fue el *Syllabus*. En él se indicaban los errores con los cuales la institución eclesiástica no estaba de acuerdo y no debía transigir marcando claros límites con la sociedad moderna y específicamente con el liberalismo⁸¹⁵. De los 80 principios que contiene el *Syllabus*, los que más polémica causaron fueron los últimos cuatro en los que se proponía que la religión católica fuese religión de Estado, excluyendo otros cultos, condenando la libertad religiosa y las libertades de imprenta y de pensamiento. Algunos

⁸¹⁴ L, “Las armas en defensa de la Religión”, *El Conservador* [Bogotá] Trimestre 1, No.12, 28 de noviembre de 1863: s.p. Cursivas mías.

⁸¹⁵ Desde finales de la década de 1840 se veía la necesidad de enfrentar a las tendencias liberales. Pío IX estuvo de acuerdo con una lista de 85 proposiciones condenadas por monseñor Gerbert, obispo de Perpignan, en una carta pastoral, y una comisión de teólogos se encargó de hacerle las correcciones necesarias. La difusión de la obra *La vida de Jesús* de Renán y los ataques a la Iglesia en México y Polonia y la Convención de septiembre de 1864 entre Napoleón III y Cavour, jefe del gobierno de Piamonte, en el que Napoleón III retiraba su apoyo al Papa, influyeron para que Pío IX publicara el documento.

El documento fue escrito por el religioso barnabita Bilio y publicado el 8 de diciembre de 1864 anexo a la encíclica *Quanta Cura*, la cual precisaba sistemáticamente la postura pontificia ante el conjunto de ideologías, credos, doctrinas y tendencias del mundo y de la cultura moderna. La fecha no es coincidental teniendo en cuenta que Pío IX se había dado a la tarea de difundir la devoción de la Inmaculada Concepción de María. Junto con esta devoción el Papa difundió la imagen de una Iglesia sufriente y maltratada, dando a entender que los responsables de aquel sufrimiento eran los males modernos que la aquejaban fruto del proceso revolucionario y liberal decimonónico. Por ello rescató, igualmente, la imagen del Sagrado Corazón de Jesús. Cfr. Juan María Laboa, *Historia de la Iglesia IV: Época contemporánea* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002) 113-114.

sectores buscaron matizar el documento queriendo demostrar que el Papa más que perseguidor de la vida moderna había sido víctima de ella⁸¹⁶.

En Colombia no existe gran cantidad de estudios sobre la influencia del *Syllabus* en la política interna del país. Uno reciente nos indica que ese documento se convirtió en bandera de lucha contra lo expuesto por el liberalismo en la Constitución de 1863. Se anota que el *Syllabus* fue empleado por los conservadores y la institución eclesiástica para afianzar su proyecto político y de romanización fundamentados en la cultura de la cristiandad y en la filosofía esencialista con una moral heterónoma universal, prescriptiva y totalizante. Este proyecto se confrontaría con el de la cultura de la modernidad basado en la filosofía liberal con ideales de progreso y autonomía para los seres humanos. Con ello se advertiría que el *Syllabus* contribuyó a la conformación de una lectura bipolar y maniquea de la historia colombiana en la medida que favoreció que se entendieran los procesos históricos como si fuesen una confrontación entre rivales exclusivamente antagónicos. A partir de allí se advierte que el *Syllabus* sirvió para justificar las reacciones de oposición a las reformas liberales, entre ellas las educativas, pues como el documento condenaba, por ejemplo, la educación neutra en materia religiosa debía ocurrir lo mismo en el país. Por ello, y como lo muestran los autores, el *Syllabus* se proyectó en el tiempo, pues su contenido, lo repetimos, permitía que se confrontaran y condenaran las reformas liberales⁸¹⁷.

⁸¹⁶ Los intransigentes franceses como Veuillot y Pie y los jesuitas alemanes desde la revista *Stimmen aus Maria Laach*, fueron sus principales expositores, igual que el sacerdote Sardá y Salvany y su libro *El liberalismo es pecado*, publicado en 1884. Estos intransigentes contaban con todo el apoyo de Pío IX. El periódico español *Pensamiento Español* escribió el 10 de enero de 1865: “Nuestra fe única es estigmatizar como anticatólico el liberalismo, el progreso y la civilización moderna. Nosotros condenamos como anticatólicos estos abortos del infierno”. Cfr. Laboa, *Historia de la Iglesia. IV...* 117.

El *Syllabus* fue publicado para ser enviado a todos los obispos católicos en cada rincón del planeta. Las 80 proposiciones del documento están agrupadas en diez apartados temáticos, constituyendo una unidad temática. Los apartados son: I. Panteísmo, naturalismo y racionalismo absoluto; II. Racionalismo moderado; III. Indiferentismo, latitudinarismo; IV. socialismo, comunismo, sociedades secretas, sociedades bíblicas, sociedades clérigo-liberales; V. Errores sobre la Iglesia y sus derechos; VI. Errores sobre la sociedad civil, considerada en sí misma, y en sus relaciones con la Iglesia; VII. Errores sobre la ética natural y cristiana; VIII. Errores sobre el matrimonio cristiano; IX. Errores sobre el principado civil del Romano Pontífice; X. Errores relativos al liberalismo actual. De las 80 proposiciones 37 están en los apartados V y VI, más las del apartado X nos indica que la mayoría del documento se relaciona a las relaciones entre sociedad civil e Iglesia. Cfr. Vicente Durán Casas, S.J., “Políticos y eclesiásticos ante el Syllabus de Pío IX”, *Theologica Xaveriana*, Bogotá, No.82 (enero-marzo, 1987): 83-108.

⁸¹⁷ Gloria Mercedes Arango y Carlos Arboleda Mora, “La Constitución de Rionegro y el Syllabus como dos símbolos de nación y dos banderas de guerra”, Grupo de Investigación Religión, Cultura y Sociedad, *Ganarse el cielo defendiendo la religión...* 87-155.

A pesar de que el *Syllabus* fue empleado para confrontar la especificidad colombiana del reformismo liberal es claro que fue un documento construido para ámbitos mucho más grandes como era la lucha contra la modernidad y el liberalismo. Se creía que en el país también se estaba librando esa lucha por lo que el documento cayó como anillo al dedo. En Colombia, tanto clérigos como defensores de la institución eclesiástica vieron que las condiciones que provocaron la promulgación del *Syllabus* estaban presentes en el país. Así, recibieron con alborozo su publicación pues respondía a las necesidades específicas de confrontar al liberalismo colombiano.

Para los conservadores y eclesiásticos era muy bueno el ejemplo que daba Pío IX confrontando a los errores modernos. Así lo mostraron los editorialistas de *La Voz del Catolicismo*: “El Jefe de nuestra Religión no puede transigir, ni aún contemporizar con el error. Tolerante y misericordioso con los individuos, debe ser intolerante y severo para con las doctrinas erróneas, que son la perdición y la ruina de los mismos individuos y de las sociedades que ellos forman”⁸¹⁸. No debía transigirse con el error que engendraba los males modernos que embestían al catolicismo. Si la cabeza del catolicismo, el Papa, no transigía, ese ejemplo debía ser seguido por todos los católicos.

Con el tiempo, el *Syllabus* seguía siendo referencia para quienes se oponían al liberalismo en términos generales y a las reformas radicales en lo específico. Así lo mostraron escritores de *La Unión Católica* quienes creían que el documento era perpetuo, pues “nada de nuevo tiene sino en su aplicación a los errores del día”⁸¹⁹. Esa aplicación a los “errores del día”, es decir a los errores actualizados, le daba al documento pontificio su atractivo intrínseco. Con el *Syllabus*, que fue calificado por algunos de sus defensores como “constitución política para los sacerdotes”, se incrementó la visión de que el mundo estaba dividido en dos. Así se interpretó en Antioquia al comenzar la guerra de 1876: “¡O todo o nada!, O católico o liberal, estos son los únicos partidos actuales, no sólo en Colombia sino

⁸¹⁸ “Editorial. La encíclica del 8 de diciembre”, *La Voz del Catolicismo* [Bogotá] Trimestre 2, No.18, 4 de marzo de 1865: 140.

⁸¹⁹ “El Syllabus. Editorial”, *La Unión Católica* [Bogotá] Trimestre II, No.26, 17 de diciembre de 1871: 101.

en casi todo el mundo; y no admiten término medio. Hay que resolverse. Hacer lo que hacemos los verdaderos católicos, gritar con todas las fuerzas: Viva Pío IX”⁸²⁰.

Ahora bien, el *Syllabus* fue duramente criticado por los sectores liberales que veían en él una manifestación más de la intromisión del poder papal en los asuntos concernientes a la administración política de los Estados. Como era de suponerse, entonces, la interpretación liberal del documento distaba mucho de la que los conservadores y eclesiásticos tenían sobre el mismo. Para escritores del periódico liberal *El Tiempo* era claro que el *Syllabus* se había convertido en “único programa político de dicho partido conservador”, pues este partido había permitido que en sus filas se involucrara la curia romana. En el mismo artículo reafirmaban sus palabras: “Ahora bien, la jerarquía romana, llamada por otro nombre *catolicismo o romanismo*, tiene su programa en el *Syllabus* principalmente, y este es hoy el programa político del partido conservador, pues así lo ha declarado y lo sostiene pública, franca y categóricamente”. Se indicaba que el objetivo era acabar con el sistema republicano y los principios liberales. En esencia, los publicistas del periódico creían estar viendo el advenimiento de un proyecto teocrático que se concretaría con el ascenso del partido conservador al poder: “Pues si el *Syllabus* llegara a ser la constitución de Colombia, que es de lo que se trata, sería el sacerdocio quien gobernaría el país y no el partido conservador como entidad política”⁸²¹. Siguiendo con lo anterior coincidimos en el principio expresado por los historiadores Arango y Arboleda al mostrar al *Syllabus* como símbolo de nación.

Sin embargo, lo que no se ha visto en los estudios sobre el *Syllabus* es que hizo parte primigenia de una tendencia que comenzó a construirse en aquella época y que consistió en la condena abierta del liberalismo. Esta condena se sintetizó en la máxima “el liberalismo es pecado” y en Colombia, específicamente, se proyectó en el tiempo, actuando incluso hasta bien adentrado el siglo XX. Ejemplos de lo anterior encontramos varios en la historia del país⁸²².

⁸²⁰ *La Sociedad* [Medellín] No.208, 8 de julio de 1876, citado por Verdugo, *La Guerra Civil de 1876-1877...* 138.

⁸²¹ “La República y el syllabus”, *El Tiempo* [Bogotá] Año X, Trimestre 3, No.504, 26 de diciembre de 1871: s.p. Cursivas en el texto.

⁸²² Sobre la influencia del *Syllabus* y los debates que generó en Colombia en épocas posteriores a las que tratamos en esta tesis pueden confrontarse los siguientes textos: Rafael Uribe Uribe, *El liberalismo no es pecado* (Bogotá:

EPÍLOGO

Hemos visto hasta aquí la forma como las relaciones Estado-Iglesia en Colombia desde finales de la década de 1840 hasta 1867 fueron evolucionando. Es decir, desde la crisis del patronato hasta la separación de las potestades, en medio de varias etapas caracterizadas por reformas de corte liberal. Ahora veremos, rápidamente, esas relaciones desde 1867 hasta 1887, año en el cual fue firmado el concordato con el Vaticano, lo cual, como es de suponerse, replanteó las citadas relaciones. Igualmente queremos que este epílogo sirva como puente o enlace entre esta tesis de doctorado y mi tesis de maestría en historia, que trata sobre el período de la historia colombiana inmediatamente posterior al que hemos estudiado en este trabajo doctoral, la Regeneración y los primeros años de la República Conservadora⁸²³.

En 1867 Pío IX le indicó al arzobispo bogotano Antonio Herrán que convocase un Concilio Provincial con el objetivo de reorganizar a la institución eclesiástica en el país. Ya vimos al comenzar la Tercera Parte que a pesar de que se mantenía la tensión entre las autoridades políticas y la institución eclesiástica, esa tensión había disminuido notoriamente y el país vivía una relativa calma en las cuestiones religiosas. De tal forma que sobre el Concilio comenzó a despertarse un optimismo generalizado entre políticos y publicistas de diversas colectividades políticas. El Concilio se reunió bajo la dirección del arzobispo Vicente Arbeláez el 29 de junio de 1868. Según Salvador Camacho Roldán en los últimos siete años se habían presentado dificultades por la separación de las potestades, pero ahora la situación parecía favorable, la presunta persecución había cesado y las libertades que la Iglesia solicitaba se habían concedido y el gobierno estaba viendo cómo cumplir los compromisos que se habían contraído con las comunidades religiosas sobre la desamortización. Para Camacho los resultados del Concilio eran importantes pues de ellos dependía el afianzamiento de la paz en el país, la concordia entre las potestades y el inicio

Planeta, Colección Lista Negra, 1994); Malcolm Deas, "San Ezequiel Moreno: el liberalismo es pecado", *Revista Credencial Historia*, Bogotá, No.46 (1996); José David Cortés, "Intransigencia y nación. El discurso de Ezequiel Moreno y Nicolás Casas, primeros vicarios apostólicos del Casanare", *Revista Fronteras de la Historia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Vol.3, No.3 (1998).

⁸²³ Cfr. José David Cortés, *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja, 1881-1918* (Tesis de Maestría en Historia) (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1997).

de una era de tolerancia, o, por el contrario, la continuación de la lucha y de las perturbaciones. Camacho pedía a los obispos que sus deliberaciones condujeran a la concordia y a la paz, así como a la obediencia de las leyes y de las autoridades⁸²⁴.

En 1867, cuando estaba en su cuarto período presidencial, el general Tomás Cipriano de Mosquera fue enjuiciado por el Congreso de la República y destituido de su cargo. Esto, como es de suponerse, trajo algo de respiro a la institución eclesiástica que veía en el caudillo caucano a su principal enemigo. Ese mismo año, los liberales radicales comenzaron a implementar reformas de carácter educativo. Primero, crearon en ese año la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia. Tres años después, en 1870, el presidente Eustorgio Salgar formuló el Decreto Orgánico de Instrucción Primaria. Si bien la Universidad fue creada legalmente el 22 de septiembre de 1867, desde unos años antes se venía discutiendo, en los ámbitos políticos e intelectuales, la necesidad de constituir un centro educativo superior. Esto, esencialmente, para borrar el pésimo resultado que dejó la experiencia del cierre de las universidades en 1850. La idea de crear una universidad que agrupara conocimientos científicos y técnicos fue notoria comenzando la década de 1860. Políticos como José María Samper eran claros al mostrar la necesidad de la universidad. Para él, la universidad debía formar técnicos y científicos indispensables para el progreso del país. Samper presentó ante la Cámara de Representantes un proyecto para crear un Instituto Nacional donde funcionasen tres escuelas: de ingeniería civil y militar; de ciencias naturales; y de medicina y cirugía. Respecto a las ciencias políticas y jurisprudencia, sólo debía haber un Consejo que tomara el examen para otorgar el título. El proyecto incluía que la educación secundaria debía dejarse en manos de los Estados y de los particulares. Estas dos últimas disposiciones fueron muy criticadas, pues el gobierno, de acuerdo con los detractores de la propuesta de Samper, estaba en la obligación de brindar educación gratuitamente. Además, era la escuela de jurisprudencia la de mayor importancia entre las mencionadas, debido a su gran tradición en el país y porque había contribuido a la enseñanza del ejercicio del propio gobierno. Dejar esta enseñanza en manos del interés privado era cerrar el camino para que los sectores pobres de la sociedad pudiesen acceder a

⁸²⁴ Camacho Roldán, “Concilio Nacional”, *Escritos Varios...* 54-55.

ella, y por esto mismo se les cerraba el camino a la administración pública, a la tribuna y a la prensa⁸²⁵.

Por ley del 22 de septiembre de 1867 fue constituida la Universidad Nacional. Ella tenía como uno de sus objetivos elevar a la población del rango de la ignorancia al de la sabiduría, especialmente en el caso de aquellos que no contaban con los recursos económicos para educarse. Su misión era ensanchar el círculo de las relaciones y los afectos, pues los estudiantes debían comprender que había algo más grande que el hogar o el Estado de donde provenían: la nación. Los estudiantes debían elevar el carácter patriótico, ampliando ese sentimiento de amor profesado exclusivamente a su región nativa. La universidad debía estrechar los vínculos de unión nacional “mediante la hermandad de las letras”⁸²⁶. En esencia, la Universidad buscaba profundizar en el conocimiento y generar espíritu de nación⁸²⁷.

La necesidad de formar espíritu de nación puede notarse en las palabras expresadas por José María Samper en el cierre del año lectivo de 1868, y en el que se expresó de la Universidad como la segunda patria y la segunda madre. Ella debía ser formadora de ciudadanos del país, no de ciudadanos de cada Estado en particular. La Universidad realizaba el ideal de la Confederación al unir por medio del conocimiento a los diferentes estudiantes de los Estados, para que luego, ellos retornasen a sus lugares de origen, y dieran utilidad a la instrucción que habían recibido en ella. Samper instó a los estudiantes a que recordasen que representaban “la unidad de la patria común”, y que la Universidad, “lo creemos firmemente, es un vínculo de unión entre los colombianos”, pues todos aquellos que fueron estudiantes y que ahora se encontraban dispersados por todo el país, conservarían ese lazo estrecho, construido al interior de los claustros. La Universidad Nacional les recordaría que la patria no era más que una⁸²⁸.

⁸²⁵ “Instrucción pública”, *El Tiempo* [Bogotá] No.324, 2 de marzo de 1864: s.p.

⁸²⁶ “Qué es la Universidad Nacional”, *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia* [Bogotá] Vol.1, No.1, septiembre de 1868: s.p.

⁸²⁷ Sobre el proceso de fundación de la Universidad cfr. Gilberto Loaiza Cano, “Educar y gobernar”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Bogotá, No.29 (2002).

⁸²⁸ “Sesión Solemne”, *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia* [Bogotá] Vol.1, No.4, 24 de diciembre de 1868: 367-368. Sobre el papel que podía jugar la Universidad Nacional en la instrucción

También, la fundación de la Universidad fue interpretada como una forma para alcanzar la paz, pues se creía que hombres iluminados por el saber podían hallar caminos civilizados para resolver los desacuerdos, y no simplemente recurrir a la guerra. Por ello, era mejor invertir dinero en educación gratuita y no en armar a los ejércitos. Pero, para que la Universidad Nacional cumpliera sus objetivos era necesario que alcanzara algunas metas, entre las cuales estaban difundir los modernos métodos de enseñanza; profesionalizar verdaderamente a los estudiantes y, fortalecer la enseñanza laica, libre y en armonía con los intereses de la república. La Universidad era la única que podía dar el fundamento para separar al Estado de la Iglesia sin temer nada, porque había instruido a su pueblo⁸²⁹. Este último punto, el de la llamada educación laica, trajo mucho malestar a las filas de los conservadores, fervorosos defensores de los principios católicos.

El 1 de noviembre de 1870, siendo presidente de los Estados Unidos de Colombia, el radical Eustorgio Salgar, fue promulgado el Decreto Orgánico de Instrucción Primaria⁸³⁰. Este decreto constituyó uno de los pilares de la política radical encaminada a reformar y mejorar la educación pública, esencialmente en su instancia básica, la primaria, lo que se complementaba con la fundación de la Universidad Nacional⁸³¹. El Decreto tenía como objetivo establecer la educación pública primaria como obligatoria y bajo la supervisión del gobierno federal. Para ello se preocupó por los siguientes aspectos: describir la naturaleza de la enseñanza; y, delinear los planes de estudio, los métodos de enseñanza y la forma como serían preparados los maestros. Para cumplirlo, creó la Dirección General de Instrucción Pública.

A pesar de ser impulsado por la administración federal, el mencionado Decreto suscitó controversias en el país. Éstas pueden resumirse en tres puntos básicos, de los cuales el

científica y la construcción de la nación, cfr. Diana Obregón Torres, *Sociedades científicas en Colombia. La invención de una tradición, 1859-1936* (Bogotá: Banco de la República, 1992).

⁸²⁹ “Universidad Nacional”, *La Paz* [Bogotá] No.1, 26 de mayo de 1868: 4.

⁸³⁰ Para la reforma educativa de 1870 empleamos el texto de Jane Rausch, *La educación durante el federalismo. La reforma escolar de 1870* (Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, Instituto Caro y Cuervo, 1993).

⁸³¹ Una visión general y apologética del proyecto educativo de los liberales radicales puede verse en Jorge Enrique González, *Legitimidad y cultura. Educación, cultura y política en los Estados Unidos de Colombia, 1863-1886* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, CES, 2005).

tercero es el que nos interesa más por la materia que toca, pues se interconecta por el empleo de algunos textos censurados por la Iglesia católica. El primer punto de conflicto fue el artículo primero del Decreto. Él rezaba así: “El Gobierno Federal organiza, dirige e inspecciona la Instrucción pública primaria en los Territorios nacionales y en aquellos Estados que, con el fin de realizar el objetivo previsto por el artículo 13 de la Ley 30 de mayo de 1868 sobre Instrucción pública, aceptan las disposiciones de este decreto”⁸³². La crítica consistió en que la Constitución de 1863 otorgó, tanto al gobierno federal como a los Estados soberanos por igual, la posibilidad de fomentar la instrucción pública, mientras que el Decreto afirmaba que el gobierno federal organizaba, dirigía e inspeccionaba la instrucción. De esta forma, tanto la Constitución como el Decreto iban en contravía, siendo así este último inconstitucional⁸³³.

El segundo punto de discusión radicó en que el artículo 87 del Decreto estipuló que la educación era obligatoria para los niños entre 7 y 15 años de edad. Según los críticos del Decreto, este artículo controvertía abiertamente el numeral 11 del artículo 15 de la Constitución de 1863, que establecía que todo ciudadano colombiano tenía libertad tanto para dar como para recibir cualquier tipo de instrucción en instituciones que no fuesen sostenidas por la administración pública. Así, hablar de educación obligatoria sería violar derechos y garantías individuales.

⁸³² *Anuario de la Academia Nacional*, Año I, No.1, 52. Citado por Rausch, *La educación durante el federalismo...* 84.

⁸³³ Las diferencias en la organización de la educación en cada uno de los estados soberanos puede verse en alguna bibliografía relativa al tema. Para el centro del país cfr. Claudia Rodríguez y Marco Aurelio Vargas, *Proyecto educativo radical (1870-1880). Un intento de hegemonía política* (Monografía de Pregrado en Ciencias Sociales) (Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 1991).

Para el caso del Estado Soberano de Boyacá pueden verse: Myriam Báez Osorio, *La Educación Radical en Boyacá* (Tunja: Academia Boyacense de Historia, 1996); María Victoria Dotor Robayo, *La instrucción pública en el Estado Soberano de Boyacá, 1870-1876* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002).

Para el Estado del Magdalena puede verse Adriana Santos, *Educación, política e iglesia en el Estado Soberano del Magdalena, 1869-1879* (Tesis de Magíster en Historia) (Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2000).

Para Antioquia recomendamos Margarita Arias Mejía, *La reforma educativa de 1870, la reacción del Estado de Antioquia y la guerra civil de 1876* (Monografía de Pregrado en Historia) (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2003); Rocío Gómez Cano y Alonso Quiroz, *La Escuela Normal en el Estado de Antioquia durante la reforma instrucionista (1870-1876)* (Tesis de Maestría en Docencia y Tecnología Educativa) (Medellín: Universidad de Antioquia, 1991); Amparo Martínez Correa, *La instrucción pública primaria en Antioquia durante la reforma instrucionista a través del periódico “La Sociedad”, 1870-1876. Aspectos políticos y religiosos* (Tesis de Maestría en Docencia) (Medellín: Universidad de Antioquia, 1991).

El tercer punto fue el de mayor discusión. Éste consistió en el establecimiento de lo que se llamaría educación laica, pero que era más una neutralidad en materia religiosa en las escuelas públicas. Así lo estipuló el Decreto en su artículo 36: “El gobierno no interviene en la instrucción religiosa: pero las horas de escuela se distribuirán de manera que a los alumnos les quede tiempo suficiente para que, según la voluntad de los padres, reciban dicha instrucción de sus párrocos o ministros”⁸³⁴. De esta forma, el Decreto no exigió que se trabajaran clases de religión en las escuelas públicas. Los sacerdotes podían asistir a ellas, siempre y cuando fuesen solicitados por los padres de familia para catequizar, pero sin ningún compromiso académico. La exclusión de la enseñanza religiosa de las escuelas públicas resultó no sólo ser revolucionaria para su tiempo y las condiciones y la historia del país, sino que también trajo fuertes críticas por parte de sectores conservadores y de representantes de la institución eclesiástica. Como era de suponerse estas reformas educativas generaron fuerte reacción porque excluían abiertamente la educación religiosa, dejándola a la voluntad de los padres de familia, quienes determinarían si sus hijos la recibirían o no⁸³⁵.

El debate por la reforma de 1870 tocó también a la libertad de cultos, en la medida que fueron vistas como paralelas. Los líderes conservadores creyeron que el Estado, bajo el dominio liberal, no podía asumir la educación pública en la medida que una educación oficial contravenía los principios de libertad que defendían los radicales. Porque la educación oficial obligatoria constituiría una especie de adoctrinamiento liberal.

Cuando la libertad de cultos se otorga amplia y, hasta donde cabe, lógicamente, resulta el inconveniente de que el Gobierno no puede educar. Según la doctrina de *laissez faire*, la educación oficial es una intervención pecaminosa, una usurpación, una tiranía

⁸³⁴ *Anuario de la Academia Nacional*, Año I, No. 1, p.60. Citado por Rausch, *La educación durante el federalismo...* 85.

⁸³⁵ El expresidente conservador Mariano Ospina Rodríguez escribió en 1873 sobre la importancia de la educación religiosa: “La religión y la ley, el sacerdote y el magistrado son los altos poderes sociales que dirigen y desarrollan la educación de las naciones; y por consiguiente, a ellos corresponden el mérito y la gloria que alcanzan los pueblos en que se ostentan la moralidad general, las altas virtudes sociales, la luz de las ciencias, el esplendor de las artes, la prosperidad pública, el bienestar y la dicha general. Ellos son también responsables de la degradación, de la corrupción, de la ignorancia, de la miseria y de la infelicidad de las naciones. Hay en la educación partes que deben ser comunes a todos los miembros de la sociedad, y otras que deben variar para adaptarse a las circunstancias peculiares de las personas y clases. Los principios y prácticas religiosos y morales deben ser los mismos para todos; pero debiendo dar mayor extensión a la instrucción, cuanto mayor sea el desarrollo intelectual que se dé a los individuos”. *La Sociedad* [Medellín] No.48, 10 de mayo de 1873, citado por Roberto Herrera Soto, Introducción, selección y bibliografía, *Antología del pensamiento conservador en Colombia, Tomo I* (Bogotá: Instituto Colombiano de cultura, 1982) 150.

[...] Y de aquí ha resultado el otro inconveniente que apareja la libertad de cultos cuando se aplica sin lógica, a saber que el Gobierno educa mal. Fruto de aquel desengaño que se habló arriba fue la creación de la Universidad Nacional que hoy tenemos, en 1867, por la administración del general Acosta [...] No dominaba ciertamente el espíritu católico en la dirección del establecimiento, antes bien el lector leía una filosofía ecléctica nociva a las ideas católicas [...] Tolerábase, decimos, la enseñanza de la religión, y los católicos por su parte asentían pro bono pacis a la de ese heterodoxo eclecticismo. Estos presagios de armonía tocaron la alarma a las pasiones de los liberales intolerantes, y el Congreso de 1870 excitó al Ejecutivo para que impusiese como texto universitarios al judío Bentham y al volteriano Tracy: obras condenadas por la filosofía y por la Iglesia. De aquí nacieron contradicciones en la Universidad; de aquí la justa desconfianza de los padres de familia. *Si la Universidad fuese católica, sería verdaderamente nacional; pero enseñándose en ella la irreligión, el título de nacional es usurpado*⁸³⁶.

En este texto podemos observar varias relaciones construidas por algunos conservadores: Primero, que la libertad de enseñanza era una derivación nefasta de la libertad de cultos; segundo, que la contradicción grande consistía en que los liberales deseaban en su libertad que el Estado controlase la educación; tercero, que el sensualismo se relacionaba con la irreligión y algunos autores como partícipes del mal - incluso es notorio el antisemitismo de la intransigencia católica -; que la nación era sinónimo de catolicismo - puede verse esto cuando se afirmaba que para que la Universidad sea nacional debía ser católica -. Este punto va a tomar fuerza años después en la Regeneración.

En esencia, querer alejar a la religión de las escuelas fue visto como un paso del liberalismo radical en la corrupción de los jóvenes colombianos, “para pervertir en los colegios sostenidos con los fondos de la comunidad colombiana, los principios religiosos de los jóvenes educandos”⁸³⁷. Por su parte la Universidad Nacional también desató fuertes críticas. Uno de los objetivos que se propusieron los detractores de la Universidad Nacional, por considerarla alejada de los principios católicos, fue crear una universidad católica. Liderando esta propuesta se encontraba Miguel Antonio Caro, futuro regenerador, quien contaba con el apoyo de algunos laicos conservadores y del episcopado colombiano. El principal objetivo de la institución sería brindarle la oportunidad, tanto a padres de familia como a jóvenes, de recibir una educación basada en la moral y los principios católicos.

⁸³⁶ *El Tradicionista* [Bogotá] Año I, No. 6, 12 de diciembre de 1871: 47. Cursivas mías.

⁸³⁷ *El Correo de los Estados* [Bogotá] No.2, 9 de enero de 1871: 7.

El proyecto de universidad católica fue presentado por la Juventud Católica, cuyo presidente era Miguel Antonio Caro. Una vez concebido fue elevado ante la Santa Sede, la que contestó favorablemente. Según se conoce, la noticia de la creación de una universidad católica agradó en demasía a Pío IX, quien, por intermedio de monseñor Franqui, arzobispo de Tesalónica, hizo saber sus sentimientos: “Esta noticia no podía menos de ser muy agradable al paternal cariño de Su Santidad, quien está seguro de que una tal institución contribuirá mucho al desarrollo así de la ciencia, como también de los buenos principios morales y religiosos”⁸³⁸.

A la par de la propuesta de Caro, otras personas incitaron a la fundación de una institución católica de educación superior. Esto se vio con mucha fuerza en el Estado de Antioquia. Según el historiador Luis Javier Villegas⁸³⁹, la Universidad de Antioquia se constituyó como un reto de los conservadores de la región para confrontarla a la Universidad Nacional, considerada como una institución centralizadora, “más apropiada para una monarquía que para una república liberal”⁸⁴⁰. Al comienzo, la fundación de la Universidad Nacional fue bien vista en Antioquia, sobre todo porque cumplía con varios objetivos: la unión nacional “mediante la hermandad de letras formada entre jóvenes de todos los Estados”, según palabras de su primer rector, Manuel Ancízar; y el que algunos jóvenes antioqueños, que estudiaron becados en Bogotá, regresaban a su región a dictar clases, sobre todo de matemáticas.

La ruptura con la Universidad Nacional comenzó cuando el Senado del país aprobó el proyecto de ley mediante el cual se imponían como obligatorios los textos de Destutt de Tracy para el curso de filosofía y de Jeremías Bentham para el de legislación. Esta situación generó varias paradojas, según Jaime Jaramillo Uribe, citado por el mismo Villegas: “Los liberales, defensores del libre examen y de la neutralidad religiosa del Estado, resultaban

⁸³⁸ Miguel Antonio Caro, “Universidad católica”, Miguel Antonio Caro, *Obras, Tomo I* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1962) 1343.

⁸³⁹ Luis Javier Villegas, “La Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia. Un reto para los conservadores antioqueños”, María Teresa Uribe, coordinadora académica, *Universidad de Antioquia, historia y permanente presencia* (Medellín: Universidad de Antioquia, 1999).

⁸⁴⁰ Luis Javier Villegas, “La Universidad Nacional....” 97.

defendiendo el derecho del mismo Estado a fijar una doctrina científica oficial. Los conservadores, que rechazaban la neutralidad religiosa establecida en el decreto orgánico de la instrucción pública de 1870, pedían esa neutralidad al tratarse de la enseñanza filosófica en la Universidad”⁸⁴¹.

Además, los conservadores antioqueños criticaban a la Universidad Nacional no sólo por aspectos religiosos, también le achacaban ser una universidad costosa y elitista en beneficio de los liberales: “Ha gastado una enorme suma de dinero y de ninguna utilidad ha sido para el pueblo, ya que sólo ha sacado provecho de ella un número escogido de personas privilegiadas. La Universidad Nacional es un adorno suntuoso de lujo que la República lleva en su cabeza en el cual emplea el dinero con que debiera comprar algunas telas modestas de abrigo para cubrir la desnudez de su cuerpo, es decir, la ignorancia de la masa del pueblo”⁸⁴².

También se afirmaba que los jóvenes podían adquirir, en Bogotá, lejos de sus casas, malas costumbres: “¿Qué podrá, pues, esperarse de las ideas y de los hábitos que en Bogotá adquieran los estudiantes de la Universidad Nacional?”⁸⁴³. Este tipo de posición fue reforzada por columnistas como José María Vergara y Vergara, quien en carta dirigida a los conservadores de Antioquia en mayo de 1871, planteó que era una obligación “no sólo de católicos sino aun de hombres honrados” negarle apoyo a la Universidad Nacional, pues ella y el Colegio del Rosario se habían convertido en “nidos de utilitarismo y de inmundicia”. Ante los “claustros corrompidos” de la Universidad Nacional, era necesario apoyar la creación de una “universidad católica para educar allá nuestro pueblo católico, y hacer núcleo de ideas para que a su vez los niños que allá se eduquen las rieguen”⁸⁴⁴. El mismo Vergara y Vergara advertía, en su misiva a Berrío, que la fundación de la Universidad en Antioquia era necesaria “para salvar la juventud antioqueña y de otras

⁸⁴¹ Jaime Jaramillo Uribe, citado por Luis Javier Villegas, *Las vías de legitimación de un poder* (Bogotá: Colcultura, 1996) 92.

⁸⁴² *El Heraldo* [Medellín] No.100, 4 de noviembre de 1871, citado por Luis Javier Villegas, “La Universidad Nacional...” 98.

⁸⁴³ Luis Javier Villegas, “La Universidad Nacional...” 98.

⁸⁴⁴ Citado por Juan Botero Restrepo, *Berrío el grande* (Medellín: Secretaría de instrucción y cultura, 1977) 285-289, citado por Luis Javier Villegas, “La Universidad Nacional...” 99.

partes, de los errores que se enseñan en la recién fundada Universidad Nacional, pues usted está fundando un pueblo, que si sigue como va, será una Nación”⁸⁴⁵.

Una vez se puso en marcha la Universidad de Antioquia, ésta atrajo a conservadores de diversas regiones, entre ellos, algunos muy reconocidos en ese momento, como Carlos Martínez Silva, Tomás Herrán y Mariano Ospina Rodríguez. En ella estudiaron sujetos de diversa índole política, como los hermanos Ospina, Pedro Nel y Tulio; Tomás Carrasquilla y Rafael Uribe Uribe, entre otros. Para darle impulso a la joven institución, las autoridades antioqueñas comenzaron a solicitar apoyo a la administración en Bogotá, pidiéndoles que no les otorgara becas a los estudiantes antioqueños para realizar sus estudios en la Universidad Nacional en Bogotá, sino que esas becas se las otorgasen para estudiar en la Universidad de Antioquia. Los motivos para rechazar los cupos en la capital del país eran que siendo becas para alumnos pobres, como era el propósito de la Universidad Nacional, estos estudiantes, los más necesitados, no contaban con el apoyo de alguna familia en Bogotá que cuidase de ellos, no tenían los recursos para el viaje y para su subsistencia en el período de vacaciones, y como no había quien cuidara de ellos, durante el período vacacional quedaban expuestos a las tentaciones de la Capital, corriendo el riesgo de pervertirse.

El problema educativo pasaba por el tipo de educación que se impartía en los centros educativos, y cómo ello afectaba los intereses tanto de los administradores de la unión como de sus opositores políticos. Era una confrontación político religiosa, en medio de la cual quedaban los jóvenes estudiantes, a la espera de la resolución de los debates, aunque no parece que existiese mucho porque optar, en este caso, una universidad religiosa confesional y otra que surgió bajo el impulso del libre examen pero que con el tiempo se convirtió en el baluarte del proyecto educativo radical.

La discusión por las universidades, ya fuese la Nacional o la de Antioquia, no quedó únicamente a nivel de los gobernantes. Ciudadanos de Antioquia y de Bogotá tomaron partido por uno y otro de quienes debatían. Los defensores de la Universidad Nacional

⁸⁴⁵ Botero Restrepo, *Berrío el grande...* 286.

mostraban su contrariedad por la “orientación ultramontana” que imperaba en Antioquia, y apoyaban la respuesta que dio Murillo Toro a Ospina Rodríguez, la cual calificaron de “testimonio elocuente del espíritu liberal que ha guiado al Presidente de la Unión en el ramo de la enseñanza”⁸⁴⁶. Por su parte, un ciudadano de Medellín escribió contra el expresidente de Antioquia, Pedro Justo Berrío, quien luego de gobernar el Estado de Antioquia, tomó un pequeño descanso, para luego volver a Medellín “a continuar sus siniestras elucubraciones”. Esto lo afirmaba el corresponsal, pues creía que la Legislatura de Antioquia había puesto en la dirección de la Universidad al expresidente del Estado, sin medir las consecuencias de tal acto, ya que con ello se verían funestos resultados para la educación. Ejemplo de lo anterior era que muchos padres de familia habían retirado a sus hijos de la institución y hasta los más acérrimos conservadores habían preferido viajar a la capital del país para recibir educación en la Universidad Nacional o en el Colegio de El Rosario “sin temor a Bentham o a Tracy ni a la corrupción que siembran aquellos establecimientos, [han venido] a buscar la luz de la verdadera ciencia en Bogotá”⁸⁴⁷. Independientemente de la ecuanimidad de esta nota, es claro que en Antioquia también se debatía fuertemente la pertinencia de una institución como la Universidad Nacional, con su orientación ideológica, y una institución como la Universidad de Antioquia, con claros tintes confesionales católicos. No existía unanimidad por uno u otro centro educativo, lo que también nos indica lo importante que debió ser el debate que suscitó la fundación de ambas instituciones.

Por otra parte, los defensores de la Universidad de Antioquia veían no sólo sus virtudes, sino que mostraban su alegría porque Pedro Berrío se hiciese cargo del centro educativo. Para ellos, la presencia del estadista fortalecería a la institución, la cual ya había alcanzado renombre y a donde habían llegado jóvenes de otros estados por preferir la enseñanza que se impartía allí, donde no se copiaba el funesto sistema de la Universidad Nacional, que era calificada como una “fábrica de liberales”, de racionalistas y ateos⁸⁴⁸. En esencia, podemos decir que la fundación de la Universidad de Antioquia pudo calmar, en parte, la petición de

⁸⁴⁶ “Contrastes”, *Diario Oficial* [Bogotá] No.1117, 30 de octubre de 1873: 1240.

⁸⁴⁷ Orión, “Antioquia. Señor director del Diario de Cundinamarca”, *Diario de Cundinamarca* [Bogotá] 5 de enero de 1874: s.p.

⁸⁴⁸ “Los amigos de la santa ignorancia”, *La Caridad. Correo de las aldeas. Libro de la familia cristiana* [Bogotá] Año 9, No.37, 26 de febrero de 1874: 581-583.

los católicos que no se sentían representados con la Universidad Nacional, y que deseaban una institución confesional, pero no significó que los debates disminuyeran, pues el centro educativo antioqueño también fue blanco de críticas por parte de radicales.

Otro escenario en donde se propuso la creación de una institución educativa superior netamente católica fue en el episcopado colombiano. Uno de los tópicos tratados en el Segundo Concilio Provincial Neogranadino fue el de la creación de una universidad católica. En una Pastoral, antes del inicio del Concilio, el 14 de noviembre de 1873, el arzobispo de Bogotá, Vicente Arbeláez, se refirió al asunto de la Universidad Nacional:

La educación que los jóvenes han recibido y reciben hoy en la Universidad Nacional y en el Colegio de Nuestra Señora del Rosario, ya se la considere con relación a las doctrinas que allí se enseñan, ya al espíritu que allí se les infunde, es la causa permanente de esa indiferencia o racionalismo negativo que profesan sus alumnos, y que tan funestas consecuencias trae para el individuo, para la familia y para la sociedad. Esa es la fuente en donde la generación que se levanta bebe el veneno que ahoga hasta en sus raíces las disposiciones naturales del hombre para servir y adorar a Dios. Allí es en donde halagando el orgullo y la vanidad de la juventud, se relegan al rango de las preocupaciones y de las convenciones sociales, todas las verdades de la revelación⁸⁴⁹.

Ante esta situación, donde la Universidad Nacional y sus estudiantes eran vistos como frutos malignos a los cuales se les conocía por sus acciones contra la moralidad, las buenas costumbres y el catolicismo, era claro que los obispos tuviesen en mente la misma idea que algunos laicos como Miguel Antonio Caro, crear la universidad católica. Fue así, como uno de los puntos a tratar, junto con el de la educación laica propuesta por los radicales en el Decreto Orgánico de Instrucción Pública de 1870 y la participación política del clero, fue el de discutir la propuesta, elevada por los laicos, de la fundación de la universidad.

El objetivo que tenían los pastores con esta propuesta fue el siguiente: “Con el fin importantísimo de evitar el que los jóvenes católicos se vean forzados a buscar la ciencia en los establecimientos públicos en donde actualmente se les inculcan doctrinas reprobadas y condenadas por la Iglesia, erigimos una Universidad Católica, con el título de la Inmaculada Concepción de María Santísima y bajo su patrocinio”⁸⁵⁰. Es de anotar que en

⁸⁴⁹ José Restrepo Posada, *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados. Tomo III, 1868-1891* (Bogotá: Academia Colombiana de Historia, Lumen Christi, 1966) 183.

⁸⁵⁰ Restrepo Posada, *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados. Tomo III...* 200.

el nombre dado a la institución, puede verse, la influencia de Pío IX, pues uno de los puntos centrales de su papado, como lo mencionamos atrás, fue el de reforzar la imagen mariana por medio de la devoción a la Inmaculada Concepción de María, que convirtió en fiesta a celebrarse el 8 de diciembre.

Es sabido, no obstante, que el Segundo Concilio Provincial Neogranadino, de 1874, fracasó por la ausencia de la mayoría de los obispos que estaban en franca oposición al arzobispo bogotano Vicente Arbeláez. Sólo asistió, como tal, el obispo de Popayán, Carlos Bermúdez. Faltaron los obispos de Cartagena, Bernardino Medina, de Santa Marta, José Romero, de Pamplona, Bonifacio Antonio Toscano, de Pasto, Manuel Canuto Restrepo, de Panamá, Ignacio Antonio Parra, de Medellín, José Joaquín Isaza y de Antioquia, Joaquín Guillermo González. La mayoría de ellos fueron remplazados, pero ello no permitió un buen trabajo. Al final, las decisiones que tomaron los obispos asistentes al Concilio fueron enviadas a Roma, donde por la presión de los obispos inasistentes, se recomendó no tomarlas en cuenta y se invitó al arzobispo Arbeláez a convocar uno nuevo. Ello significó que el asunto de la universidad católica quedaría estancado para una futura ocasión.

La intencionalidad de crear una universidad católica iba acompañada por el afán de sus promotores de constituir un proyecto educativo católico, donde no sólo se involucrase a la universidad sino también, y sobre todo, a las instituciones educativas de la base, es decir a las escuelas y colegios, donde niños y jóvenes recorrerían sus primeros pasos por el sistema educativo. Este proyecto educativo católico se enfrentaría al proyecto educativo radical, el cual, como se ha visto, era calificado por sus detractores como ateo, carente de bases mínimas de respeto a la tradición religiosa del pueblo colombiano. Esto favoreció la construcción de un escenario educativo complejo, donde a cada escuela liberal se le enfrentaría una escuela católica. Era, por decirlo así, una metafórica “guerra de escuelas”. Veamos, por ejemplo, como Miguel Antonio Caro propuso confrontar cada escuela laica con una escuela católica, así, no sería necesario apelar “a la rebelión armada para reivindicar sus derechos” como pueblo católico. Para Caro y otros conservadores era clara la necesidad de apretar y controlar el aparato educativo: “Si levantamos universidad contra universidad y ponemos una escuela católica en frente de una escuela atea, las oficiales

quedarán desiertas entonces y así obligaremos al gobierno o a ser francamente tirano, cerrándonos las nuestras por fuerza, o a ser constitucionalmente ajeno a la educación, cerrando las suyas, o, en fin, a hacerse popularmente católico; le sitiaremos por impotencia y por descrédito”. Pero este proyecto educativo netamente católico sólo podría lograrse con el esfuerzo de todos, es decir, de la nación católica: “Reúnanse todos los católicos del país para fundar universidad y escuelas y se fundarán. Si no se fundan, si no hacemos nada pudiendo, no tenemos derecho de quejarnos, sino a nosotros mismos, de los males que sufrimos”⁸⁵¹.

Para mostrar que ese deseo de confrontar escuelas católicas con escuelas impías no era coyuntural en Caro, veamos cómo en otra parte continuó haciendo alusión a esa metafórica e imaginaria “guerra de las escuelas”⁸⁵². La metáfora de la “guerra de las escuelas” suena interesante: no acudir a las armas para la guerra sino plantear una confrontación en la esencia de los centros educativos, una guerra de escuelas, las católicas contra las ateas. Igual cosa con las universidades, tal como lo hizo la de Antioquia. Sin embargo, de la metáfora se pasó a la acción, pues la guerra de 1876 ha sido estudiada como una confrontación donde una de sus causas fue la cuestión educativa que vivía el país en esa época.

De acuerdo con el historiador Luis Javier Ortiz, quien cita a Manuel Briceño, siete fueron las causas que justificaron, desde el punto de vista conservador, la guerra⁸⁵³: 1°. Malestar conservador por el continuo fraude electoral de los radicales; 2°. Oposición del clero, especialmente antioqueño y caucano, al Decreto Orgánico de Instrucción Pública de 1870; 3°. Las continuas intervenciones del gobierno federal en los Estados soberanos, violando

⁸⁵¹ Miguel Antonio Caro, “Universidad católica”, *Obras, Tomo I...* 1344-1345.

⁸⁵² “Pero si el Gobierno, o mejor dicho el partido liberal que con tan poca verdad y tan poca consideración se ha declarado patrono de la instrucción, se encapricha en darle a la obra santa de la educación el carácter sacrílego de labor impía y corruptora; si no acepta la condición sencilla y justa que proponemos, entonces seguirá la oposición por nuestra parte; levantaremos escuela contra escuela, costeadando así dos veces la instrucción como han hecho por siglos los católicos de Irlanda, y si viniere la guerra, que, como hombres pacíficos, no provocamos ni queremos, la aceptaremos sin embargo con la conciencia del que tiene la razón de su parte, y con el valor desesperado de quien sacude el más pesado de los yugos: el que oprime la conciencia de un pueblo”. Cfr. Miguel Antonio Caro, *Artículos y Discursos*, 2ª ed. (Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1951) 156-157, citado por Rubén Sierra Mejía, “Miguel Antonio Caro: religión, moral y autoridad”, Rubén Sierra Mejía, editor, *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia) 25.

⁸⁵³ Luis Javier Ortiz Mesa “Guerra y sociedad en Colombia (1876-1877)”, *Las guerras civiles desde 1830...* 110-111.

abiertamente el espíritu de la Constitución de 1863; 4°. Violación de derechos y libertades por parte del gobierno federal liberal; 5°. Abuso de competencias por parte del gobierno federal; 6°. Incapacidad de las instituciones resultantes de la Constitución de 1863 de defender los derechos de los conservadores; 7°. Excesos del gobierno federal al intervenir en conflictos internos de los Estados y declararles la guerra sin consentimiento del Congreso, tal como lo ordenaba la Constitución. Esto pasó particularmente en Magdalena, Cundinamarca y Panamá.

El punto específico para nuestro interés es el numeral dos. La reacción al Decreto de 1870 y cómo la guerra de 1876 terminó con la experiencia reformista educativa de los radicales y afectó a la Universidad Nacional, la cual se vio obligada a suspender sus actividades durante el conflicto.

De acuerdo a Constancio Franco, el motivo principal del levantamiento conservador fueron “las leyes sobre instrucción pública con que el gobierno, en desarrollo de los intelectuales del país, favorecería a los hijos del pueblo”. Para contrarrestarlos, los liberales estaban dispuestos a “dar su vida, su sangre y su fortuna en defensa de ese derecho [el de educación], que quería arrebatar a la parte joven de la sociedad el fanatismo religioso”, que había puesto en marcha una guerra “contra la conciencia y la ciencia, contra la libertad civil y la enseñanza pública regulada y costada por el Estado”⁸⁵⁴.

Quienes más fuertemente se opusieron a la medida radical manifestada en el Decreto de Instrucción Pública de 1870 fueron los jerarcas regionales de la iglesia. Así, los Obispos de Antioquia, Pasto, Medellín y Popayán – Joaquín González, Manuel Canuto Restrepo, José Ignacio Montoya y Carlos Bermúdez, respectivamente -, se perfilaron como los defensores de la religión en oposición de los ataques radicales. Ellos, por ejemplo, disintieron del arzobispo de Bogotá, Vicente Arbeláez, quien mostraba un tono conciliador con los liberales radicales en el poder⁸⁵⁵. Los mencionados obispos comenzaron a ejercer su

⁸⁵⁴ Constancio Franco, *Apuntamientos para la historia. La guerra de 1876-1877*, 2 tomos (Bogotá: Imprenta La Época, 1877) 76, citado por Luis Javier Ortiz, “Guerra y sociedad...” 111.

⁸⁵⁵ Tenemos claro que el arzobispo Arbeláez intentó conciliar el Decreto y hacerlo funcionar para todo el país, aprovechando la ventaja que daba a los sacerdotes, previo consentimiento de los padres de familia, de asistir en materia religiosa a los niños en las escuelas. Sin embargo, el obispo de Pasto, Canuto Restrepo, fue muy radical e

influencia sobre los políticos locales y sobre la población para impedir el cabal cumplimiento del debate.

A pesar de que la guerra civil de 1876-1877 fue ganada por los liberales radicales en el poder, éstos quedaron bastante golpeados. Incluso se ha indicado que esa guerra fue el comienzo del fin del radicalismo. En 1880, y representando a regiones que habían sido excluidas constantemente del poder por parte del radicalismo, como eran la Costa Atlántica y Panamá, Rafael Núñez fue elegido presidente del país. Desde ese momento inició una serie de reformas que mostraron su clara intención de finiquitar el experimento radical.

Pero no fue sólo la iniciativa de Núñez la que mostró la crisis del radicalismo. Desde finales de los años 1870, las exportaciones de tabaco⁸⁵⁶, quina⁸⁵⁷ y añil decayeron en los mercados internacionales, lo que generó una depresión económica, la cual encontró su punto más bajo en 1883⁸⁵⁸. Esa depresión afectó el empleo, disminuyéndolo; restringió las inversiones; limitó las importaciones, pues no existía dinero con qué pagarlas, trayendo como consecuencia la disminución de las rentas de aduanas, una de las pocas fuentes de ingreso del Estado. Entonces, las dificultades producidas por la quiebra de las

intransigente en su posición, negando cualquier posibilidad de negociación con los que propusieron el Decreto. Esto hizo que polemizara con el primado colombiano. El obispo de Pasto criticaba al decreto y a sus impulsores, por considerarlos enemigos de la fe y de la Iglesia. “Sin abandonar estos medios de persecución [refiriéndose a los promotores del Decreto], ocurrieron a uno más poderoso, el de las escuelas ateas; y dijeron: no es posible, con ningún esfuerzo, cambiar los sentimientos y las ideas de estas generaciones formadas en la fe católica. Apoderémonos de la niñez y formemos una generación sin fe religiosa, y habremos coronado nuestra obra. Y entre tanto: ¿Qué hacéis vosotros, padres de familia? Con una obediencia muy diferente a la de Abraham, tomáis con una mano a vuestros hijos para conducirlos al lugar de sacrificio, y lleváis en la otra el salario para pagar al sacrificador. Muy ciego debe ser quien no haya visto en todo esto un plan meditado contra la Iglesia de Dios, y sin embargo, si esto lo han visto algunos individuos parece que no lo han visto ni los pueblos ni los que lo dirigen, si hemos de juzgar por los medios adoptados para combatir a los enemigos”. Hay una tácita alusión al arzobispo de Bogotá. Es una crítica clara a la “diplomacia contraria al Evangelio”, que ha sido puesta en práctica por muchos católicos “en la prensa, en la tribuna y en las legislaturas y congresos”. Cfr. Restrepo Posada, *Arquidiócesis... Tomo III* 129-130.

⁸⁵⁶ Sobre el cultivo y la exportación de tabaco pueden verse: José Antonio Bejarano y Orlando Pulido, *El tabaco en una economía regional: Ambalema siglos XVIII y XIX* (Bogotá: Universidad Nacional, 1986); Luis Fernando Sierra, *El tabaco en la economía colombiana, del siglo XIX* (Bogotá: Universidad Nacional, 1971); René de la Pedraja Tomán, “Los cosecheros de Ambalema: Un esbozo preliminar”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No.9 (1979).

⁸⁵⁷ Sobre la explotación y exportación de quina cfr. Yesid Sandoval y Camilo Echandía, “La historia de la quina desde una perspectiva regional: Colombia 1850-1882”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No.13-14 (1985-1986).

⁸⁵⁸ Jaime Jaramillo Uribe, “La crisis de 1880 y la política económica de la Regeneración”, Jaime Jaramillo Uribe et al., *Núñez y Caro 1886*, Bogotá: Banco de la República, 1986.

exportaciones incidieron en la escasez de los recursos económicos para sostener el proyecto liberal radical.

En su segundo mandato presidencial, en 1884, Núñez fue más explícito en su fórmula: "Regeneración o catástrofe", indicando que era urgente reformar profundamente al Estado y sus instituciones o el futuro del país no sería alagador. Ante esta situación los radicales, que ya lo veían como un enemigo, iniciaron en 1885 una confrontación bélica contra el gobierno central, la cual fue rápidamente sofocada con ayuda del conservatismo⁸⁵⁹. Esto le permitió al presidente afirmar que la constitución de 1863 dejaba de existir, comenzando, en 1886, lo que en la historia de Colombia se conoce como la Regeneración.

La llamada Regeneración constituyó el viraje de los conservadores y liberales independientes en el poder para revocar las medidas radicales impulsadas en el período anterior. La Constitución de 1886 delineó política y administrativamente al país durante más de un siglo, hasta 1991 cuando fue remplazada por otra. Es decir, que la Regeneración fundamentó a la Colombia del siglo XX. La Regeneración⁸⁶⁰ fue el proceso por medio del cual el partido conservador y los liberales independientes aliados de Rafael Núñez, que conformaron el Partido Nacional.

Los regeneradores pensaban que era necesario acabar con la experiencia radical pues ésta había olvidado la herencia española y la tradición de la sociedad colombiana. Por ejemplo, Rafael Núñez llegó a afirmar ante los constituyentes de 1886 que ninguna reforma podía desconocer el predominio de las creencias católicas del pueblo colombiano, y que toda acción que negara esa realidad fracasaría como lo había hecho el radicalismo. Él mismo dijo, hacia 1890, que “en otros tiempos nosotros pensábamos que la escuela laica, el

⁸⁵⁹ Gonzalo España, *La guerra civil de 1885. Núñez y la derrota del radicalismo* (Bogotá: El Ancora, 1985); Malcolm Deas, *Pobreza, Guerra civil y política: Ricardo Gaitán Obeso y su campaña en el Río Magdalena en Colombia, 1885*, Malcolm Deas, *Del poder y la gramática* (Bogotá: Tercer Mundo, 1990).

⁸⁶⁰ Un texto clave para entender el por qué la Regeneración es el de Fernando Guillén, *La Regeneración: Primer Frente Nacional* (Bogotá: Carlos Valencia, 1986). En él plantea cómo la élite bipartidista se unió para acabar con la crisis del radicalismo exponiendo en las guerras civiles al pueblo. Otro texto fundamental es del mismo Guillén, *El poder político en Colombia*, 2ª ed. (Bogotá: Planeta, 1996).

Y los artículos: José David Cortés, “Regeneración, Intransigencia y Régimen de cristiandad”, *Historia Crítica*, No. 15, 1997; José David Cortés, “Fuentes doctrinarias, influencias y discursos en la diócesis de Tunja, 1881 - 1887”, *Cultura y mentalidades en la historia de Colombia* (Bogotá: UPTC, AGN, ACH, 1997).

ferrocarril, el telégrafo, la prensa irresponsable, etc., eran los agentes principales de la moralidad en la vida pública; pero hoy, después de larga y desastrosa experiencia, hemos perdido toda fe en las combinaciones en que no prevalece la educación netamente religiosa”.

Así las cosas, la Regeneración se planteó como un proceso nuevo que debía basarse en las reformas centralistas y en la tradición del pueblo colombiano. Se prolongó hasta finales de la Guerra de los Mil Días, 1902, pero su herencia fue más allá, hasta 1930, en lo que se denominó como la República Conservadora, casi cincuenta años de gobiernos pertenecientes a ese partido político. Las bases de la Regeneración fueron: la Constitución de 1886; las relaciones Iglesia - Estado mediadas por el Concordato de 1887 y la tradición hispánica.

Después de la derrota radical en la guerra civil de 1885, Rafael Núñez convocó a una Convención Constituyente, conformada por 18 miembros, dos representantes de cada uno de los Estados, para que redactara una nueva Constitución política para el país, el cual pasó a llamarse tal como hoy, República de Colombia. Las principales medidas tomadas por la Constitución fueron las siguientes: Convirtió a Colombia en una República unitaria, eliminando el federalismo; se eliminaron los Estados soberanos, los cuales pasaron a llamarse departamentos, mandados por gobernados, elegidos directamente por el presidente; extendió el gobierno del presidente a seis años, con la posibilidad de reelección inmediata; limitó el sufragio universal masculino por el requisito del alfabetismo, es decir, sólo podían votar los hombres mayores de edad que supieran leer y escribir; sólo el gobierno central podía importar, fabricar y poseer armas; decretó el papel moneda de curso forzoso, el cual sólo podía ser emitido por el Banco Nacional. Así, sólo se podían hacer transacciones con billetes y monedas emitidos únicamente por la banca central; impuso la censura sobre la prensa, para evitar con ello la injuria, la calumnia y los ataques a la paz pública; se declaró a la religión católica como la de toda la nación; restableció la pena de muerte para los delitos atroces; en cuanto a la milicia, consolidó un ejército permanente para defender a la nación; eliminó la beligerancia política de los militares, los cuales fueron protegidos por el fuero militar.

Con la nueva posibilidad de ser elegido consecutivamente, Rafael Núñez asumió la presidencia por seis años, desde 1886. En ese período se dio a la tarea de reforzar el poder central y construir símbolos que fortalecieran el espíritu nacional. Por ejemplo, redactó la letra del himno nacional, que aglutinó, según él, el sentimiento nacional basado en el catolicismo y en la formación de la nación desde la Independencia. En otras medidas, tomadas en su cuarto período presidencial (1892-1898) el cual no terminó porque murió en 1894 y fue remplazado por su vicepresidente, Miguel Antonio Caro, fortaleció el sistema policivo, creando en 1893 la Policía Nacional.

Para remediar las tensas relaciones entre el Estado y la Iglesia que se afectaron por los gobiernos liberales precedentes, el gobierno de Núñez decidió acercarse a la Santa Sede y elaborar un documento que reconstruyera las relaciones entre ambos Estados. Fue así como en 1887 se firmó el concordato, al cual se le hizo una adición en 1892. Este documento le permitió a la Iglesia católica tener privilegios, en algunos campos, concedidos por el Estado. Sus principales puntos fueron los siguientes: en materia educativa la Santa Sede prestaría el apoyo en la formación de instituciones religiosas, dedicadas a la caridad, a las misiones y a la educación de la juventud; en los centros de educación pública, escuelas, colegios y universidades, la educación e instrucción pública se organizaría y dirigiría en conformidad con los dogmas y la moral de la religión católica; la enseñanza de la religión se hizo obligatoria en las instituciones educativas públicas; los sacerdotes, obispos y arzobispos se reservaron el derecho de revisar y autorizar los textos de enseñanza en las instituciones educativas oficiales; los maestros de las instituciones públicas serían vigilados por los sacerdotes, teniendo éstos la potestad de censurar cualquier actividad docente que consideraran perjudicial para los niños y los jóvenes.

En otras materias la Iglesia también contó con privilegios que le permitieron lo siguiente: controlar los cementerios públicos, es decir, los que pertenecían al Estado; conocer y controlar las cifras demográficas por medio de los libros parroquiales, donde se anotaba desde el nacimiento hasta la muerte de las personas y los estados civiles que iba adquiriendo a lo largo de la vida. Según el concordato, el Estado podía solicitar a la Iglesia

esos libros para obtener de ellos información; el Estado patrocinó la llegada al país de nuevas comunidades religiosas que se dedicaban a la educación y a las misiones. Las misiones consistían en actividades evangelizadoras que los religiosos hacían en territorios habitados especialmente por comunidades indígenas, para convertirlas al catolicismo; para combatir la pobreza la Iglesia se comprometió a utilizar la caridad como forma de compensación con los más necesitados.

En cuanto a las propiedades que le fueron expropiadas a la institución eclesiástica por la desamortización y que aún estaban en poder del Estado, les fueron retornadas. Por las que ya habían sido vendidas el Estado se comprometió a indemnizarla a perpetuidad. La Compañía de Jesús que había sido expulsada por última vez en el último gobierno de Mosquera, retornó al país; y fue restablecido el fuero eclesiástico. Lo que resultaba curioso era que el propio Núñez, promotor del concordato, fue quien firmó el decreto de desamortización de bienes eclesiásticos en el segundo gobierno de Mosquera, en el año de 1861.

CONCLUSIONES

Observamos, al hacer un balance sobre la forma como se han estudiado las relaciones Estado-Iglesia en los más recientes años, que hay un despertar en la temática y empieza a dársele la importancia que se merece en la historiografía colombiana. Algunos de esos estudios, no obstante, sobre valoran el papel de la institución eclesiástica y pueden ser considerados como el resurgimiento de la apología. Pero las investigaciones se han concentrado en aspectos puntuales, dejando de lado una visión de conjunto de las citadas relaciones, las cuales fueron esbozadas en obras como las de Fernán González y Christopher Abel. Por lo anterior es importante reconstruir esa explicación de conjunto de las relaciones Estado-Iglesia pero trascendiendo lo estrictamente legal, determinando cómo los diversos actores involucrados en las mismas las vieron.

A pesar de lo anterior aún vemos en estudios e investigaciones recientes las llamadas “camisas de fuerza” o “prisiones historiográficas” y cómo ellas han repercutido en las interpretaciones de las relaciones Estado-Iglesia en Colombia. Por ejemplo, la lectura protestante de la historia de esas relaciones muestra al liberalismo como el modernizador junto con el protestantismo y la masonería y hace ver a la institución eclesiástica junto con el conservatismo como los portadores de las ideas retrógradas. Sin embargo, no hay, argumentativa y factualmente hablando, cómo demostrar esa afirmación. Lo anterior ha fortalecido las tendencias historiográficas liberales. Se consideraba a mediados del siglo XIX que los conservadores eran los únicos católicos y ellos se autoproclamaban como tal, excluyendo de esta posibilidad de fe a los liberales. Historiadores del siglo XX aún repiten esta exclusión pues consideran que los pensadores católicos eran exclusivamente los conservadores. ¿Acaso los liberales apostataron? ¿Acaso manifestaron no ser católicos? ¿Fueron los liberales irreligiosos o antirreligiosos? La investigación que hemos concluido no demuestra nada de ello. Por el contrario, vemos un afán dentro del liberalismo por buscar una iglesia católica alejada de lo que consideraban vicios dañinos para el catolicismo, como por ejemplo, el maridaje con el Estado o la recepción de emolumentos por prestar servicios eclesiásticos. Sin embargo, tampoco queremos afirmar que los liberales fueran católicos *puros*. Ellos buscaban, en esencia, una iglesia que se amoldara a lo que discursivamente consideraban debía ser tanto un Estado como una sociedad

modernos. Es decir, deseaban una iglesia que estuviese acorde con sus intereses, entendiendo con ello el encono que sentían hacia el poder y la influencia del Papa en el país.

Se ha afirmado que las reformas liberales neogranadinas estuvieron influenciadas por el ideario liberal en boga en la Europa Occidental decimonónica, aunque podría discutirse si quienes las propusieron estaban realmente convencidos de aquél, pues con el paso del tiempo se distanciaron de las reformas e incluso se retractaron del liberalismo en el que militaron. Considero que los liberales colombianos no estaban realmente convencidos de las transformaciones que conducirían las reformas por ellos propuestas. En una primera instancia, a mediados del siglo XIX, y muy temprana para el resto de América Latina, esos liberales se extasiaron con las noticias provenientes de Europa en donde el Antiguo Régimen tambaleaba ante el ímpetu arrollador del liberalismo. Pero ese éxtasis no pasó de ser un simple velo romántico en donde las reformas se propusieron sobre el papel, pero al momento de poner en marcha las reformas discursivamente propuestas, el pasado colonial del cual deseaban distanciarse y romper vínculos, les gritaba que ellos eran los herederos de una sociedad desigual en la cual detentaban el poder. Entraban entonces en un serio dilema: el de convertir a todos los hombres – negros, mulatos, indígenas, mestizos, y ellos mismos, los autoproclamados blancos – en hombres iguales tanto en derechos como en oportunidades y responsabilidades. La respuesta al dilema fue sencilla, las reformas no pasarían de ser una propuesta discursiva que estuviese a tono con la Europa que ellos deseaban imitar, con unos pocos intentos equiparadores como la manumisión de esclavos, pero nada más. Esos liberales, que con el transcurrir de los años fueron moderando y conservadurizando su posición ideológica, no podían permitir que los seres a los que consideraban naturalmente inferiores ascendieran para ponerse al mismo nivel de ellos. Esta fue una gran y triste paradoja del reformismo liberal colombiano, adelantado a su tiempo pero incapaz de llevar a buen término la ejecución efectiva de lo propuesto.

Tras esa paradoja estaba el miedo al pueblo. Si bien los liberales observaban asombrados y entusiasmados los procesos revolucionarios europeos y exaltaban las virtudes y logros de esos procesos no ocultaban el temor que les despertaba el pueblo enfurecido. Para ellos no

había nada más aterrador que los que consideraban como inferiores sociales tomaran las armas para desquitar siglos de explotación e ignominia. Así, el pueblo sería objeto de vigilancia continua. Servía y era utilizado como base social y de fuerza en momentos coyunturales como la elección y el ascenso de José Hilario López al poder. Pero debía ser acorralado, derrotado y destruido como la intentona golpista de José María Melo en 1854 que conllevó la deportación a Panamá de centenares de artesanos, los cuales murieron por culpa del clima malsano del istmo. Además los liberales consideraban que el pueblo era ignorante y supersticioso por lo que era fácilmente manipulable por parte de la institución eclesiástica y del conservatismo. Por ello no nos extraña que los mismos que promovieron el sufragio universal fueran los que dieran un paso atrás en esa medida. Creían que el pueblo actuaba en las urnas no por principios políticos claros sino por insinuaciones clericales en los púlpitos. ¿Entonces en qué quedaban las reformas que beneficiarían a los sectores populares? Considero que en medidas apresuradas que no tuvieron en cuenta el contexto histórico que vivía la Colombia de mediados del siglo XIX. Pareciera que los liberales reformistas no conocían el país que deseaban transformar. Entonces, ¿en qué país creían vivir? Esta pregunta merece otra investigación, pero puedo afirmar que muchos liberales consideraban que la Nueva Granada de mediados del siglo XIX bien podía ser un rincón europeo en medio de los Andes suramericanos. Esa era la imagen que tenían de su terruño.

Así como vimos la influencia del liberalismo, también es importante resaltar que la institución eclesiástica en la Nueva Granada estaba bajo varias influencias. Después de la Independencia es claro que el distanciamiento del pontificado hizo mella en los clérigos quienes comenzaron a ver con recelo la influencia romana así como el accionar de comunidades propapistas como la Compañía de Jesús. Sin embargo, con el inicio del pontificado de Pío IX se acentuó la romanización de la Iglesia católica lo que nos podría explicar el choque entre la jerarquía encabezada por el arzobispo Mosquera y los jesuitas, aliados del Papa, con parte del clero neogranadino, que buscaba alejarse de esa influencia externa aunque no necesariamente buscara la creación de una Iglesia nacional. Por tal motivo es importante que nos detuviésemos en observar en la institución eclesiástica las fisuras que se presentaban para entender las discusiones internas que se manifestaban en

debates ventilados públicamente. Así, pudimos entender que algunos clérigos estuvieran de acuerdo tanto con las reformas liberales como con la expulsión de los jesuitas y del mismo arzobispo.

Siguiendo lo anterior, es importante recalcar en la institución eclesiástica un aspecto que se viene trabajando de tiempo atrás y es que ella no es homogénea. A mediados del siglo XIX este aspecto sí es muy claro. Notamos una jerarquía definitivamente romanista mientras que hay sectores del clero secular, y algo del regular, que están más encaminados a determinar las características de una institución no tanto nacional pero sí más independiente del control del Papa, y de la participación de órdenes predominantemente extranjeras, como los jesuitas. Lo que sí es claro es que la institución eclesiástica no deseaba continuar con el patronato como mecanismo de relación con el Estado. Para ella el concordato resultaba ideal teniendo en cuenta que la separación estaba condenada por el Papa. Podría, no obstante, parecer contradictoria la posición del arzobispo Mosquera cuando apela a la posibilidad de la separación de las potestades. Sin embargo, debemos entender esta actitud como el resultado de una fuerte crisis. Ante medidas como la eliminación de derechos eclesiásticos como el de estola o el del fuero, así como la elección de curas párrocos por los cabildos municipales, entre otras, consideradas todas ellas como abiertas intromisiones en la disciplina interna de la institución, era claro que el mal menor sería el de la separación, la cual se concretó en 1853. El concordato tuvo que esperar a que las relaciones Estado-Iglesia se tensionaran aún más y a que el proyecto liberal fracasara para darle paso a que los conservadores y liberales independientes administraran el Estado.

Me pregunto por qué despertaba tanto temor y recelo la figura del pontífice entre los liberales colombianos. Si bien es cierto que en la formación del naciente estado neogranadino, por parte de los liberales, se deseaba evitar la influencia del Papa, también es cierto que era casi imposible que aquél como monarca terrenal tuviese la posibilidad de armar grandes ejércitos que invadieran al país con el único objetivo de encausarlo por los senderos de la cristiandad, máxime cuando ésta, la cristiandad, no estaba en peligro de desaparecer si asumimos que ello no hacía parte del ideario liberal colombiano. Tampoco podemos negar, aunque resulte paradójico, que la figura del Papa representaba todo aquello

que los liberales, con su proyecto reformista, deseaban echar por tierra. Es decir, los liberales podían tener razón al advertir que lo que el Papa representaba constituía un serio obstáculo a sus planes, pero exageraban la nota al mostrarlo como al gran enemigo capaz de desestabilizar al país.

Algo similar ocurría con los jesuitas. Si bien dudamos que los liberales conocieran en profundidad las obras de Sue, Hugo y Michelet, entre otros, que aludían al judío errante refiriéndose a los jesuitas, sí creemos que manejaban muy bien el discurso contra la compañía de Loyola, y la criticaban y condenaban como sucedía en muchas partes de Occidente. Es decir, en este sentido también los liberales buscaron asemejarse a los europeos y estar a la par con ellos. Si algunas elites europeas detestaban a los jesuitas, ¿por qué los liberales colombianos no podían hacer lo mismo? La imagen antijesuítica en la Nueva Granada sirvió para que los jesuitas fuesen expulsados en 1850 y 1861, culpándoseles, en el último año, de promover la guerra civil. ¿Podían unos pocos sacerdotes desestabilizar de esa manera al país? Creo que los mismos liberales eran conscientes de que no, pero para ellos era conveniente dar una muestra de poder y fuerza contra la institución eclesiástica y emplearon a la Compañía de Jesús como chivo expiatorio, si se nos permite utilizar el concepto acuñado por Girard. Es decir, los jesuitas en la Nueva Granada recibieron sobre sus espaldas todo el peso y la tensión que generaba entre los liberales la necesidad apremiante de reducir el poder que la institución eclesiástica tenía.

En varias oportunidades aludimos en la tesis al peligro de cisma que veían los católicos neogranadinos podía ocurrir. Sin embargo, nunca se formó una iglesia nacional en el país. Tal vez ésta fue una de las múltiples imágenes que se construyeron en aquella época tomando como ejemplo lo ocurrido en Inglaterra en el siglo XVI y la misma Reforma. Pero el por qué no se formó una iglesia nacional es una pregunta que queda abierta a partir de esta investigación. ¿Qué impidió que clérigos seculares y regulares, distanciados de la jerarquía eclesiástica y de comunidades como los jesuitas, y abiertamente antirromanistas no decidieran romper con Roma?

Podemos afirmar que las visiones del mundo eran construidas en una sociedad maniquea, característica de la época, para entender lo que ocurría a su interior. Ese mundo, igualmente, era el resultado de la conjunción de representaciones e imaginarios. Cada uno de los que participaba en las discusiones se ubicaba en el centro de las mismas autoproclamándose como poseedor de la verdad y veía a sus contradictores no como sujetos con los cuales discutir constructivamente sino como oponentes que se ubicaban en la periferia, a la que se le relacionaba con el error. Esto no significaba que los procesos históricos estuviesen reducidos al blanco y negro de las interpretaciones, pues existían muchos y diversos matices, pero para entender esos procesos sus participantes sí los reducían al bipolarismo del mundo maniqueo. Es importante recalcar que los procesos históricos no nos muestran dos polos bien delimitados, sino que cada uno de los que participaba en las discusiones se imaginaba un mundo dividido en dos bandos contradictorios, en los cuales tomaba partido y a su vez ubicaba, dentro de sus imaginarios, a sus aliados y oponentes.

Cuando hablamos de liberales y conservadores estamos dando a entender que eran dos colectividades ideológica y políticamente definidas, lo que no es tan claro. Había generalidades que los identificaban y allí podemos emplear esas categorías pero en asuntos más puntuales, más específicos, ¿podemos usarlas? Los liberales no eran ideológicamente puros. Su doctrina era una mezcla de varias fuentes, esencialmente francesas e inglesas, y obedecía más a la necesidad de estar a la par con los idearios burgueses y revolucionarios europeos que con las realidades neogranadinas. Además las diferencias generacionales también marcaban sus puntos de vista. Así, en la década de 1850 el liberalismo neogranadino se dividió entre gólgotas y draconianos. Ya para inicios de la década de 1860 la división estaba marcada por la intensidad de las reformas y por el antimosquerismo de varios liberales, presentándose por ello las tendencias mosquerista y radical. A mediados de la década de 1870 el fraccionamiento del liberalismo era total. En esta división resaltaban los independientes, liberales de espíritu conservador que junto a los conservadores concretarían la Regeneración.

El conservatismo colombiano tampoco puede ser tomado como ideológicamente puro. Sin embargo, como colectividad los conservadores eran más compactos y homogéneos que sus pares liberales. Desde la defensa de la Compañía de Jesús pasando por las críticas a las reformas de mediados del siglo XIX así como las expresadas contra la Constitución de 1863, los conservadores se caracterizaron por actuar en conjunto contra el ideario liberal, lo que los hizo ver, de manera temprana en la historia neogranadina, como los defensores naturales de la institución eclesiástica. Siguiendo con lo anterior, la diferencia entre ambas colectividades, y en eso coincidimos con las interpretaciones tradicionales, está dada en la función que en la sociedad debía cumplir la institución eclesiástica.

En cuanto al anticlericalismo es importante resaltar que éste era una forma de revisar y cuestionar, por parte de la mayoría de los liberales, el papel de la institución eclesiástica, buscando con ello una Iglesia más eficiente y activa en los procesos sociales del país. De igual forma es necesario indicar que ese anticlericalismo para nada tenía rasgos de anticatolicismo o de irreligiosidad, como se ha presentado esencialmente por la historiografía eclesiástica y conservadora sobre las relaciones Estado-Iglesia, y que mucho menos era parte de un complot contra la religión católica, aunque medidas como el desclaustramiento de religiosas pudieran ser tomadas como tal. Ahora bien, el supuesto complot podía verse, según sus denunciantes, en todo acontecimiento que afectara a la institución eclesiástica pero se magnificaba. Por ejemplo, en la expulsión del arzobispo Mosquera no se veía sólo el castigo a un jerarca que había incumplido algunas leyes sino todo un programa contra la religión católica y la Iglesia en su conjunto. Así, defender al arzobispo significaba también defender la obra de Dios, su religión y su Iglesia, en la tierra.

No encontramos irreligiosidad ni anticatolicismo en ninguna manifestación del ecléctico ideario liberal. A nuestro entender todas las discusiones que se centraban en el papel que jugaba, y el que debería desempeñar, la institución en la Nueva Granada, nos muestran el afán de los liberales, discursivamente hablando, por hacer de esa institución una herramienta para el progreso del país. Ejemplo de lo anterior es el debate entre Mosquera y Pío IX. Para el político colombiano las medidas que él tomó no pretendían acabar ni con la religión ni con la iglesia católicas en el país. Por el contrario, perseguían librarla y limpiarla

de vicios que a su entender, el del caudillo, perjudicaban y entorpecían la labor pastoral de dicha institución. Obviamente el Papa no lo entendió así. Lo que sí podemos indicar es que lejos estaba Mosquera o cualquier otro liberal de generar una crisis religiosa en el país. La mayoría de los liberales buscaba que la institución eclesiástica se acomodara al catolicismo que ellos entendían y no tanto al que Roma pretendía imponer por medio de la homogenización romanista. Este intento fallido vale la pena de ser recalcado porque nos indica el peso que dentro de los liberales podía tener la religión, por lo que recalco que no es correcto, y mucho menos justo, seguir indicando que el ideario liberal en la Colombia decimonónica estuviese atravesado por la irreligiosidad.

A pesar de lo anterior no podemos disculpar las acciones de gobernantes liberales que muestran no sólo torpeza política sino inquina contra la institución eclesiástica ligada con Roma. Acciones que llevaron a sus oponentes a calificarlos de antirreligiosos. Entre ellas tenemos la ya citada expulsión de los jesuitas así como también, entre otras, la disolución y expulsión de comunidades religiosas de ambos sexos. Bajo el pretexto de acabar con lugares donde se represaba la mano de obra, pues ella se ocupaba más bien en oración y contemplación, se dio la orden de disolver comunidades religiosas. Esa justificación rayaba en lo ridículo pues no encontramos medidas concretas y profundas, promovidas por los liberales, para atacar de raíz problemas como el desempleo, la vagancia o la carencia de mano de obra en zonas destinadas a la colonización. De tal forma que lo que se quería con esas medidas era enviarle mensajes al Papa y a la institución eclesiástica, dándoles a entender en quiénes residía el poder y la fuerza en la Nueva Granada.

Las reformas que emprendieron Mosquera en 1861 y luego los radicales desde 1863, en donde la institución eclesiástica vio afectados sus intereses, nos muestran que aún faltaba mucho por hacer en cuanto a la relaciones Estado-Iglesia, y que el impulso iniciado en la década de 1840 no había tenido el éxito augurado, pues la resistencia a las reformas de mediados de siglo XIX fue muy fuerte y dejó ver la dificultad de mudar las formas de ver el mundo que tenían tanto los sectores conservadores y eclesiásticos de la sociedad neogranadina.

En la Convención de Rionegro se observaron las diferencias en el liberalismo colombiano, entre mosqueristas y radicales. Se ha afirmado, en la historiografía colombiana, que todo el liberalismo de esa época era radical. No obstante, pudimos notar las diferencias entre los liberales en el trato que debía recibir la institución eclesiástica en tiempos de paz, en temas como la tuición de cultos. Incluso, dentro del radicalismo había diferencias con respecto a cómo debían ser las relaciones Estado-Iglesia. Aún no detallamos en esta época partidos políticos compactos.

En momentos difíciles como las reformas de mitad de siglo, las emprendidas por Mosquera – calificado como el ángel exterminador - o las refrendadas por la Convención de Rionegro, se consideraba, por publicistas y políticos conservadores y autoproclamados católicos, que los “hombres buenos” debían unirse para afrontar las catástrofes. Esto ha sido común en la historia colombiana, como puede observarse en los discursos que convocaron a la Regeneración a finales del siglo XIX, o en el siglo XX para finiquitar la dictadura de Rojas Pinilla (1957) y la llamada Violencia con la conformación del Frente Nacional. Esta prolongación en el tiempo de diversos aspectos de la historia colombiana puede verse también en las relaciones Estado-Iglesia. La intromisión de la institución eclesiástica en materias correspondientes al Estado es continua, sobre todo desde el momento en el cual se concretó el concordato. Las discusiones por la educación laica, por los derechos y garantías de las mujeres, por la libertad de culto y la aceptación jurídica y legal de denominaciones religiosas diferentes a la católica romana son continuas a lo largo del tiempo, sobre todo en las administraciones de corte liberal, lo cual nos muestra la dificultad en resolver, en el transcurso de los años, las relaciones Estado-Iglesia.

Siguiendo con lo anterior observamos que algunos imaginarios y representaciones se prolongan en el tiempo. Por ejemplo, las discusiones que condujeron a la condena del liberalismo por parte del Papa Pío IX, expresada en documentos como el *Syllabus* recibieron fuerte acogida por parte de la institución eclesiástica y del conservatismo colombianos. Pero esa recepción no sólo se ve desde mediados del siglo XIX. En el siglo XX la condena al liberalismo por parte de la jerarquía de la Iglesia no se hizo esperar en momentos álgidos de la historia colombiana. En épocas de violencia política era común ver

en la prensa conservadora titulares en donde se condenaba a quienes leyesen prensa liberal o a quienes votaran por candidatos liberales. Esta prolongación de este tipo de imaginarios y representaciones nos muestra la dificultad existente para llevar a feliz término las relaciones Estado-Iglesia y la forma como éstas son observadas y vividas por diversos actores sociales, como por ejemplo, los políticos y publicistas.

Las diferentes formas de ver y entender el mundo eran construidas, pero sobre todo difundidas, por sectores que tenían la capacidad de publicar. Esta elite quería que el pueblo se identificara con la forma de ver el mundo de aquélla, pero no consideraba a ese pueblo como su igual, como lo pudimos observar en la unión de toda la elite, militar, política y eclesiástica, conservadora y liberal, contra el golpe militar de Melo en 1854 abiertamente apoyado por los sectores artesanales. Ese desprecio por el pueblo también puede observarse en la forma como en las discusiones por las relaciones Estado-Iglesia, los publicistas no mencionaban cómo ellas afectarían o beneficiarían a los sectores populares. Éstos sólo eran convocados en los momentos álgidos, por ejemplo, cuando se advertía que la religión histórica de los colombianos estaba en peligro o cuando se indicaba que la presencia de clérigos extranjeros ponía en peligro la soberanía nacional. De igual forma la religiosidad popular era observada como un escenario que rayaba en la idolatría, el politeísmo o la barbarie. Estas visiones de la elite, las cuales han ocupado las fuentes disponibles, nos impiden observar, en esencia, los sustratos y sentimientos religiosos de gran parte de la población colombiana decimonónica. ¿O acaso podemos creer que lo que la elite manifestaba en sus representaciones e imaginarios también era lo que sentían los sectores populares? El discurso elitista querrá que nosotros creamos eso, pero tenemos muchas dudas al respecto. Dudas que no obstante no pretendimos resolver en la tesis.

La institución eclesiástica, históricamente hablando, ha montado sus imágenes y símbolos sobre los construidos por diversos grupos y culturas con finalidades diferentes a la del catolicismo. Un caso que encontramos notorio fue que aquélla quisiera apropiarse del imaginario revolucionario decimonónico para mostrarlo como propio. Así, se afirmaba que la libertad, la igualdad y la fraternidad, ejes del liberalismo, no fueron construidos por éste sino por el cristianismo. De esta forma buscaron mostrar que desde el principio el

cristianismo se caracterizaba por esos estandartes y trataron de argumentarlo con varios ejemplos, para lo cual se recurría, en ocasiones, a la historia de la iglesia primitiva.

Comenzando la década de 1860 encontramos la similitud de intereses a los hallados diez años antes con la necesidad de reformar el país y sacarlo del estancamiento existente. La primera ola de reformas liberales quería romper con el pasado colonial y la segunda ola no sólo con ese pasado sino también con el corto interregno conservador. Observamos, igualmente, confrontaciones en el liberalismo. En la primera etapa era más generacional, mientras que en la segunda vemos a los radicales contra el grupo liderado por Tomás Cipriano de Mosquera. Ello, como es de suponerse, producía diferentes visiones sobre las relaciones Estado-Iglesia. Otro aspecto importante que destacamos en este punto es que el ideario conservador se nos hace más consistente, homogéneo, estructurado y consecuente, con su defensa, tanto de la institución eclesiástica como de la religión católica, a la que consideraba en constante peligro por las supuestas asechanzas del liberalismo. Por su parte, el liberalismo y los liberales colombianos eran más heterogéneos y muy variopintos en cuanto a sus postulados. En lo tocante con la institución eclesiástica y sus relaciones con el Estado, variaban de acuerdo a los intereses, las circunstancias e incluso los conflictos internos de la endeble colectividad liberal. Claro ejemplo de lo anterior son las notorias diferencias entre mosqueristas y radicales a comienzos de la década de 1860, aunque unos y otros se hayan colaborado para derrotar a los conservadores en el poder.

En determinadas ocasiones los conservadores y eclesiásticos hablaban del peligro que corría el cristianismo en general ante las reformas liberales, con lo cual involucraban a otras denominaciones cristianas. Pero en esencia, ellos criticaban y condenaban la división del cristianismo y afirmaban que sólo el catolicismo era el verdadero. Así, el discurso se amoldaba a las necesidades puntuales de la institución eclesiástica del catolicismo. De igual forma observamos cómo se afirmaba que el catolicismo corría peligro en el país y que en esencia lo que se buscaba era descatolizarlo. Siguiendo esta lógica notamos que se construyó el imaginario en donde se indicaba que sólo eran católicos los que defendían a la institución eclesiástica mientras que sus críticos y detractores no podrían ser considerados

como tales. En el sentido práctico ello no pasaba pues los liberales, en general, se consideraban y afirmaban ser católicos.

En cuanto a la soberanía nacional es importante mostrar que los liberales veían que ella estaba en peligro por la forma como clérigos y muchos conservadores desobedecían a las leyes y autoridades civiles prefiriendo obedecer al pontífice romano. Por su parte estos últimos creían que la soberanía corría peligro por la presencia de extranjeros no católicos en el territorio nacional. Así, la seguridad nacional, para todos los actores que discutieron las relaciones Estado-Iglesia estaba directamente ligada con la cuestión religiosa.

Si bien podemos afirmar que en términos generales las relaciones Estado-Iglesia en la Colombia decimonónica presentaron características similares a las de otros escenarios latinoamericanos, hay grandes diferencias que caracterizan el caso que hemos estudiado. La Nueva Granada fue el primer país cuya independencia fue aceptada por la Santa Sede, después de una prolongada y constante labor diplomática en Roma, lo que conllevó el nombramiento del primer internuncio para tierras latinoamericanas. De igual manera, el país fue el primero en aprobar la separación de las potestades, que unida a la libertad religiosa, determinaría una nueva forma de relaciones Estado-Iglesia. A la par, medidas como la elección de curas párrocos por los cabildos municipales dejan ver la velocidad a la que iban los liberales y sus reformas. Tan aceleradas eran esas reformas que no observamos el suficiente tiempo de maduración, reflexión y evaluación que permitiera a sus artífices determinar la viabilidad de aquéllas y, si era necesario, la puesta en marcha de correctivos. Lo anterior lo decimos porque en menos de treinta años el país vivió un vaivén reformista y cotrarreformista, como si su historia fuese un péndulo. A la postre, el ascenso y triunfo de la Regeneración nos deja ver que el espíritu conservador pudo más que los ánimos reformadores liberales.

De otra parte, al hacer una rápida comparación entre diversos espacios geográficos – especialmente el mexicano y el colombiano –, el cual no era un objetivo de la tesis, podemos detallar cómo había cierto diálogo que nos haría creer que cada uno de estos casos servía como referente del otro. Por ejemplo, la libertad religiosa neogranadina, decretada en

1853 fue tomada como referente por los constituyentes mexicanos de 1856, quienes desearon imitarla, aunque no lograron plasmarla en la Carta Magna. Por otra parte, la desamortización mexicana de 1856 fue copiada casi literalmente por Mosquera en 1861, y puesta como ejemplo a seguir. Sin embargo, no todo actuaba como si fuera un reflejo. Mientras México vivió varias invasiones extranjeras y en una guerra perdió la mitad de su territorio lo cual de una u otra forma marcó aspectos como la intolerancia religiosa, en la Nueva Granada con la llamada “guerra del melón” o de la “sandía” se observaba el peligro *yankee*, pero más manifestado como una expansión territorial que como una posible expansión e invasión religiosa protestante. Los polemistas conservadores y autoproclamados defensores del catolicismo no relacionaban la presencia de un ejército foráneo en Panamá con la posible penetración de pastores protestantes, caso que sí podemos ver en el caso mexicano con el ejército estadounidense que invadió el país en la década de 1840.

Queda, una vez terminada la tesis, la reflexión sobre lo que falta por hacer. Considero oportuno indicar que la religiosidad popular, tema que no abordamos en la investigación, reflejaría cómo se manifiestan las relaciones Estado-Iglesia en escenarios diferentes al de las discusiones entre políticos y publicistas. El problema radica en la carencia de fuentes al respecto. Sin embargo, ésa es una veta que está por ser explotada. Igual aspecto ocurre con la libertad religiosa. Mucho se ha hablado de que aquella, promovida por liberales y masones, favoreció el arribo de la modernidad al país. No obstante, no se han mostrado las fuentes que puedan respaldar tal afirmación. Por ello considero que ese tópico está por ser abordado escarbando y hurgando en cuanto archivo se vaya abriendo al público. Así como estos temas hay otros más que pueden ser profundizados con mayor trabajo y dedicación. El objetivo, al final, sería construir una interpretación de las relaciones Estado-Iglesia que nos permita ver espacios temporales de mayor magnitud, por ejemplo toda la vida republicana del país, es decir de la Independencia hasta nuestros días. Considero que esta tesis, puede en algo, contribuir a tal propósito.

CRONOLOGÍA

1849

7 de marzo. Elegido José Hilario López como presidente de la Nueva Granada.

26 de mayo. Abolición de la pena de muerte por delitos políticos.

2 de junio. El istmo de Panamá es declarado zona de comercio libre.

27 de junio. Se organiza la Guardia Nacional.

1850

20 de abril. Se descentralizan los ingresos y gastos a las provincias.

15 de mayo. Los títulos universitarios son declarados innecesarios para ejercer una profesión.

18 de mayo. José Hilario López decreta la expulsión de la Compañía de Jesús.

1851

9 de mayo. Se permitió la existencia de comunidades religiosas distintas de la Compañía de Jesús.

12 de mayo. Los títulos universitarios dejaron de ser requisito para ocupar cargos públicos.

14 de mayo. Ley de desafuero eclesiástico.

15 de mayo. La provincia de Antioquia se fragmentó en tres provincias: Antioquia, Medellín y Córdoba.

21 de mayo. Ley de manumisión de esclavos aplicable desde el 1 de enero de 1852.

22 de mayo. Se declaró la guerra a Ecuador por el apoyo que ese país le estaba dando a los conservadores del suroccidente en la guerra civil contra el gobierno liberal.

24 de mayo. Comienza el juicio en el Senado que determinó la expulsión del arzobispo Mosquera.

27 de mayo. Ley de elección de curas por los cabildos municipales.

30 de mayo. Los censos de la Iglesia se cancelarían pagando la mitad de su valor de capital.

1852

31 de mayo. Se proclamó la libertad absoluta de prensa.

4 de junio. Se establecieron juicios con jurado para homicidio, robo y hurto de grandes cantidades.

1853

21 de mayo. Entra en vigor la nueva Constitución Política, que incluye la libertad religiosa.

15 de junio. Es decretada la separación Estado-Iglesia.

10 de diciembre. Muere en Marsella, Francia, el arzobispo Mosquera.

1854

17 de abril. El general José María Melo comanda un golpe de Estado contra el presidente José María Obando.

1 de diciembre. Melo y los artesanos que lo apoyaban son derrotados en la batalla de Bogotá. Melo sale al exilio rumbo a México.

1855

1 de abril. Toma posesión de la presidencia del país Manuel María Mallarino comenzando el interregno conservador.

1856

15 de abril. Incidente de la tajada de melón en Panamá.

Se establece la primera iglesia protestante (presbiteriana) en Colombia (Bogotá).

1857

1 de abril. Toma posesión de la presidencia del país Mariano Ospina Rodríguez.

1858

18 de febrero. Retorno de la Compañía de Jesús al país.

22 de mayo. Entra en vigor la constitución política de la Confederación Granadina. El país se torna oficialmente federal.

1860

Mayo. Tomás Cipriano de Mosquera, gobernante del Cauca, se revela contra la administración de Ospina Rodríguez.

8 de mayo. Los estados de Cauca y Bolívar desconocen la administración de Ospina y crean los “Estados Unidos de la Nueva Granada”.

1861

18 de julio. Tomás Cipriano de Mosquera y su ejército ingresan a Bogotá.

20 de julio. Se decreta la tución de cultos.

26 de julio. Nueva expulsión de la Compañía de Jesús.

9 de septiembre. Desamortización de bienes de manos muertas.

5 de noviembre. Supresión de comunidades religiosas.

1863

4 de febrero. Se reúne la Convención Constituyente en Rionegro para promulgar, el 8 de mayo, la nueva Constitución del país, llamado ahora Estados Unidos de Colombia.

23 de abril. Ley de inspección de cultos.

1864

1 de abril. Se posesiona Manuel Murillo Toro como nuevo presidente de la Unión.

17 de mayo. Ley de Suprema Inspección de Cultos.

1866

1 de abril. Tomás Cipriano de Mosquera asume por cuarta vez la presidencia del país.

1867

23 de mayo. Tomás Cipriano de Mosquera es depuesto del cargo de presidente del país.

22 de septiembre. Se funda la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

Prensa

- Anales de la Convención*, Rionegro, 1863.
Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia, Bogotá, 1868.
Boletín Noticioso, Bogotá, 1862.
Diario de Cundinamarca, Bogotá, 1874.
Diario Oficial, Bogotá, 1873.
El 7 de marzo, Bogotá, 1849.
El Bien, Bogotá, 1863.
El Catolicismo, Bogotá, 1849-1853.
El Católico, Bogotá, 1863-1865.
El Colombiano, Bogotá, 1861-1862.
El Conservador, Santa Marta, 1850.
El Conservador, Bogotá, 1863.
El Correo de los Estados, Bogotá, 1871.
El Cundinamarqués, Funza, 1861.
El Espectador, Pasto, 1862.
El Liberal, Bogotá, 1853-1854.
El Liberal, Bogotá, 1863.
El Maestro de Escuela, Bogotá, 1872.
El Magdalena, Santa Marta, 1861.
El Misóforo, Popayán, 1850.
El Neo-granadino, Bogotá, 1849-1852.
El Patriota, Cartagena, 1853.
El Porvenir, Bogotá, 1856-1857.
El Repertorio, Bogotá, 1856.
El Sur-Americano, Bogotá, 1849.
El Siglo, Bogotá, 1849.
El Termómetro, Bogotá, 1853.
El Tiempo, Bogotá, 1857.
El Tiempo, Bogotá, 1864-1871.
El Tradicionista, Bogotá, 1871.
Gaceta Oficial, Bogotá, 1856.
La Bagatela, Bogotá, 1852.
La Bagatela, Bogotá, 1863.
La Caridad. Correo de las aldeas. Libro de la familia cristiana, Bogotá, 1874.
La Civilización, Bogotá, 1849-1850.
La Cruz, Ciudad de México, 1855-1858.
La Democracia, Cartagena, 1853.
La Jeringa, Bogotá, 1849.
La Opinión, Bogotá, 1863.
La Paz, Bogotá, 1868.
La Religión, Bogotá, 1853.
La República, Bogotá, 1868.
La Tribuna, Bogotá, 1861.
La Unión Católica, Bogotá, 1871.
La Voz del Catolicismo, Bogotá, 1865.

Registro Oficial, Bogotá, 1862.

Revista de Colombia, Bogotá, 1868.

Folletos

A propósito: negativa del parlamento italiano sobre juramento eclesiástico. Bogotá: s.e, 1863.

Aiguillón, José María. *El triunfo de la tiranía archiepiscopal. Manifiesto que da a sus compatriotas el presbítero Dr. José María Aiguillón*. Bogotá, s.e., 1850.

Al clero granadino. Bogotá: s.e., 1863.

Alaix, Manuel María. *No sin desconfianza en mis propias fuerzas...* Popayán, s.e. 1850.

Alocución de su santidad el Papa Pío IX sobre los negocios eclesiásticos en la Nueva Granada. Bogotá: Imprenta Torres Amaya, 1853.

Amézquita, Antonio María. *El clero y sus detractores*. Bogotá: s.e, 1863.

Amézquita, Antonio María. *El exprovisor al clero y al pueblo de la Arquidiócesis de Santa Fe de Bogotá*. Bogotá: s.e, 1863.

Amézquita, Antonio María. *Pastoral sobre cumplimiento de las leyes contra la Iglesia*. Bogotá: s.e, 1863.

Anaya, Manuel José. *Vindicación del Vicario capitular Gobernador del Obispado de Santa Marta*. Bogotá: Imprenta de Francisco Torres, 1854.

Antonio M. Amézquita *en su deber*. Bogotá: Imprenta de Foción Mantilla, 1867.

Antonio M. Amézquita *y sus inconsecuencias*. Bogotá: Imprenta de Foción Mantilla, 1867.

Arboleda, González y los Jesuitas. Bogotá: Imprenta de Espinosa, 1848.

Arias, Miguel. *Al público*. Bogotá: s.e, 1863.

Arias, Miguel. *Circular del Vicario de Bogotá sobre excomunión*. Bogotá: s.e, 1863.

Arias, Miguel. *Comunicación dirigida por el Sr. Miguel Arias a los Vicarios principales de la Arquidiócesis, manifestándoles que pues la autoridad civil ha rechazado el juramento condicional, el clero no puede prestar otro sin faltar a su superior*. Bogotá: s.e, 1863.

Arias, Miguel. *No nos engañemos*. Bogotá: s.e, 1863.

Anarquía y rojismo en Nueva Granada. Contestación al folleto publicado en Chile por Manuel Ancízar sobre esta materia. Nueva York: Imprenta de S.W. Benedict, 1853.

Anaya, Manuel José. *Vindicación de los derechos de la Iglesia católica ante la representación nacional*. Bogotá: s.e, 1864.

Arboleda, Julio. *El misóforo*. Popayán, s.e., 1850.

Arboleda, Julio. *Los jesuitas*. Bogotá, s.e, 1848.

Bermúdez, Carlos. *Exposición sobre juramento*. Bogotá: s.e, 1863.

Bernal, Marcelino, Fr. *Mi arrepentimiento i resolución*. Bogotá, 11 de julio de 1863.

Bueno, Manuel et. al. *Al pueblo católico*. Popayán: Imprenta Portátil por David Orjuela, 1864.

Buitrago, Indalecio et. al. *El que va a dar va a recibir. Contestación al Sr. José Antonio Fernández*. Piedecuesta: Imprenta de Paredes e Hijos, 1863.

Cadavid, Juan. *Mi resolución*. Bogotá: s.e., 1863.

Cera, Simón José. *La cuestión político-religiosa*. Bogotá: s.e, 1863.

Cuervo, Rufino. *Defensa del Arzobispo de Bogotá. Observaciones del Doctor Rufino Cuervo al cuadernillo titulado "El Arzobispo de Bogotá ante la nación"*. Bogotá, 1852.

Cuestión religiosa. Carta que dirige un católico a un cristiano viejo. Bogotá: s.e., 1863.

Chiari, Miguel. *El metropolitano y su acusador*. Bogotá: s.e., 1863.

D.A.M.A. *El pontífice rey o refutación del padre pasaglia*. Kingston: s.e., 1863.

De los Reyes Patria, José Joaquín. *La lei de 23 de abril sobre policía nacional, considerada bajo los aspectos social, moral y religioso, político y constitucional*. Bogotá: s.e., 1863

Diálogo entre el gato de la catedral y un gólgota. Bogotá: s.e, 1863.

Diez mil bogotanos. Despedida a las Reverenda Madres Carmelitas. Bogotá: s.e, 1863.

- Documentos importantes sobre la expulsión de los jesuitas.* Bogotá: Imprenta de El Día por J. Ayarza, 1850.
- Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo Señor D. Manuel José Mosquera, Tomo II.* París: A. Le Clere, 1858.
- Echeverri, C. A. *El clero católico romano y los gobiernos políticos.* Medellín: Imprenta del Estado, 1863.
- El arzobispo de Bogotá ante la nación.* Bogotá: Imprenta del Neo-Granadino, 1852.
- El catolicismo i la libertad de la Iglesia, defendidos ante el Congreso de 1853: primera parte, dedicada al Ilustre Ortodoxo Clero de la Nueva Granada.* Bogotá: J. M. Cifuentes, 1853.
- El masonismo sin velo.* Bogotá: s.e., 1863.
- El Papa y el Congreso.* Bogotá: Imprenta de El Mosaico, 1860.
- El protestantismo.* Bogotá: s.e., 1862.
- El pueblo.* Bogotá: Imprenta de La Libertad, 1864.
- El viejecito. *El triunvirato.* Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos, 1853.
- Examen de algunas cuestiones relativas al estado presente de la Iglesia granadina.* Bogotá: Imprenta de Francisco Torres Amaya, 1851.
- Expolio i donación.* Bogotá: s.e., 1863.
- Exposición católica o principios i reglas de conducta de los católicos en la situación actual de la Iglesia granadina.* Bogotá: Imprenta de Torres Amaya, 1853.
- Exposición hecha por un sacerdote imparcial sobre la cuestión juramento del clero.* Tunja: Imprenta de Torres Hermanos, 1863.
- Exposición i protesta que el clero no sometido de Antioquia hace al pueblo católico.* Medellín: Imprenta de Isidoro Isaza, 1864.
- Exposición que el venerable Capítulo Metropolitano hace al ilustrísimo Señor Arzobispo sobre el juramento que exige la lei de policía en materia de cultos.* Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos, 1863.
- Felicitación de Manuel Fernández Saavedra al autor del escrito "El pueblo".* Bogotá: s.e., 1863.
- Fernández Saavedra, Manuel. *A las hijas del pueblo.* Bogotá: s.e., 1863.
- Fernández Saavedra, Manuel. *Ultima palabra.* Bogotá: s.e., 1863.
- Frías, Félix. *Muerte del Arzobispo de Bogotá.* Bogotá: Imprenta de Francisco Torres Amaya, 1854.
- García, Gervasio Fr. *Al pueblo granadino.* 3 de septiembre de 1851. Bogotá, s.e.
- Girón Félix. *El clero en su deber.* Socorro, s.e., 1863.
- Nos Antonio Herrán, Por gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Arzobispo de Santafé de Bogotá. *Al venerable clero regular de nuestra Diócesis, salud y bendición en nuestro Señor Jesucristo.* Mompox, 14 de julio de 1863.
- Herrán, Antonio. *Pastoral del provisor y vicario general, con motivo de las turbaciones políticas (públicas) de 1851,* 29 de julio de 1851.
- Herrán, Antonio. *Una aclaración.* Mompox: s.e., 1863.
- J. C. V. *Cuestión religiosa. Circular que un Vicario foráneo dirige en las presentes circunstancias, a los Párrocos de su Vicaría.* Bogotá: s.e., 1863.
- Jirón, Félix, Juan Salvador Azuero y Miguel Atuesta. *El clero en su deber.* Socorro, 21 de octubre de 1863.
- Justus. *A los católicos i verdaderos liberales de la nación.* Cartagena: Imprenta por Federico Núñez, 1863.
- La cuestión religiosa.* Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos, 1863.
- La cuestión religiosa en sus relaciones con el pueblo, i con el clero católcio, apostólico, romano.* Bogotá: Imprenta de Nicolás Gómez, 1864.
- La Iglesia y el poder secular. Correspondencia entre el metropolitano de Santafé de Bogotá i el gobierno de los Estados Unidos de Colombia, sobre algunos asuntos religiosos.* Bogotá: Imprenta de Foción Mantilla, 1866.
- La masonería en Colombia.* Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos, 1863.

- La Patria en cadenas*. Bogotá, 2 de agosto de 1863.
- Lágrimas i recuerdos, o justificación del dolor de las bogotanas por la expulsión de los religiosos de la Compañía de Jesús*. Bogotá: Imprenta de Espinosa, por Juan de Dios Gómez, 1850.
- Lo que va de ayer a hoy*. Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos, 1863.
- Los francmasones de la Estrella del Tequendama. *Logias de Bogotá*. Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos, 1853.
- Los masones*. Bogotá: s.e, 1853.
- Los masones no son católicos*. Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos, 1863.
- Madiedo, Manuel María. *El catolicismo y la libertad*. spi, 1863.
- Madiedo, Manuel María. *Réplica necesaria. Carta sobre asuntos religiosos*. Bogotá: Imprenta Constitucional, 1863.
- Madiedo, Manuel María. *Verdadera defensa del clero. A los preladados católicos de América*. Bogotá: Imprenta de Gaitán, 4 de diciembre de 1866.
- Manlio. *Los axiomas de Mosquera en 1855 y 1863*. Bogotá, 31 de julio de 1863.
- Montoya, José. *Contestación a los artículos titulados "El clero católico romano" y "los gobiernos políticos" por C. A. Echeverri*. Medellín: Imprenta de Isidoro Isaza, 1864.
- Murillo Toro, Manuel. *Decreto reglamentando la administración de los bienes desamortizados*. Bogotá: Imprenta de la Nación, 1864.
- Narváez, Manuel. *Solicitud sobre derogatoria de la Ley de Policía Nacional en materia de cultos*. Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos, 1863.
- Nieto, Venancio. *Contestación del cura de Beltrán al alcalde que lo llamó para que firmara*. Bogotá: s.e, 1863.
- Nos Antonio María Amézquita, Vicario general del Arzobispado, por ausencia del Ilustrísimo Señor Arzobispo Doctor Antonio Herrán*. Bogotá, 7 de agosto de 1863.
- Nos el Dr. José Romero, presbítero, examinador sinodal, provisor vicario general por el illmo. Sr. Vicario apostólico de la Diócesis de Santa Marta, Dr. Vicente Arbeláez, a nuestro clero y fieles, salud y paz, en Jesucristo*. Cartagena: s.e, 1863.
- Nos Manuel José Mosquera por la gracia de Dios i de la Santa Sede Apostólica, el Arzobispo de Bogotá, al venerable clero secular i regular, i a todos los cristianos de nuestra arquidiócesis, salud i bendición en N.S.J.C*. Bogotá: Imprenta de El Día, 1851.
- Observaciones para servir a la historia de la administración del 7 de marzo, y especialmente en lo que concierne a la polémica promovida por el Arzobispo de Bogotá con relación a algunas disposiciones legislativas recientemente puestas en ejecución*. Bogotá: Imprenta del Neo-Granadino, 1851.
- Orbegozo, Francisco. *El sometimiento del presbítero señor doctor F. P. Orvegozo: examen de sus motivos*. Bogotá: s.e., 1863.
- Orejuela, José Joaquín, Pbro. *Al público*. Calí: Imprenta de Hurtado, 1864.
- Ortiz, Juan Francisco. *Recuerdos del Sr. Arzobispo de Bogotá, Dr. Manuel José Mosquera i Arboleda*. Bogotá: Imprenta de Francisco Torres Amaya, 1854.
- Ortiz, Rafael. *Exposición sobre expulsión de los franciscanos*. Cali: s.e., 1863.
- Ospina Rodríguez, Mariano y José Eusebio Caro. *Carta a nuestros amigos políticos, i a todos los amigos de los Jesuitas*. Bogotá: Imprenta El Día, 1850.
- Ospina Rodríguez, Mariano y José Eusebio Caro. *Representación. Ciudadano presidente de la República*. Bogotá, s.e., 1850.
- Pastoral del Ilustrísimo Fray Eduardo Vásquez, Obispo de la diócesis de Panamá*. Lima: Imprenta de Huerta y C., 1864.
- P. G. J. F. *El último cuaderno del Sr. Dr. Antonio María Amézquita, o el abismo en que por su vanidad y sus inconsecuencias, se ha hundido un prebendado*. Bogotá: Imprenta Constitucional, 1867.
- P. J. D. *Efectos del rojismo en Nueva Granada*. Guayaquil: Imprenta de calvo i Cia., 1867.
- Penas contra los usurpadores de los bienes de la Iglesia*. S.p.i. 1855.

- Perilla, José Benigno. *El clero obedece, no conspira*. Bogotá: s.e., 1863.
- Piñeros, Fernando. *Al Illmo. Señor Obispo de la diócesis de popayán, i a los eclesiásticos que se han sometido y jurado obedecer el decreto de Tuición, la lei de 23 de abril de 1863, la de Desamortización de bienes de manos muertas y la extinción de Comunidades religiosas*. Bogotá: Imprenta Constitucional, 1863.
- Por un colombiano. *Cultos religiosos vistos bajo su aspecto económico*. Londres: A. H. Bailly y Co., 1865.
- Protestas del Metropolitano de Santa Fe de Bogotá con motivo de los decretos expedidos contra la Iglesia Católica*. Bogotá: s.e., 1861.
- Recopilación de las disposiciones fundamentales i reglamentarias del crédito nacional i desamortización de bienes de manos muertas*. Bogotá: Imprenta de la Nación, 1861.
- Reflexiones de un republicano católico*. Junio de 1863, spi.
- Representación dirigida al Congreso de los Estados Unidos de Colombia solicitando la derogatoria de la lei de 23 de abril de Policía de cultos, i protesta a causa de la publicación del ciudadano Jeneral Mosquera contra el Sumo Pontífice Pío IX, hechas por el Provisor Vicario Jeneral de la diócesis de Santa Marta, Dr. José Romero*. Cartagena: Imprenta de Federico Núñez, 1864.
- Representaciones*. Bogotá: s.e., 1863.
- Restrepo, Manuel Canuto. *Al Señor Doctor S. L. M. Carolina*, 20 de mayo de 1863.
- Restrepo, Manuel Canuto. *Carta dirigida al señor Tomás C. de Mosquera*. Bogotá: Imprenta por Pontón y Barrera, 1864.
- Restrepo, Manuel Canuto. *La lei de 17 de mayo de 1864, sobre inspección de cultos*. Bogotá: Imprenta constitucional por N. Pontón, 1864.
- Restrepo, Venancio. *Impugnación del Doctor Venancio Restrepo al libelo infamatorio titulado "El arzobispo de Bogotá ante la nación"*. Bogotá: s.e., 1852.
- Reyes, Francisco de Paula et. al. *Réplica al folleto titulado "El clero cismático de la Nueva Granada en poder del liberalismo"*. Bogotá: Impreso por Foción Mantilla, 1865.
- Rueda, Juan Nepomuceno. *El clero con relación a la civilización de los pueblos o defensa del clero ultramontano*. Bogotá: Imprenta de Ortiz, 1853.
- Rueda, Juan Nepomuceno. *El clero Granadino con relación a la política*. Bogotá: s.e., 1855.
- Rueda, Juan Nepomuceno. *Juramento del clero católico*. Bogotá: s.e., 1863.
- Sanmiguel, José Peregrino. *Los dos pactos religioso y político en armonía. Cuestiones fundamentales de gobierno a la altura de la única filosofía verdadera; de la única civilización posible, la católica*. Bogotá: s.e., 1863.
- Sermón de un cura de Aldea en las exequias del Arzobispo de Bogotá Manuel José Mosquera*. Bogotá: Imprenta de Ortiz, 1856.
- Terapeuta. *Al Illmo. Sr. Obispo de la diócesis de Popayán y a los eclesiásticos que se han sometido y jurado obedecer el decreto de Tuición, la ley de 23 de abril de 1863, la de desamortización de bienes de manos muertas y la de extinción de comunidades religiosas*. Bogotá: s.e., 1863.
- Torres, Luis María. *Contestación a los periódicos conservadores i otros escritos encadenados por el cisma al liberalismo*. Bogotá: s.e., 1865.
- Toscano, Bonifacio, Don. Vicario general de la Arquidiócesis, por ausencia del señor Arzobispo Doctor Antonio Herrán. *Al muy venerable clero secular y regular de nuestra Arquidiócesis*. Bogotá, 3 de junio de 1863.
- Toscano, Bonifacio. *Una explicación*. Bogotá: s.e., 1863.
- Toscano, Bonifacio. *Pastoral sobre juramento*. Bogotá: s.e., 1863.
- Un democrático de 1854. *A los granadinos católicos*. Bogotá, 14 de junio de 1863.
- Un sacerdote católico a los Obispos Católicos*. Bogotá: Imprenta de la Nación, 1862.
- Unos católicos. *Una réplica al señor doctor Antonio María Amézquita*. Bogotá: s.e., 1863.
- Unos habitantes de Tundama, que no quieren que se esquilme al pueblo. *Al público i al gobierno*. Bogotá: Imprenta del Neo-granadino, 1853.

V.M.L. *El catolicismo no se opone a la República genuina y verdadera*. Bogotá, Imprenta de Foción Mantilla, 1865.

Valeri, Juan Bautista. *El protestantismo refutado con la Biblia: o respuesta categórica al folleto anti-católico del ministro protestante residente en Bogotá*. Bogotá: Imprenta del Estado de Cundinamarca, 1862.

Vamos a ver cuántos somos. Bogotá: s.e, 1863.

Votos de un católico. Poesía sobre destierro de sacerdotes y prelados. Bogotá: s.e, 1863.

Zaldúa, Pedro. *Autoridad de la Iglesia y la cuestión Molano i Gómez*. Bogotá: Imprenta Constitucional, 1866.

Artículos, capítulos de libros y Libros

Aljure Chalela, Simón, recopilación. *Escritos histórico-políticos de José Eusebio Caro*. Bogotá: Fondo Cultural Cafetero, 1981.

Ancízar, Manuel. *Peregrinación de Alpha. 2 Tomos*. Bogotá: Banco Popular, 1984 (1851).

Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José Mosquera arzobispo de Bogotá y escritos sobre el mismo. Bogotá: Sucre, 1954.

Antología del pensamiento de Mariano Ospina Rodríguez, Tomo I. Elaborada por Doris Wise. Bogotá: Banco de la República, 1990.

Arboleda, Gustavo. *Historia contemporánea de Colombia, Tomo V*. 2 ed. Bogotá: BCH, 1990.

Arboleda, Sergio. *La república en la América Española*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1951.

Artículos varios sobre la cuestión religiosa, Tomo 3. Bogotá, 1852.

Borda, Francisco de Paula. *Conversaciones con mis hijos, Tomo I*. Bogotá: Banco Popular, 1974.

Borda, José Joaquín. *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva Granada*. 2 tomos. Poissy: Imprenta de Lejay, 1872.

Camacho Roldán, Salvador. "Algo sobre tierra caliente". *Museo de Cuadros de Costumbres Tomo I*. Bogotá: Banco Popular, 1973.

Camacho Roldán, Salvador. *Escritos varios, Tomo 2*, 2ª ed. Bogotá: Incunables, 1983.

Camacho Roldán, Salvador. *La convención de Rionegro*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2000.

Camacho Roldán, Salvador. *Memorias*. Medellín: Bedout, s.f.

Caro, José Eusebio, "Sobre los principios generales de organización social que conviene adoptar en la nueva constitución". *Antología del pensamiento político colombiano*. Jaime Jaramillo Uribe, selección, introducción y notas. Bogotá: Banco de la República, 1970.

Caro, Miguel Antonio. *Obras, Tomo I*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1962.

Cordovez Moure, José María. *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*. Primera edición colombiana. Bogotá: Gerardo Rivas Moreno editor, 1997.

Cuervo, Ángel y Rufino José Cuervo. *Vida de Rufino Cuervo y noticias de su época, Obras. Tomo IV*, 2 ed. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1987.

Cuervo, Luis Augusto. *Epistolario del Doctor Rufino Cuervo (1843-1853), Tomo III*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1922.

Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo Señor D. Manuel José Mosquera, 3 Tomos. París: A. Le Clere, 1858.

Echeverría, Esteban. "El dogma socialista (1837)". Carlos Rama, Prólogo, selección, notas y cronología, *Utopismo socialista (1830-1893)*. 2ª ed. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987.

Emiro Kastos, seudónimo, "El sacerdote católico". *Artículos escogidos*, 3ed. Emiro Kastos. Bogotá: Banco Popular, 1972 (1859).

España, Gonzalo, Selección, prólogo y notas. *Los radicales del siglo XIX. Escritos políticos*. Bogotá: El Áncora, 1984.

- Galindo, Aníbal. “El 7 de marzo”, *Recuerdos históricos: 1840-1895*. www.lablao.org/blaavirtual/letra-r/recuergalin/recuergalin3.htm.
- García, Buenaventura, O.P., Fray. *El hijo de la Providencia. Autobiografía de Fr. Buenaventura García Saavedra O.P. Restaurador de los dominicos en Colombia. Anotaciones y correcciones de Fr. Alberto Ariza O.P.* Bogotá: Convento de Santo Domingo, Convento de San José, 1973.
- González, Ulpiano. “Es mal que anda”. *Museo de cuadros de costumbres. Tomo III*. Bogotá: Banco Popular, 1973.
- Groot, José Manuel. *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada. 5 tomos*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 1956 (1869-1870).
- Gutiérrez Vergara, Ignacio. “Cachaco”. *Museo de Cuadros de Costumbres. Tomo I*. Bogotá: Banco Popular, 1973.
- Herrera Soto, Roberto, Introducción, selección y bibliografía. *Antología del pensamiento conservador en Colombia. Tomo I*. Bogotá: Instituto Colombiano de cultura, 1982.
- Jaramillo Uribe, Jaime, selección, introducción y notas. *Antología del pensamiento político colombiano*. Bogotá: Banco de la República, 1970.
- Las Constituciones de México, 1814-1989*. México: H. Congreso de la Unión, Comité de Asuntos Editoriales, 1989.
- López, Ambrosio. *El desengaño*. Bogotá: Incunables, 1985.
- López, José Hilario. *Memorias*. Medellín: Bedout, 1969.
- Madiedo, Manuel María. *La ciencia social o el socialismo filosófico, derivación de las grandes armonías morales del cristianismo*. Bogotá: Imprenta de Nicolás Pontón, 1863.
- Martínez, Luis y Sergio Elías Ortiz, compiladores. *Epistolario y documentos relacionados con el general José María Obando. 3 Tomos*. Bogotá: Kelly, 1973.
- Morales Benítez, Otto, antología y prólogo. *La Regeneración conservadora de Núñez y Caro*. Bogotá: Instituto para el Desarrollo de la Democracia Luis Carlos Galán, 1995.
- Murillo Toro, Manuel. *Obras Selectas*. Bogotá: Cámara de Representantes, 1979.
- Museo de Cuadros de Costumbres. Variedades y viajes, 4 Tomos*. Bogotá: Banco Popular, 1973.
- Ortiz, Juan Francisco. *Recuerdos del Sr. Arzobispo de Bogotá, Dr. Manuel José Mosquera i Arboleda*. Bogotá: Imprenta de Francisco Torres Amaya, 1854.
- Ortiz, Venancio Ortiz. *Historia de la revolución del 17 de abril de 1854*. Bogotá: Banco Popular, 1972 (1855).
- Ospina Rodríguez, Mariano. *Escritos sobre economía y política*. Bogotá: Universidad Nacional, 1969.
- Ospina Rodríguez, Mariano. “Estado político de Nueva Granada”. *Escritos sobre economía y política*. Bogotá: Universidad Nacional, 1969.
- Parra, Aquileo. *Memorias (1825-1875)*. 2ª ed. Bogotá: Incunables, 1982.
- Pérez, Rafael, S.J. *La Compañía de Jesús en Colombia y Centro-América después de su restauración*. Valladolid: Imprenta de Luis N. De Gaviria, 1896.
- Pérez, Santiago. *El manual del ciudadano*. Bogotá: Banco de la República, 1974.
- Pombo, Manuel Antonio y José Joaquín Guerra, compiladores. *Constituciones de Colombia. 5 Tomos, 4ª ed.* Bogotá: Banco Popular, 1986.
- Quijano Wallis, José María. *Memorias autobiográficas, histórico-políticas y de carácter social, 2ª ed.* Bogotá: Incunables, 1983.
- Recopilación Granadina*. Bogotá: Imprenta de Zoilo Salazar, 1845.
- Restrepo, José Manuel. *Diario político y militar. Tomo IV, 1849-1858*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1954.
- Restrepo, José Manuel. *Historia de la Nueva Granada, Tomo II. 1845 a 1854*. Bogotá: Editorial El Catolicismo, 1963.
- Restrepo, Juan Pablo. *La Iglesia y el Estado en Colombia. 2 Tomos*. Bogotá: Banco Popular, 1984 (1885).

- Rivas, Medardo. "El cosechero". *Museo de Cuadros de Costumbres. Tomo II*. Bogotá: Banco Popular, 1973.
- Rivas, Medardo. *Los trabajadores de tierra caliente*. Bogotá: Banco Popular, 1972.
- Rojas, Ezequiel. "La razón de mi voto". www.lablaa.org/blaavirtual/letra-l/liberal/cap4.htm.
- Rojas Garrido, José María. *Obras Selectas*. Bogotá: Cámara de Representantes, 1979.
- Samper, José María. *Apuntamientos para la historia política i social de la Nueva Granada desde 1810 i especialmente de la administración del 7 de marzo*. Bogotá: Imprenta del Neo-Granadino, 1853.
- Samper, José María. *Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas (hispano-americanas)*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, s.f. (1861).
- Samper, José María. "El triunvirato parroquial". *Museo de Cuadros de Costumbres, Tomo I*. Bogotá: Banco Popular, 1973.
- Samper, José María. *Historia de un alma*. Medellín: Bedout, 1971.
- Samper, José María. "José Hilario López". *Galería Nacional de hombres ilustres o notables o sea Colección de Bocetos Biográficos*. Bogotá, 1879.
- Samper, José María. "Julio Arboleda". *Selección de estudios*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 1953.
- Samper, José María. "La libertad y el catolicismo". *Orígenes de los partidos políticos en Colombia*. Bogotá: Colcultura, Biblioteca Básica Colombiana, 1978.
- Samper, Miguel. *Escritos político-económicos de Miguel Samper. 2 Tomos*. Bogotá: Banco de la República, 1977.
- Santander, Rafael Eliseo. "El raizalismo vindicado", *Museo de Cuadros de Costumbres. Tomo II*. Bogotá: Banco Popular, 1973.
- Saravia, Hermógenes. "Discurso del diputado Nicolás Carapacho, al discutirse el proyecto de ley que traslada a Panamá la capital de la Unión". *Museo de Cuadros de Costumbres, Tomo II*. Bogotá: Banco Popular, 1973.
- Sardá y Salvany, Félix. *El liberalismo es pecado. Cuestiones candentes*. Bogotá: Imprenta de F. Torres Amaya, 1886.
- Uribe Uribe, Rafael. *El liberalismo no es pecado*. Bogotá: Planeta, Colección Lista Negra, 1994.
- Urueta, Rufo. "La Bruja". *Museo de Cuadros de Costumbres. Tomo IV*. Bogotá: Banco Popular, 1973.
- Zarco, Francisco. *Debate en el Congreso Constituyente, 1856-1857*. México: Centro de Investigación científica Ing. Jorge L. Tamayo, 1991.
- Zarco, Francisco. *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente de 1856 y 1857. 2 Tomos*. México: H. Congreso de la Unión, 1990.

BIBLIOGRAFÍA

Libros

- AA.VV. *Historia económica de Colombia. Un debate en marcha*. Bogotá: Banco Popular, 1979.
- Abel, Christopher. *Política, Iglesia y Partidos en Colombia*. Bogotá: FAES, Universidad Nacional de Colombia, 1987.
- Abella Rodríguez, Arturo. *Núñez*. Bogotá: PAX, 1945.
- Aguilera Peña, Mario. *La protesta urbana en Bogotá*. Bogotá: Colcultura, 1997.
- Aguilera Peña, Mario y Renán Vega Cantor. *Ideal democrático y revuelta popular*. Bogotá: Instituto María Cano, 1991.
- Alonso, Paula, coordinadora. *Construcciones impresas*, Buenos Aires: FCE, 2005.

- Álvarez, Jesús y María Teresa Uribe. *Índice de prensa existente en la Biblioteca Central*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1984.
- Álvarez de Huertas, Rubby Amelia. *Entre el gorro frigio y la mitra. La mentalidad política religiosa del hombre neogranadino, 1850-1887*. Tunja: Academia Boyacense de Historia, 1998.
- Angulo Menco, José Luis. *La índole calvinista del protestantismo colombiano*. Barranquilla: Editorial Antillas, 2002.
- Antología del Illmo. Sr. Manuel José Mosquera Arzobispo de Bogotá, y escritos sobre él mismo*. Bogotá: Sucre, 1954.
- Arango, Gloria Mercedes. *La mentalidad religiosa en Antioquia. Prácticas y discursos, 1828-1885*. Medellín: Universidad Nacional, 1993.
- Arango, Gloria Mercedes. *Sociabilidades católicas, entre la tradición y la modernidad. Antioquia, 1870-1930*. Medellín: Universidad Nacional, 2004.
- Arboleda Llorente, José María. *Vida del Illmo. Señor Manuel José Mosquera. Arzobispo de Santa Fe de Bogotá, 2 Tomos*. Bogotá: ABC, Biblioteca de Autores Colombianos, 1956.
- Arcila Robledo, Gregorio. *Apuntes históricos de la provincia franciscana de Colombia*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1953.
- Arcila Robledo, Gregorio. *La orden franciscana en la América meridional*. Bogotá: Pontificio Ateneo Antoniano, 1948.
- Arcila Robledo, Gregorio. *Las misiones franciscanas en Colombia: estudio documental*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1950.
- Arcila Robledo, Gregorio. *Martirologio de la provincia franciscana de Colombia*. Bogotá: Paz, 1955.
- Arenas Prada, Miguel Jesús. *Victoriano de Diego Paredes y Paramato*. Bucaramanga: (SIC) Editorial, 2000.
- Arias, Ricardo. *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)*. Bogotá: Cesó, Uniandes, ICANH, 2003.
- Aries, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus, 1999.
- Ariza, Alberto. *Los dominicos en Colombia*. Bogotá: Kelly, 1982.
- Ariza, Alberto. *Los dominicos en Colombia. 2 Tomos*. Bogotá: s.e. 1992
- Armas Asin, Fernando. *Liberales, protestantes y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*. Lima: Centro de Estudios regionales andinos Bartolomé de Las Casas, Pontificia Universidad Católica, 1998.
- Ayape, Eugenio. *Fundaciones y noticias de la provincia de Nuestra Señora de la Candelaria de la orden de recoletos de San Agustín*. Bogotá: Lumen Christi, 1950.
- Azzi, Rioldo. *O Estado leigo e o projeto ultramontano. História do pensamento católico no Brasil. IV*. Sao Paulo: Paulus, 1994.
- Baczko, Bronislaw. *Los imaginarios sociales. Memoria y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991.
- Báez Osorio, Myriam. *La Educación Radical en Boyacá*. Tunja: Academia Boyacense de Historia, 1996.
- Barahona Delgado, Hernando. *El Radicalismo en el Estado Soberano de Boyacá. 1863-1886*. Pasto: Universidad de Nariño, 1997.
- Baubérot, Jean. *Historia de la laicidad francesa*. México: El Colegio Mexiquense, 2005.
- Bastian, Jean-Pierre. *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: FCE, 1997.
- Bastian, Jean-Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana. Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: FCE, 1994.
- Bastian, Jean-Pierre, coordinador. *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: FCE, 2004.
- Bastian, Jean-Pierre, editor. *Protestantes, liberales y francmasones*. México: FCE, 1993.

- Bazant, Jan. *Alienation of Church Wealth in Mexico: Social and Economic Aspects of the Liberal Revolution, 1856-1875*. Cambridge: The University Press, 1971.
- Bejarano, José Antonio y Orlando Pulido. *El tabaco en una economía regional: Ambalema siglos XVIII y XIX*. Bogotá: Universidad Nacional, 1986.
- Bénichou, Paul. *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*. México: FCE, 2001.
- Bermúdez, Suzy. *El bello sexo. La mujer y la familia durante el Olimpo Radical*. Bogotá: Uniandes, Ecoe, 1993.
- Bidegain, Ana María y Juan Diego Demera, Compiladores. *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, 2005.
- Bidegain, Ana María, directora. *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004.
- Blancarte, Roberto, coordinador. *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de México, 2008.
- Botero Restrepo, Juan. *Berrío el grande*. Medellín: Secretaría de instrucción y cultura, 1977.
- Breña, Roberto. *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824. Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Internacionales, 2006.
- Brew, Roger. *La economía antioqueña desde la independencia hasta 1920*. Bogotá: Banco de la República, 1977.
- Bucana, Juana. *La Iglesia evangélica en Colombia: una historia*. Bogotá: Buena semilla, 1995.
- Buitrago, Rubén. *Memorias biográficas de la provincia de Nuestra Señora de la Candelaria de la orden de recoletos de San Agustín*. Bogotá: Arquidiócesis de Bogotá, 1963.
- Bushnell, David. *Colombia. Una nación a pesar de sí misma. De los tiempos precolombinos a nuestros días*. 2ª ed. Bogotá: Planeta, 1997.
- Bushnell, David. *El régimen de Santander en la Gran Colombia*. Bogotá: El Áncora, 1985.
- Bushnell, David y Neill Macaulay. *El nacimiento de los países latinoamericanos*. Madrid: Nerea, 1989.
- Cabrera Becerra, Gabriel. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés, 1850-1930*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- Cacua Prada, Antonio. *Don Mariano Ospina Rodríguez, fundador del conservatismo colombiano, 1885-1985*. Bogotá: Nelly, 1985.
- Cacua Prada, Antonio. *Historia del periodismo colombiano*. 2ª ed. Bogotá: Ediciones Sua, s.f.
- Cacua Prada, Antonio. *Salvador Camacho Roldán*. Tunja: Academia Boyacense de Historia, 1989.
- Cadavid, Iván. *Los fueros de la Iglesia ante el liberalismo y el conservatismo en Colombia*. Medellín: Bedout, 1955.
- Caillois, Roger. *El hombre y lo sagrado*. 2ª reimpresión. México: FCE, 1996.
- Carnicelli, Américo. *Historia de la masonería colombiana. Tomo I. 1833-1940*. Bogotá, s.e., 1975.
- Castellanos, Jorge. *La abolición de la esclavitud en Popayán, 1832-1852*. Cali: Universidad del Valle, 1980.
- Castrillón Arboleda, Diego. *Tomás Cipriano de Mosquera*. Bogotá: Planeta, 1994.
- Catálogo Publicaciones Seriadas. Siglo XIX, 2 Tomos*. Bogotá: Biblioteca Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Cultura, 1995.
- Colmenares, Germán. *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX*. 4ª ed. Bogotá: Tercer Mundo, Universidad del Valle, Banco de la República, Colciencias, 1997.
- Colmenares, Germán. *Partidos políticos y clases sociales*. 3ed. Bogotá: Tercer Mundo, Universidad del Valle, Banco de la República, Colciencias, 1997.
- Connaughton, Brian. *Dimensiones de la identidad patriótica. Religión, política y regiones en México. Siglo XIX*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Miguel Ángel Porrúa, 2001.
- Cortés, José David. *Curas y políticos, Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja, 1881-1918*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998.

- Correa, Ramón. *La Convención de Rionegro*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1937.
- Costeloe, Michael. *Church and State in Independent Mexico*. London: Royal Historical Society, 1978.
- Covo, Jacqueline. *Las ideas de la Reforma en México, 1855-1861*. México: UNAM, 1983.
- Cruz Santos, Abel. *José Hilario López o el soldado civil*. Bogotá: Nelly, 1970.
- Chartier, Roger. *El mundo como representación*. 2ed. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Chartier, Roger. *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial.
- De Certeau, Michel. *La escritura de la historia, 3ed*. México: Universidad Iberoamericana, 1999.
- De Certeau, Michel. *La fábula mística*, primera reimpresión. México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- Deas, Malcolm. *Del poder y la gramática*. Bogotá: Tercer Mundo, 1990.
- Del Castillo, Nicolás. *El primer Núñez*. Bogotá: Tercer Mundo, 1971.
- Delpar, Helen. *Rojos contra azules. El Partido Liberal en la política colombiana 1863-1899*. Bogotá: Procultura, 1994.
- Delumeau, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Labor, 1973.
- Deluema, Jean. *El miedo en Occidente*. Madrid: Taurus, 1989.
- Demélas, Marie-Danielle. *La invención política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX*. Lima: IFEA, Instituto de Estudios Peruanos, 2003.
- Demélas, Marie-Danielle e Yves Saint-Geours. *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador, 1780-1880*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1988.
- Di Stefano, Roberto. *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2004.
- Díaz Díaz, Fernando. *La desamortización de bienes eclesiásticos en Boyacá*. Tunja: UPTC, 1977.
- Dotor Robayo, María Victoria. *La instrucción pública en el Estado Soberano de Boyacá, 1870-1876*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002.
- Duarte French, Jaime. *Florentino González. Razón y sinrazón de una lucha política*. Bogotá: Banco de la República, 1971.
- Duby, Georges. *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*. Santiago: Andrés Bello, 1995.
- Duby, Georges. *El caballero, la mujer y el cura*. Madrid: Taurus, 1982.
- Duby, Georges. *Guillermo el Mariscal*. Madrid: Alianza, 1985.
- Duby, Georges, editor. *Historia de la familia*. Madrid: Alianza, 1988.
- Duby, Georges. *La historia continúa*. Madrid: Debate, 1992.
- Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa* 3ª ed. México: Colofón S.A., 2000.
- Echeverría Rodríguez, Roberto. *Los gólgotas: episodios de la vida política colombiana*. Bogotá: Editorial Mejoras, 1944.
- Eastman Vélez, Jorge Mario. *Trece pensadores del liberalismo social*. Bogotá: Servigraphic, 2000.
- Ehler, Sydney. *Historia de la relaciones entre Iglesia y Estado*. Madrid: Rialp, 1966.
- Eliade, Mircea. *Historia de las creencias e ideas religiosas*, 2 volúmenes. Madrid: Cristiandad, 1978.
- Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor, 1981.
- Eliade, Mircea. *Metodología de historia de las religiones*. Madrid: Piados, 1982.
- Eliade, Mircea. *Tratado de historia de las religiones*, 17ª. reimpresión. México: Era, 2004.
- Escalante Gonzalbo, Fernando. *Ciudadanos imaginarios: memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana: tratado de moral pública*. México: El Colegio, 1992.
- Escobar, Carmen. *La Revolución liberal y la protesta del artesanado*. Bogotá: Suramérica, 1990.
- Escobar, Jesús María. *Diócesis y jerarcas de la Iglesia en Colombia*. Medellín: Tipografía San Antonio, 1942.
- Escorcia, José. *Sociedad y economía en el Valle del Cauca. Desarrollo político, social y económico. 1800-1854*. Bogotá: Banco Popular, 1983.

- España, Gonzalo. *La guerra civil de 1885. Núñez y la derrota del radicalismo*. Bogotá: El Ancora, 1985.
- Fals Borda, Orlando. *Historia doble de la Costa 2. El presidente Nieto*, 2ª ed. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1986.
- Fernández, Jesús María y Rafael Granados. *La obra civilizadora de la Iglesia en Colombia*. Bogotá: Voluntad, 1936.
- Forero Benavides, Abelardo. *La historia del Partido Conservador*. Bogotá: Editora Guadalupe, 1980.
- García Jordán, Pilar. *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*. Lima: IFEA, IEP, 2001.
- García Jordán, Pilar. *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo. 1821-1919*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1988?.
- Garrido, Margarita. *La Regeneración y la cuestión estatal nacional en Colombia*. Bogotá: Banco de la República, 1986.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- Girard, René. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama, 1986.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1983.
- Gómez Barrientos, Estanislao. *Don Mariano Ospina y su época*. Medellín: Gaceta antioqueña, 1913-1915.
- Gómez Picón, Alirio. *El golpe militar del 17 de abril de 1854*. Bogotá: Kelly, 1972.
- González, Fernán. *Para Leer la política. Ensayos de Historia Política Colombiana, 2 Tomos*. Bogotá: Cinep, 1997.
- González, Fernán. *Partidos políticos y poder eclesiástico. Reseña histórica, 1810-1930*. Bogotá: Cinep, 1977.
- González, Fernán. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: Cinep, 1997.
- González, Jorge Enrique. *Legitimidad y cultura. Educación, cultura y política en los Estados Unidos de Colombia, 1863-1886*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, CES, 2005.
- González, Margarita. *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Universidad Nacional, 1970.
- Gran Enciclopedia de Colombia*. Bogotá: El Tiempo, Círculo de Lectores, 2007. Tomos 16-18 (Biografías).
- Grupo de Investigación Religión, Cultura y Sociedad. *Ganarse el cielo defendiendo la religión. Guerras civiles en Colombia, 1840-1902*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, 2005.
- Grupo de investigación Religión, cultura y sociedad. *Historiografía sobre religión, cultura y sociedad en Colombia producida entre 1995 y el 2000*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2001.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: FCE, 1993.
- Guerra Vilaboy, Sergio. *La república artesana en Colombia*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1980.
- Guerrero Vinuesa, Gerardo León et. al. *Educación y política en el régimen del liberalismo radical. Sur del Estado Soberano del Cauca. 1863-1880*. Pasto: Universidad de Nariño, 1999.
- Guglielmi, Nilda. *Marginalidad en la Edad Media*. Buenos Aires: EUDEBA, 1986.
- Guillén, Fernando. *El poder político en Colombia*, 2ª ed. Bogotá: Planeta, 1996.
- Guillén, Fernando. *La Regeneración: Primer Frente Nacional*. Bogotá: Carlos Valencia, 1986.
- Gutiérrez Sanín, Francisco. *Curso y discurso del movimiento plebeyo 1849-1854*. Bogotá: El Ancora, 1995.
- Hernández Avendaño, José Luis. *Dios y el César. Itinerario político de la Iglesia*. México: Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana, ITESO, 2006.

- Hervieu-Léger, Danielle. *La religión pour memoire*. París: Les editions du cerf, 1993.
- Heyn Schupp, Carlos Antonio. *Iglesia y Estado en el Paraguay durante el gobierno de Carlos Antonio López, 1841-1862*. Asunción: Biblioteca de Estudios Paraguayos, 1987.
- Hibbs-Lissorgues, Solange. *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*. Alicante: Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert", Diputación de Alicante, 1995.
- Historia electoral colombiana*. Bogotá: Registraduría Nacional del Estado Civil, 1988.
- Horgan, Terrence. *El arzobispo Manuel José Mosquera: reformista y pragmático*. Bogotá: Kelly, 1974.
- Houtart, François. *Sociologie de l'Iglise comme institution*. Lovaina, 1973.
- Houtart, François. *Sociología de la religión*. Managua: Ediciones Nicarao, 1992.
- Iregui, Antonio José. *Ensayo biográfico: Salvador Camacho Roldán*. Bogotá: s.e., 1919.
- Jaramillo Uribe, Jaime. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, 3ª ed. Bogotá: Temis, 1984.
- Johnson, David. *Santander en el siglo XIX*. Bogotá: Carlos Valencia, 1984.
- Kalmanovitz, Salomón. *Economía y nación. Una breve historia de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional, Siglo XXI, 1979.
- Kalmanovitz, Salomón. *La encrucijada de la sinrazón y otros ensayos*. Bogotá: Tercer Mundo, 1989.
- Kamen, Henry. *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*. Madrid: Alianza, 1987.
- Knowlton, Robert. *Church, Property and the Mexican Reform, 1856-1910*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1976.
- König, Hans-Joachim. *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la nación de la Nueva Granada, 1750-1856*. Bogotá: Banco de la República, 1994.
- Koselleck, Reinhart. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Piados, 1993.
- Laboa, Juan María. *Historia de la Iglesia. IV: Época contemporánea*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- Laboa, Juan María. *El integrismo. Un talante limitado y excluyente*. Madrid: Narcea, 1985.
- Le Goff, Jacques. *El nacimiento del purgatorio*. Madrid: Taurus, 1981.
- Le Goff, Jacques. *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*. Madrid: Siglo XXI, Ministerio de Educación y Ciencia, 1987.
- Le Goff, Jacques. *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*. Barcelona: Magazín, 1987.
- Lee López, Alberto. *Clero indígena en Santa Fe de Bogotá: siglo XVI*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1986.
- Lemaitre, Eduardo. *El general Juan José Nieto y su época*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1983.
- Liévano Aguirre, Indalecio. *Rafael Núñez*, 3ª ed. Bogotá: El Áncora, 1985.
- Livet, Georges. *Las guerras de religión, 1559-1598*. Barcelona: Oikos-Tau, 1971.
- Llano Isaza, Rodrigo. *Los draconianos. Origen popular del liberalismo colombiano*. Bogotá: Planeta, 2005.
- Loaiza Cano, Gilberto. *Manuel Ancizar y su época. Biografía de un político hispanoamericano del siglo XIX*. Medellín: Universidad de Antioquia, Eafit, 2004.
- Londoño Vega, Patricia. *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia, 1850-1930*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Loor, Wilfrido. *Los jesuitas en el Ecuador*. Quito: La prensa católica, 1959.
- Lynch, John. *Caudillos en Hispanoamérica, 1800-1850*. Madrid: Mapfre, 1993.
- Llerena Amadeo, Juan Rafael. *Las relaciones Iglesia-Estado a la luz de la política*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1990.
- McGreevey, William Paul. *An economic history of Colombia, 1845-1930*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Mantilla Ruiz, Luis Carlos. *Actividad misionera de los franciscanos en Colombia durante los siglos XVII y XVIII*. Bogotá: Kelly, 1980.

- Mantilla Ruiz, Luis Carlos. *Historia abreviada de la provincia franciscana de Santa Fe de Colombia*. Bogotá: Kelly, 1993.
- Mantilla Ruiz, Luis Carlos. *Los franciscanos en Colombia. 2 Tomos*. Bogotá: Kelly, 1984-1987.
- Marin, Louis. *On Representation*. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Marin, Louis. *Portrait of the King*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988. Marin, Louis. *To Destroy Painting*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- Martínez, Frédéric. *El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900*. Bogotá: Banco de la República, Ifea, 2001.
- Martínez de Codes, Rosa María. *La Iglesia Católica en la América independiente*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Mayor, Alberto. *Cabezas duras y dedos inteligentes*. Bogotá: Colcultura, 1997.
- Mecham, J. Lloyd. *Church and State in Latin America. A History of Politico-Ecclesiastical Relations*, Edición revisada. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1966.
- Meisel, Adolfo, editor. *Historia económica y social del Caribe colombiano*. Bogotá: Uninorte, Ecoe, 1994.
- Mejía Arango, Lázaro. *Los radicales. Historia política del radicalismo del siglo XIX*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2007.
- Mejía Velilla, David. *Glosas a la desamortización y otras páginas de historia*. Bogotá: Universidad de La Sabana, 1998.
- Memoria del Simposio Los Estudios Regionales en Colombia: el caso de Antioquia*. Medellín: FAES, 1982.
- Mesa Gómez, Carlos Eduardo. *Galería de prelados claretianos*. Medellín: Zuluaga, 1985.
- Mira Abad, Alicia. *Actitudes religiosas y modernización social. La prensa alicantina del Sexenio Democrático (1868-1873)*. Alicante: Universidad de Alicante, 1998..
- Molina, Gerardo. *Las ideas liberales en Colombia. 1849-1914. Tomo I*. Bogotá: Tercer Mundo, 1979.
- Montesinos, José. *Costumbrismo y novela. Ensayo sobre el redescubrimiento de la realidad española*. 2ª ed. Madrid: Editorial Castalia, 1965.
- Moreno, Delimiro. *La toga contra la sotana (Rojas Garrido vs. Rojas Tobar). Ensayo liberal sobre dos figuras representativas de Colombia*. Neiva: Editorial Kimpres, 1999.
- Múnera, Alfonso. *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1810)*. Bogotá: Banco de la República, El Áncora, 1998.
- Navarro-Valls, Rafael y Rafael Palomino. *Estado y religión. Textos para una reflexión crítica*. Barcelona: Ariel Derecho, 2000.
- Nieto Arteta, Luis Eduardo. *Economía y cultura en la historia de Colombia*. 8ª ed. Bogotá: Banco de la República, El Áncora, 1996.
- Obregón Torres, Diana. *Sociedades científicas en Colombia. La invención de una tradición, 1859-1936*. Bogotá: Banco de la República, 1992.
- Ocampo, José Antonio. *Colombia y la economía mundial. 1830-1910*. Bogotá: Siglo XXI, 1984.
- Ocampo López, Javier. *Los presidentes de Colombia nacidos en Boyacá*. Bogotá: Banco Popular, 1991.
- Ocampo López, Javier. *Qué es el conservatismo colombiano*. Bogotá: Plaza y Janés, 1990.
- Ocampo López, Javier. *Qué es el liberalismo colombiano*. Bogotá: Plaza y Janés, 1990.
- Ortiz Mesa, Luis Javier. *Aspectos políticos del federalismo en Antioquia. 1850-1880*. Medellín: Universidad nacional de Colombia, 1985.
- Ortiz Mesa, Luis Javier. *Fusiles y plegarias. Guerra de guerrillas en Cundinamarca, Boyacá y Santander, 1876-1877*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Dime, 2004.
- Ortiz Vidales, Darío. *José María Melo: la razón de un rebelde*. Ibagué: Producciones Géminis, 2002.
- Ospina Vásquez, Luis. *Industria y protección en Colombia. 1810-1930*. Medellín: La Oveja Negra, 1974.

- Ossandón, Carlos. *El crepúsculo de los sabios y la irrupción de los publicistas*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1998.
- Pacheco, Juan Manuel. *Los jesuitas en Colombia*. 3 Tomos. Bogotá: San Juan Eudes, 1959-1989.
- Pacheco, Margarita. *La fiesta liberal en Cali*. Cali: Universidad del Valle, 1992.
- Palacios, Guillermo. *La pluma y el arado. Los intelectuales pedagogos y la construcción sociocultural del 'problema campesino' en México, 1932-1934*. México: El Colegio de México, CIDE, 1999.
- Palacios, Marco y Frank Safford. *Colombia: País fragmentado, sociedad dividida. Su historia*. Bogotá: Norma, 2002.
- Panikkar, Raimon. *El espíritu de la política. Homo politicus*. Barcelona: Península, 1999.
- Perea, Carlos Mario. *Porque la sangre es espíritu. Imaginario y discurso político en las élites capitalinas (1942-1949)*. Bogotá: IEPRI, Aguilar, 1996.
- Pérez Aguirre, Antonio. *25 años de historia colombiana. 1853 a 1878*. Bogotá: Sucre, 1959.
- Perico Ramírez, Mario. *Yo, Tomás Cipriano de Mosquera*. Tunja: UPTC, 1969.
- Pike, Edgar Royston. *Diccionario de religiones*. 2ª. ed. México: FCE, 2005.
- Pinilla Cote, Alfonso María. *Del Vaticano a la Nueva Granada. La internunciatura de monseñor Cayetano Baluffi en Bogotá, 1837-1842. Primera en Hispanoamérica*. Bogotá: Fundación para la Conmemoración del Bicentenario del Natalicio y el Sesquicentenario de la muerte del General Francisco de Paula Santander, Biblioteca de la Presidencia de la República, 1998.
- Ponte, Jorge Ricardo. *La fragilidad de la memoria. Representaciones, prensa y poder de una ciudad latinoamericana en tiempos del modernismo. Mendoza, 1885/1910*. Mendoza: Ediciones Fundación CRICYT, 1999.
- Poulat, Emile. *Catholicisme, Democratie et Socialisme*. París, 1977.
- Poulat, Emile. *Eglise cointre Bourgeoisie*. París, 1977.
- Poulat, Emile. *Integrisme et catholicisme integral*. París, 1969.
- Poulat, Emile. *Le Groupe de sociologie des religions*. París, 1969.
- Preston, Richard. *Sociedad y economía en el Valle del Cauca. El crédito y la economía. 1851-1880*. Bogotá: Banco Popular, 1983.
- Puentes, Milton. *Historia del Partido Liberal colombiano*, 2ed. Bogotá: Prag, 1964.
- Rabasa, Emilio. *La constitución y la dictadura. Estudio sobre la organización política de México*, 3ª ed. México: Porrúa, 1956.
- Rama, Carlos. *Historia de las relaciones culturales entre España y la América Latina. Siglo XIX*. México: FCE, 1982.
- Randall, Stephen J. *Aliados y distantes. Historia de las relaciones entre Colombia y EE.UU. desde la Independencia hasta la guerra contra las drogas*. Bogotá: Tercer Mundo, Uniandes, CEI, 1992.
- Rausch, Jane. *La educación durante el federalismo. La reforma escolar de 1870*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, Instituto Caro y Cuervo, 1993.
- Rausch, Jane. *La frontera de los Llanos en la historia de Colombia (1830-1930)*. Bogotá: Banco de la República, El Áncora, 1999.
- Reis, Jules. *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Madrid: Encuentro, 1989.
- Reis, Jules. *Tratado de antropología de lo sagrado. Los orígenes del homo religiosus*. Madrid: Trotta, 1989.
- Rémond, René. *L'anticlericalisme en France. De 1815 à nous jours*. París: Éditions Complexe, 1992.
- Restrepo, Daniel, S.J. *La Compañía de Jesús en Colombia. Compendio historial y galería de ilustres varones*. Bogotá: Imprenta del Corazón de Jesús, 1940.
- Restrepo Posada, José. *La Iglesia en dos momentos difíciles de la Historia patria*. Bogotá: Kelly, 1971.
- Restrepo Posada, José. *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados*. 3 Tomos. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, Biblioteca de Historia Eclesiástica "Fernando Caicedo y Flórez", Lumen Christi, 1963.

- Restrepo Posada, José. *Genealogía episcopal de la jerarquía eclesiástica en los países que formaron la Gran Colombia, 1513-1966*. Bogotá, s.e., 1968.
- Restrepo Zea, Estela, compiladora. *Universidad Nacional de Colombia. 130 años de historia*. Bogotá: Universidad Nacional, 1997.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: FCE, 2004.
- Richard, Pablo. *Morte das cristiandades e nascimento da Igreja. Análise histórica e interpretação teológica da Igreja na América Latina*. 2ed. Sao Paulo: Paulinas, 1994.
- Rivadeneira Vargas, Antonio José. *Historia constitucional de Colombia (1510-2000)*, 3ª ed. Bogotá: Editorial Bolivariana Internacional, 2002.
- Rodríguez, Gustavo Humberto. *Ezequiel Rojas y la primera república liberal*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1984.
- Rodríguez Plata, Horacio. *José María Obando íntimo*. Bogotá: Editorial Sucre, 1958.
- Rojas, Cristina. *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Norma, Pontificia Universidad Javeriana, 2001.
- Romero Aguirre, Alfonso. *El partido conservador ante la historia*. Bogotá: Editorial La Luz, 1944.
- Rosanvallon, Pierre. *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*. México: Instituto Mora, 1999.
- Sabine, George. *Historia de la teoría política*, segunda reimpresión. Bogotá: FCE, 1992.
- Safford, Frank. *El ideal de lo práctico, El desafío de formar una élite técnica y empresarial en Colombia*. Bogotá: Empresa Editorial Universidad Nacional, El Áncora, 1989.
- Sánchez, Efraín. *Gobierno y geografía. Agustín Codazzi y la Comisión Corográfica de la Nueva Granada*. Bogotá: Banco de la República, El Áncora, 1999.
- Sánchez Zuleta, Gonzalo. *Vida y pensamiento del arzobispo Mosquera. 1800-1850*. Bogotá: Kelly, 1987.
- Santidrián, P.R. *Diccionario de las religiones*. Madrid: Alianza, 1994.
- Sierra, Luis Fernando. *El tabaco en la economía colombiana, del siglo XIX*. Bogotá: Universidad Nacional, 1971.
- Sierra Mejía, Rubén, editor. *El radicalismo colombiano del siglo XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía, 2006.
- Sinkin, Richard. *The Mexican Reform, 1855-1876. A Study in Liberal Nation-Building*. Austin: The University of Texas at Austin, 1979.
- Soriano Lleras, Andrés. *Itinerario de la Comisión Corográfica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1968.
- Sowell, David. *Artisanos y política en Bogotá, 1832-1919*. Bogotá: Pensamiento Crítico, Círculo de lectura alternativa, 2006.
- Staples, Anne. *La Iglesia en la primera república federal mexicana. 1824-1835*. México: SEP, 1976.
- Sullivan-González, Douglass. *Piety, Power and Politics: Religion and Nation Formation in Guatemala, 1821-1871*. Pittsburg: University of Pittsburg Press, 1998.
- Tamayo, Joaquín. *Don Tomás Cipriano de Mosquera (1798-1878)*. Bogotá: Cromos, 1936.
- Téllez Iregui, Gustavo. *Pierre Bourdieu. Conceptos básicos y construcción socioeducativa*. Bogotá: UPN, 2002.
- Teruel Gregorio, Manuel. *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*. Barcelona: Critica, 1993.
- Toro Jaramillo, Iván Darío. *El clero en la diócesis de Medellín de 1868 a 1902. Actuación y formación sacerdotal*. Medellín: Fundación Universitaria Luis Amigó, 2005.
- Toro Jaramillo, Iván Darío. *El pensamiento de los católicos colombianos en el debate ideológico de la "crisis del medio siglo" (1850-1900)*. Medellín: Fundación Universitaria Luis Amigó, 2005.
- Torres Almeida, Jesús Clodoaldo. *Manuel Murillo Toro: caudillo radical y reformador social*. Bogotá: Ediciones El Tiempo, 1984.
- Troeltsch, Ernst. *El protestantismo y el mundo moderno*, Edición conmemorativa 70 aniversario. México: FCE, 2005.

- Uriás Horcasitas, Beatriz. *Historia de una negación: la idea de igualdad en el pensamiento político mexicano del siglo XIX*. México: UNAM, 1996.
- Uribe, María Teresa y Jesús María Álvarez. *Poderes y regiones: problemas en la constitución de la nación colombiana, 1810-1850*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1987.
- Uribe de Hincapié, María Teresa y Liliana María López Lopera. *La Guerra por las Soberanías. Memorias y relatos en la guerra civil de 1859-1862 en Colombia*. Medellín: Universidad de Antioquia, La Carreta, 2008.
- Uribe-Urán, Víctor. *Honorable lives. Lawyers, family, and politics in Colombia, 1780-1850*. Pittsburg: University of Pittsburg Press, 2000.
- Valencia Llano, Alonso. *Estado soberano del Cauca: Federalismo y Regeneración*. Bogotá: Banco de la República, 1988.
- Valencia Villa, Hernando. *Cartas de Batalla. Una crítica del constitucionalismo colombiano*, 2ª ed. Bogotá: Cerec, 1997.
- Vallier, Iván. *Catolicismo, control social y modernización en América Latina*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- Vargas Martínez, Gustavo. *Colombia 1854: Melo, los artesanos y el socialismo*. Bogotá: Oveja negra, 1972.
- Verdugo Moreno, Pedro Carlos. *La Guerra Civil de 1876-1877 y el Ocaso del Liberalismo Radical en los Estados Unidos de Colombia. Crisis, Intolerancia y Clientelismo*. Pasto: Universidad de Nariño, 2001.
- Villegas, Jorge. *Colombia: Enfrentamiento Iglesia-Estado, 1819-1887*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1977.
- Villegas, Jorge. *Colombia: Enfrentamiento Iglesia-Estado, 1819-1887*. Medellín: La Carreta, 1981.
- Villegas, Jorge. *Colombia resguardos de indígenas y reducción de salvajes*. Medellín: Universidad de Antioquia, CIE, 1977.
- Villegas, Jorge. *Resguardos de indígenas, 1820-1890*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1977.
- Villegas, Luis Javier. *Las vías de legitimación de un poder*. Bogotá: Colcultura, 1996.
- Villegas Revueltas, Silvestre. *El liberalismo moderado en México, 1852-1864*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.
- Wright, Jonathan. *Los jesuitas. Una historia de los "soldados de Dios"*. Barcelona: Debate, 2005.
- Zuluaga, Francisco. *José María Obando. De soldado realista a caudillo republicano*. Bogotá: Banco Popular, 1985.

Artículos y capítulos de libros

- Aguilera Peña, Mario. "Por primera vez, la mujer tuvo derecho a votar en 1853". *Revista Credencial Historia*. Bogotá, No.163 (julio de 2003).
- Álvarez, Jesús María. *Índice de prensa existente en la Biblioteca Central*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1984.
- Anderson, Margaret Lavinia. "The Divisions of the Pope: The Catholic Revival and Europe's Transition to Democracy". *The Politics of Religion in an Age of Revival*. Austen Ivereigh, ed. Londres: Institute of Latin American Studies, 2000.
- Arango, Gloria Mercedes, y Carlos Arboleda Mora. "La Constitución de Rionegro y el Syllabus como dos símbolos de nación y dos banderas de guerra". *Guerras civiles en Colombia, 1840-1902*. Grupo de Investigación Religión, Cultura y Sociedad, *Ganarse el cielo defendiendo la religión*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Arboleda Llorente, José María. "Ideas político-religiosas del Ilmo. Sr. Mosquera". *Revista Fuerzas de Policía de Colombia*. Bogotá, No.65-66 (noviembre-diciembre, 1957).
- Archila Neira, Mauricio. "La disciplina histórica en la Universidad Nacional, sede Bogotá". Archila, Mauricio et. al, editores. *Cuatro décadas de compromiso académico en la construcción de la nación*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, 2006.

- Beozzo, Óscar. "La Iglesia frente a los Estados liberales (1880-1930)". *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. Enrique Dussel, ed. San José: DEI, 1995.
- Berninger, Dieter. "Immigration and religious toleration: a Mexican dilemma 1821-1860". *The Americas*, Vol. XXXII, No.4 (abril de 1976).
- Bidegain, Ana María. "El debate religioso en torno al establecimiento de la Constitución de 1886". *Texto y contexto*, Universidad de Los Andes, Bogotá, No.10 (enero-abril, 1987).
- Bidegain, Ana María. "El estudio de las corrientes religiosas en la conformación del catolicismo latinoamericano". *Memorias del X Congreso Colombiano de Historia*, Disco Compacto. Bogotá: Universidad Nacional, Kimera, 2000.
- Bidegain, Ana María. "La pluralidad religiosa en Colombia". AA. VV. *Arte y cultura democrática*. Bogotá: Instituto para el desarrollo de la democracia Luis Carlos Galán, 1994.
- Blancarte, Roberto. "El porqué de un Estado laico". Blancarte, Roberto, coordinador. *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de México, 2008.
- Blancarte, Roberto. "La influencia del catolicismo culto en México". Bonfil Batalla, Guillermo, compilador. *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y sus culturas en México*. México: FCE, 1993.
- Blancarte, Roberto. "Laicidad y laicismo en América Latina". *Estudios Sociológicos*, vol. XXVI, No.76 (enero-abril, 2008).
- Blancarte, Roberto. "Prólogo". Baubérot, Jean. *Historia de la laicidad francesa*. México: El Colegio Mexiquense, 2005.
- Bourdieu, Pierre. "Génesis y estructura del campo religioso", *Relaciones*, El Colegio de Michoacán (Otoño 2006, vol. XVII, N° 108).
- Bushnell, David. "Elecciones presidenciales colombianas, 1825-1856". Urrutia, Miguel y Mario Arrubla, editores. *Compendio de estadísticas históricas de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1970.
- Cárdena Ayala, Elisa. "La construcción de un orden laico en América hispánica. Ensayo de interpretación sobre el siglo XIX". Blancarte, Roberto, coordinador. *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de México, 2008.
- Carranza, Eduardo. "Primer diseño para un retrato de José Eusebio Caro". *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Vol. V, No. 5 (mayo, 1962).
- Colmenares, Germán. "La Historia de la Revolución por José Manuel Restrepo: una prisión historiográfica". Germán Colmenares et. al. *La Independencia. Ensayos de historia social* Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1986.
- Cortés, José David. "Balance bibliográfico sobre la historia de la Iglesia católica en Colombia, 1945-1995". *Historia Crítica*, Universidad de Los Andes, Bogotá, N° 12 (enero-junio, 1996).
- Cortés, José David. "Clero, política y guerra". Sánchez, Gonzalo y Mario Aguilera Peña, editores. *Memoria de un país en guerra: los Mil Días, 1899-1902*. Bogotá: Planeta, 2001.
- Cortés, José David. "Fuentes doctrinarias, influencias y discursos en la diócesis de Tunja, 1881 - 1887". *Cultura y mentalidades en la historia de Colombia*. Bogotá: UPTC, AGN, ACH, 1997. José David Cortés, "Fuentes doctrinarias, influencias y discursos en la diócesis de Tunja, 1881 - 1887", *Cultura y mentalidades en la historia de Colombia*, Bogotá: UPTC, AGN, ACH, 1997.
- Cortés, José David. "Intransigencia y nación. El discurso de Ezequiel Moreno y Nicolás Casas, primeros vicarios apostólicos del Casanare". *Revista Fronteras de la Historia*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Vol.3, No.3, 1998.
- Cortés, José David. "Intransigencia y tolerancia: Elementos históricos en el proceso de democratización religiosa en Colombia". Elsy Bonilla, editora, *Formación de Investigadores y propuestas de futuro*. Bogotá: Tercer Mundo, Colciencias, 1998.
- Cortés, José David. "Regeneración, Intransigencia y Régimen de cristiandad". *Historia Crítica*. No. 15 (1997).

- Cortés, José David. “‘Viva la religión y mueran sus enemigos’: oposición a la tolerancia religiosa en México a mediados del siglo XIX”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. Bogotá, No.33 (2006).
- Correa de León, Pablo, “El arzobispo Mosquera y la formación del clero”. *Antología del Illmo. Sr. Manuel José Mosquera Arzobispo de Bogotá, y escritos sobre él mismo*. Bogotá: Sucre, 1954.
- Covo, Jacqueline. “Las ideas de la Revolución Francesa en el Congreso Constituyente de 1856-1857”. *Historia Mexicana*, Vol. XXXVIII, No.1 (Jul-sept. 1988).
- Chartier, Roger. “Poderes y límites de la representación: Louis Marin”. *Entre poder y placer. Cultura escrita y literatura en la Edad Moderna*. Roger Chartier. Madrid: Cátedra, 2000.
- De Giorgio, Michela, “El modelo católico”. *Historia de las mujeres, Tomo 7, El siglo XIX. La ruptura política y los nuevos modelos sociales*. Georges Duby y Michelle Perrot, directores. Madrid: Taurus, 1993.
- De la Pedraja Tomán, René. “Los cosecheros de Ambalema: Un esbozo preliminar”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No.9, 1979.
- Deas, Malcolm. “San Ezequiel Moreno: el liberalismo es pecado”. *Revista Credencial Historia*, No.46, Bogotá, 1996.
- Díaz Díaz, Fernando. “Estado, Iglesia y desamortización”. *Manual de Historia de Colombia, Tomo II*. 3 ed. Bogotá: Colcultura, 1984.
- Durán Casas, Vicente, S.J. “Políticos y eclesiásticos ante el Syllabus de Pío IX”. *Theologica Xaveriana*. Bogotá. No.82 (enero-marzo, 1987).
- Forero Durán, Luis, S.J. “Verdaderas causas de la expulsión de la Compañía de Jesús en tiempo de José Hilario López”. *Revista Javeriana*. 35. 172 (marzo, 1950).
- García Molina, Mario. “Jesuitas, masones y conspiradores: Dramas bogotanos a mediados del siglo XIX”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 23 (1996).
- Gaviria Liévano, Enrique. “Las Sociedades Democráticas o de artesanos en Colombia”. *Correo de Los Andes*. No.24 (1984).
- Glave, Luis Miguel. “Del pliego al periódico. Prensa, espacios públicos y construcción nacional en Iberoamérica”. *Debate y Perspectivas. Cuadernos de Historia y Ciencias Sociales*. Madrid, Fundación Mapfre Tavera, No.3 (diciembre, 2003).
- González, Fernán. “El concordato de 1887: los antecedentes, las negociaciones y el contenido del tratado con la Santa Sede”. *Revista Credencial Historia*, Bogotá, 41 (mayo, 1993).
- González, Fernán. “Iglesia y Estado desde la Convención de Rionegro hasta el Olimpo Radical. 1863-1878”. *Anuario Colombiano de Historia social y de la Cultura*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 15 (1987).
- González, Fernán. “La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal colombiano”. *Historia general de la Iglesia en América Latina. Volumen VII*. CEHILA ed. Salamanca: Sígueme, 1981.
- González, Fernán. “Religión y sociedad en conflicto: la Revolución ideológica y social de 1848 en Colombia”. *Eclesiástica Xaveriana*. Universidad Javeriana, Bogotá, vol. XXII, (1972).
- Helguera, J. León. “Antecedentes sociales de la Revolución de 1851 en el sur de Colombia (1848-1849)”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Herrán, María Teresa. “Periodismo de los siglos XVIII y XIX”. *Senderos*. Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá, 6 (1994).
- Houtart, François. “Religion et champ politique: cadre théorique pour l'étude des sociétés capitalistes périphériques”, *Social Compass*, Lovaina, vol. XXVI. No.2-3 (1977);
- Ibáñez, Amparo. “La obediencia, fuente de poder. Masones y jesuitas, siglo XIX”. José Eduardo Rueda, Compilador, *Los imaginarios y la cultura popular*. Bogotá: CEREC, 1993.
- Jaramillo Agudelo, Darío, “Introducción”. Jaramillo Agudelo, Darío, compilación e introducción. *La Nueva Historia de Colombia*. Bogotá: Colcultura, 1976.

- Jaramillo Uribe, Jaime. “La crisis de 1880 y la política económica de la Regeneración”. Jaramillo Uribe, Jaime, et al. *Núñez y Caro 1886*. Bogotá: Banco de la República, 1986.
- Jaramillo Uribe, Jaime. “Las sociedades democráticas de artesanos y la coyuntura política colombiana de 1848”. *La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos*. Bogotá: Colcultura, 1977.
- Jimeno Santoyo, Myriam. “Los límites de la libertad: ideología, política y violencia en los radicales”. Rubén Sierra Mejía, editor. *El radicalismo colombiano del siglo XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía, 2006.
- Jurado Jurado, Juan Carlos. “Ganarse el cielo defendiendo la religión. Motivaciones en la guerra civil de 1851”. *Guerras civiles en Colombia, 1840-1902*. Grupo de Investigación Religión, Cultura y Sociedad, *Ganarse el cielo defendiendo la religión*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Kalmanovitz, Salomón. “La idea federal en Colombia durante el siglo XIX”. Rubén Sierra Mejía, editor, *El radicalismo colombiano del siglo XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía, 2006.
- Knowlton, Robert. “Expropiación de los bienes de la Iglesia en el siglo XIX en México y Colombia: una comparación”. Jesús Antonio Bejarano, compilador. *El siglo XIX en Colombia visto por historiadores norteamericanos*. Bogotá: La Carreta, 1977.
- König, Hans-Joachim. “La Iglesia en la Edad contemporánea”, Valentín Vázquez de Prada e Ignacio Olabarri, editores, *Balance de la historiografía sobre Iberoamérica (1945-1988)*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1989.
- “La Révolution française et les religions”. *Loi de 1905: Le livre du centenaire officiel. Histoire de la laïcité à la française*. Paris: Académie des Sciences Morales et Politiques, 2005.
- Lira, Andrés. “La recepción de la Revolución Francesa en México 1821-1848. José María Luis Mora y Lucas Alamán”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, No.40 (otoño, 1989).
- Loaiza Cano, Gilberto. “Educar y gobernar”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. Bogotá, No.29, 2002.
- Mejía Pavony, Germán. “Las Sociedades Democráticas (1848-1854), problemas historiográficos”. *Revista Universitas Humanística*. Vol. IX, No.17 (1982).
- Melo, Jorge Orlando. “La evolución económica de Colombia”. *Manual de Historia de Colombia, Tomo II*. Bogotá: Colcultura, 1978.
- Melo, Jorge Orlando. “Las vicisitudes del modelo liberal (1850-1899)”. José Antonio Ocampo, Compilador. *Historia económica de Colombia*, 4ª ed. Bogotá: Tercer Mundo, 1996.
- Melo, Jorge Orlando. “Los estudios históricos en Colombia: situación actual y tendencias predominantes”. Jaramillo Agudelo, Darío, compilación e introducción. *La Nueva Historia de Colombia*. Bogotá: Colcultura, 1976.
- Mesa, Carlos. “Separación de la Iglesia y el Estado colombiano”. *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica*. Vol. XI. N°35 (1977).
- Ocampo, José Antonio. “Comerciantes, artesanos y política económica en Colombia, 1830-1880”. *Boletín Cultural y Bibliográfico*. No.22 (1990).
- Ortiz, Sergio Elías. “La cuestión religiosa en las guerras civiles del 39 y 51”. *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica*. Vol. IX. N°32.
- Ortiz Mesa, Luis Javier. “Guerras civiles e Iglesia católica en Colombia en la segunda mitad del siglo XIX”. *Guerras civiles en Colombia, 1840-1902*. Grupo de Investigación Religión, Cultura y Sociedad, *Ganarse el cielo defendiendo la religión*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Ortiz Mesa, Luis Javier. “Guerra y sociedad en Colombia (1876-1877)”. *Las guerras civiles desde 1830 y su proyección en el siglo XX*. Memorias de la II Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado. Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 1998.
- Pacheco, Juan Manuel, S.J. “Monseñor Manuel José Mosquera”. *Revista Javeriana*. Bogotá. XXV.122, (marzo, 1946).

- Pacheco, Juan Manuel, S.J. "Regreso y nueva expulsión de la Compañía de Jesús". *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica* IX.32 (1974).
- Palacios, Marco. "Parábola del liberalismo colombiano" y "El (des)encuentro de los colombianos con el liberalismo". *Parábola del liberalismo*. Marco Palacios. Bogotá: Norma, 1999.
- Pereira, Ana Mercedes. "Modernidad y religión: nuevas formas de lo sagrado en Colombia", *Controversia*, CINEP, Bogotá, N°.169 (noviembre, 1996).
- Pike, Fredrick B. "Church and State in Peru and Chile since 1840: A Study in Contrasts". *The American Historical Review*. Vol.73, No.1 (octubre, 1967).
- Plata, William Elvis. "Del catolicismo ilustrado al catolicismo tradicionalista". *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Ana María Bidegain, directora. Bogotá: Taurus, 2004.
- Restrepo, Olga. "La Comisión Corográfica y las ciencias sociales". *Ciencia, tecnología y desarrollo*. Bogotá. Vol. 1. No.4 (1984).
- Restrepo, Olga y Gabriel Restrepo. "La Comisión Corográfica: el descubrimiento de una nación". *Historia de Colombia Salvat*. Bogotá: Salvat, 1986.
- Reyes, Carlos José. "El Costumbrismo en Colombia". *Manual de Literatura Colombiana, Tomo I*. Bogotá: Procultura, Planeta, 1988.
- Rodríguez, Javier Augusto. "Primeros intentos de establecimiento del protestantismo en Colombia". Ana María Bidegain, directora, *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2005.
- Rodríguez Plata, Horacio. "El arzobispo Mosquera como hombre de Estado". *Revista Fuerzas de Policía de Colombia*. Bogotá, No.65-66 (noviembre-diciembre, 1957).
- Rubio Cremades, Enrique. "Costumbrismo y novelas". *Historia y crítica de la literatura española. Romanticismo y realismo*. Barcelona: Crítica, 1994.
- Safford, Frank. "Política, ideología y sociedad". *Historia de América Latina, Tomo 6*. Leslie Bethell, ed. Barcelona: Crítica, 1991.
- Sánchez, Gonzalo. "Diez paradojas y encrucijadas de la investigación histórica en Colombia". *Historia Crítica*, Universidad de Los Andes, Bogotá, No.8 (julio-diciembre, 1993).
- Sánchez, Gonzalo. "Los estudios sobre la violencia: balance y perspectivas". Sánchez, Gonzalo, y Ricardo Peñaranda, compiladores. *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. Bogotá: Cerec, 1986.
- Sandoval, Yesid y Camilo Echandía. "La historia de la quina desde una perspectiva regional: Colombia 1850-1882". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. No.13-14, 1985-1986.
- Sierra Mejía, Rubén. "Miguel Antonio Caro: religión, moral y autoridad" Sierra Mejía, Rubén, editor. *Miguel Antonio Caro y la cultura de su época*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Sowell, David. "La teoría i la realidad: The Democratic Society of Artisans of Bogota, 1847-1854". *Hispanic American Historical Review*. vol.67, No.4 (1987).
- Staples, Anne. "El Estado y la Iglesia en la República Restaurada". Anne Staples et. al., ed. *El dominio de las minorías, república restaurada y Porfiriato*. México: El Colegio de México, 1989.
- Staples, Anne. "La participación política del clero: Estado, Iglesia y Poder en el México independiente". Brian Connaughton y Andrés Lira González, editores. *Las fuentes eclesíásticas para la historia social de México*. México: Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, 1996.
- Tirado Mejía, Álvaro. "El Estado y la política en el siglo XIX", *Manual de Historia de Colombia, Tomo II*, 3ed. Bogotá: Procultura, Instituto Colombiano de Cultura, 1984.
- Tirado Mejía, Álvaro, "Las relaciones entre la Iglesia y el estado en Colombia", *Revista Universidad de Antioquia*. Vol. LIV. N°.210 (octubre-diciembre, 1987).
- Torres Duque, Óscar. "Al margen de la prensa (1865-1896)". *Gaceta*, Bogotá, 32-33 (abril, 1995).
- Trujillo, Eduardo, Pbro. "El egregio arzobispo Manuel José Mosquera. Primer centenario de su muerte". *Cathedra. Revista Trimestral de Cultura Eclesiástica* VII.1 (1953).

- Valderrama Andrade, Carlos. "Prólogo. El pensamiento político de José Eusebio Caro". Aljure Chalela, Simón, recopilación. *Escritos histórico-políticos de José Eusebio Caro*. Bogotá: Fondo Cultural Cafetero, 1981.
- Valencia Llano, Alonso. "La guerra de 1851 en el Cauca". *Las guerras civiles desde 1830 y su proyección en el siglo XX*. Memorias de la II Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado. Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 1998.
- Valencia Llano, Alonso. "La revolución de Melo en las provincias del Cauca". *Las guerras civiles desde 1830 y su proyección en el siglo XX*. Memorias de la II Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado. Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 1998.
- Valencia Llano, Alonso. "Tomás Cipriano de Mosquera y la guerra en el Cauca entre 1859 y 1862". *Las guerras civiles desde 1830 y su proyección en el siglo XX*. Memorias de la II Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado. Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 1998.
- Vega Cantor, Renán. "Liberalismo económico y artesanado en la Colombia decimonónica". *Boletín Cultural y Bibliográfico*. No.22 (1990).
- Vega Cantor, Renán y Sandra Jáuregui. "La Guerra de la Sandía de 1856 en Panamá. Una reconstrucción a partir de las fuentes diplomáticas francesas". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. Bogotá. No.27 (2000).
- Villegas, Luis Javier. "La Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia. Un reto para los conservadores antioqueños". Uribe, María Teresa, coordinadora académica. *Universidad de Antioquia, historia y permanente presencia*. Medellín: Universidad de Antioquia, 1999.
- Zambrano Pantoja, Fabio. "El golpe de Melo de 1854". *Las guerras civiles desde 1830 y su proyección en el siglo XX*. Memorias de la II Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado. Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 1998.
- Zuluaga, Francisco. "El discurso abolicionista de las elites hacia 1852". VI Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado, *150 años de la abolición de la esclavización en Colombia. Desde la marginalidad a la construcción de la nación*. Bogotá: Aguilar, 2003.
- Zuluaga, Francisco. "La Guerra de los Supremos en el suroccidente de la Nueva Granada". *Las guerras civiles desde 1830 y su proyección en el siglo XX*. Memorias de la II Cátedra Anual de Historia Ernesto Restrepo Tirado. Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 1998.

Monografías de pregrado y tesis de maestría y doctorado

- Arias Mejía, Margarita. *La reforma educativa de 1870, la reacción del Estado de Antioquia y la guerra civil de 1876* (Monografía de Pregrado en Historia). Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2003.
- Coy Sierra, Andrey Arturo. *Tolerancia religiosa en Bogotá y la revolución liberal de Medio Siglo (1849-1854)*. (Monografía de Pregrado en Historia). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Forero, María Esther. *Cultura y mentalidad de los artesanos de Bogotá, 1840-1880* (Tesis de Maestría en Historia). Bogotá: Universidad Nacional, 1998.
- Gómez Cano Rocío y Alonso Quiroz. *La Escuela Normal en el Estado de Antioquia durante la reforma instrucionista (1870-1876)* (Tesis de Maestría en Docencia y Tecnología Educativa). Medellín: Universidad de Antioquia, 1991.
- Lesmes Guerrero, Mildred. *El poder del lenguaje religioso en la Guerra de los Supremos* (Monografía de Pregrado en Historia). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Martínez Correa, Amparo. *La instrucción pública primaria en Antioquia durante la reforma instrucionista a través del periódico "La Sociedad", 1870-1876. Aspectos políticos y religiosos* (Tesis de Maestría en Docencia). Medellín: Universidad de Antioquia, 1991.
- Moreno, Wilson Uriel. *Historia de la iglesia presbiteriana de Bogotá, 1856-1887* (Monografía de Pregrado en Historia). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008.

- Niño, Ani Yadira. *“Mi Conversión Religiosa” (1883) o la autobiografía como camino hacia la biografía* (Monografía de Pregrado en Historia). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- Plata, William. *Corrientes político religiosas del catolicismo colombiano en el siglo XIX (1820-1860)*. (Monografía de pregrado en Historia). Bogotá: Universidad Nacional, 1997.
- Plata, William. *El catolicismo y sus corrientes en Colombia decimonónica, 1850-1880* (Tesis de Maestría en Historia). Bogotá: Universidad Nacional, 2001.
- Rodríguez, Claudia y Marco Aurelio Vargas. *Proyecto educativo radical (1870-1880). Un intento de hegemonía política* (Monografía de Pregrado en Ciencias Sociales). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 1991.
- Santos, Adriana. *Educación, política e iglesia en el Estado Soberano del Magdalena, 1869-1879* (Tesis de Magíster en Historia). Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2000.
- Turriago Rojas, Daniel. *La expulsión de los jesuitas de la Nueva Granada en 1850*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1980.
- Urrego, Miguel Ángel. *La creación de un orden teocrático durante la Regeneración* (Tesis de Maestría en Historia). Bogotá: Universidad Nacional, 1990.

ÍNDICE

0. CAPÍTULO INTRODUCTORIO... 2

- 0.1 Definición del problema... 4
- 0.2 La cronología... 10
- 0.3 Los actores... 11
- 0.4 Justificación... 17
- 0.5 Hipótesis... 21
- 0.6 Balance historiográfico sobre las relaciones Estado-Iglesia... 22
 - 0.6.1 Las interpretaciones... 23
 - 0.6.1.1 La interpretación institucional clerical... 23
 - 0.6.1.2 La interpretación institucional laica... 26
 - 0.6.1.3 La interpretación liberal... 27
 - 0.6.1.4 La Nueva Historia de Colombia... 31
 - 0.6.1.5 Las nuevas interpretaciones... 37
 - 0.6.1.5.1. La importancia del contexto... 37
 - 0.6.1.5.2. La desestructuración y el desmantelamiento del discurso institucional... 39
 - 0.6.1.5.3. La conceptualización y la aproximación al manejo de términos... 40
 - 0.6.1.5.4 El estudio de las corrientes político religiosas... 43
 - 0.6.2 La fragmentación del estudio del fenómeno religioso... 49
- 0.7 Fuentes... 53
- 0.8 Estructura de la tesis... 55

PRIMERA PARTE. LAS PRIMERAS REFORMAS LIBERALES Y LAS TENSIONES POR LAS RELACIONES ESTADO-IGLESIA. 1849-1853.... 57

- 1.1 Introducción: Las reformas liberales de mitad de siglo. El proyecto liberal del Estado... 58
- 1.2 El 7 de marzo de 1849, representaciones e imaginarios del inicio de una nueva era... 62
- 1.3 La justificación de las reformas... 66
- 1.4 Crítica y oposición a las reformas de mediados del siglo XIX... 69
- 1.5 Las representaciones de un mundo con características maniqueas... 71
- 1.6 La expulsión de la Compañía de Jesús de la Nueva Granada en 1850... 75
 - 1.6.1 Llegada de los jesuitas y tensiones por su presencia en el país... 75
 - 1.6.2 La expulsión de los jesuitas como bandera liberal... 83
 - 1.6.3 Clérigos y masones contra los jesuitas... 89
 - 1.6.4 El decreto de expulsión de los jesuitas y su explicación... 92
 - 1.6.5 Las refutaciones al decreto de expulsión... 100
 - 1.6.6 Sentimientos, representaciones e imaginarios por la expulsión de los jesuitas... 106
 - 1.6.7 El extrañamiento... 115
- 1.7 Derechos eclesiásticos cuestionados... 118
 - 1.7.1 Abolición del derecho de Estola... 122
 - 1.7.2 El desafuero eclesiástico... 125
 - 1.7.3 Elección de curas párrocos por los cabildos municipales... 130
- 1.8 La guerra civil de 1851... 137
- 1.9 La expulsión del arzobispo Manuel José Mosquera... 144
 - 1.9.1 Crítica y oposición a la expulsión del arzobispo... 157
 - 1.9.2 Ataques y defensas contra el arzobispo después de su expulsión... 159

SEGUNDA PARTE. LAS RELACIONES ESTADO-IGLESIA. DE LA SEPARACIÓN DE LAS POTESTADES AL RADICALISMO. 1853-1863.... 163

- 2.1 La Constitución de 1853... 165
 - 2.1.1 El sufragio universal y la participación política del clero... 168
 - 2.1.2 La libertad religiosa... 184
 - 2.1.2.1 La necesidad de la libertad religiosa... 185
 - 2.1.2.2 Oposición a la libertad religiosa o la intolerancia como principio... 192
- 2.2 La separación Estado – Iglesia... 199
 - 2.2.1 Antecedentes de la ruptura... 201
 - 2.2.2 La ruptura Estado – Iglesia... 205
 - 2.2.2.1 Beneplácito por la separación de las potestades... 210
 - 2.2.2.2 Oposición a la separación de las potestades... 213
- 2.3 El golpe de Melo y el interregno conservador... 222
- 2.4 La Guerra del Melón, el arribo de los presbiterianos al país y la administración de Ospina Rodríguez... 228
- 2.5 Las reformas de la administración de Mosquera y la institución eclesiástica... 236
 - 2.5.1 La tuición de cultos... 237
 - 2.5.1.1. Defensa y apoyo a la tuición... 240
 - 2.5.1.2 Críticas a la tuición... 243
 - 2.5.2 La expulsión de los jesuitas en 1861... 248
 - 2.5.3 La desamortización de bienes de manos muertas... 249
 - 2.5.3.1 Justificaciones y apoyos para la desamortización... 252
 - 2.5.3.2 Críticas a la desamortización... 259
 - 2.5.4 Extinción de comunidades religiosas... 265
 - 2.5.5 La polémica entre Tomás Cipriano de Mosquera y Pío IX... 270

TERCERA PARTE. LAS RELACIONES ESTADO-IGLESIA EN EL OLIMPO RADICAL. 1863-1867.... 274

- 3.1 La Convención de Rionegro y la Constitución de 1863... 278
- 3.2 La cuestión religiosa en la Convención de Rionegro... 282
 - 3.2.1 Apoyo a la Convención de Rionegro y sus disposiciones... 299
 - 3.2.2 Defender las reformas criticando al clero... 301
- 3.3 Oposición y críticas al liberalismo, a la Convención de Rionegro y a la Constitución de 1863... 306
 - 3.3.1 Crítica a la Suprema Inspección de Cultos: las leyes del 23 de abril de 1863 y del 17 de mayo de 1864... 311
 - 3.3.2 Crítica al liberalismo... 314
 - 3.3.3 Catolicismo y libertad... 320
 - 3.3.4 Catolicismo, civilización y progreso... 330
 - 3.3.5 Crítica a la tolerancia religiosa... 334
 - 3.3.6 Alabanzas y respaldo a la institución eclesiástica... 342
 - 3.3.7 Retracciones de clérigos... 346
 - 3.3.8 Patria, religión y soberanía nacional... 348
 - 3.3.9 Justificación de la guerra religiosa... 350
- 3.4 El *Syllabus* o de cómo el liberalismo es pecado... 352

EPÍLOGO... 356

CONCLUSIONES... 376

CRONOLOGÍA... 389

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA...	391
FUENTES...	391
Prensa...	391
Folletos...	392
Artículos, capítulos de libros y libros...	396
BIBLIOGRAFÍA...	398
Libros...	398
Artículos y capítulos de libros	407
Monografías de pregrado y tesis de maestría y doctorado...	412
ÍNDICE...	414