

01049



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
POSTGRADO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**RELACIONES ENTRE IGLESIA, ESTADO Y SOCIEDAD  
DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX EN  
COLOMBIA**

**T E S I S**

**PRESENTADA COMO REQUISITO  
PARA OPTAR AL TÍTULO DE MAESTRO  
EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**SNEIDER HERNAN|ROJAS MORA**

**DIRECTORA**

**DRA. ANA CAROLINA IBARRA**

**JUNIO DE 2004**



**COORDINACIÓN DE POSGRADO EN ESTUDIOS  
LATINOAMERICANOS**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## TABLA DE CONTENIDO

Agradecimientos

NOTAS PRELIMINARES.....	4
<b>1. LÍNEAS DE ACCIÓN Y PENSAMIENTO CATÓLICO</b>	<b>22</b>
1.1 El catolicismo tradicionalista.....	24
1.1.1. El ultramontanismo.....	26
El contexto y sus ideas.....	34
1.1.1.1. El catolicismo intransigente.....	35
1.1.2. El catolicismo social	38
1.1.2.1. Inspiración del catolicismo social .....	40
1.2. Catolicismo liberal.....	48
1.3. El Catolicismo utópico.....	57
<b>2. LINEAS DE ACCIÓN Y PENSAMIENTO EN COLOMBIA</b>	<b>65</b>
2.1. El catolicismo tradicionalista en Colombia.....	65
2.1.1. Catolicismo Intransigente.....	65
Líderes del catolicismo intransigente.....	67
La prensa.....	73
2.1.2. El catolicismo social.....	75
2.2. Catolicismo liberal.....	83
La utopía en la Colombia bipartidista.....	92
Liberales demagogos.....	94
<b>3. IGLESIA Y ESTADO.</b>	<b>100</b>
3.1. Las reformas de medio siglo.....	101
3.1.1 Supresión de diezmos.....	105
3.1.2. Los jesuitas.....	107
3.1.3. Párrocos y cabildos.....	111
3.1.4. Separación de Iglesia y Estado.....	113
3.2. Reformas de 1860.....	118
3.2.1. Desamortización de bienes eclesiásticos.....	121
3.2.2. Supresión de conventos y comunidades religiosas.....	123
3.2.3. La Tuición de Cultos.....	126
3.2.3.1 Clérigos liberales.....	131
3.2.3.2. Católicos intransigentes.....	141
3.3. La reforma educativa de 1870.....	144
3.3.1. Diferencias al interior del catolicismo tradicionalista.....	149
3.4. La guerra civil de 1876.....	152
3.4.1. Clero combatiente.....	153
3.4.2. Curas liberales y curas intransigentes.....	158
3.4.3. Conclusión del conflicto civil.....	160
<b>4. IGLESIA Y SOCIEDAD</b>	<b>164</b>
4.1. El catolicismo liberal.....	164
4.2. El catolicismo social.....	173

4.3. El catolicismo utópico.....	179
4.2. Intervención en la cuestión social.....	183
5. NOTAS PARA REFLEXIONAR.....	199
FUENTES.....	204
6.1. FUENTES PRIMARIAS MANUSCRITAS	204
6. 2. FUENTES PRIMARIAS IMPRESAS	204
BIBLIOGRAFÍA.....	205
ANEXOS	
Anexo No 1. Ubicación geográfica de Colombia y algunas de las principales ciudades mencionadas en el texto.....	211
Anexo No 2. Cuadro comparativo (periodos políticos, presidentes y arzobispos de Colombia). .....	212
Anexo No 3. Cuadro con nombres y fechas de Papas a lo largo del siglo XIX.	215

## **Agradecimientos**

Gracias a mis padres, hermanos, amigos, maestros y a mi directora de tesis. Gracias a ellos por dejarme ser, por no permitir que me pierda y por ayudar para que lo haga.

Gracias a la Universidad Nacional Autónoma de México y al Departamento General de Estudios de Postgrado. Gracias a la Coordinación del Postgrado en Estudios Latinoamericanos.

Gracias a los que me han tendido la mano en tierra extraña, sin hacerme sentir extranjero, y a quienes sin preguntarme han dejado que lllore en la madrugada. Al "*Brujo de Otraparte*" (1916). Al pasado que recreamos y al presente que vivimos.

Gracias a la posibilidad de abrir caminos y recorrer senderos. Gracias a quienes abrieron sendas y nos prestaron sus herramientas; herramientas que tomamos y usamos para construir sueños nuevos. Vidas que no existen y vidas que se van sin llegar a ser (...que no nos suceda).

Gracias a la esperanza de muchos y a la tristeza de otros tantos. Alegrías y nostalgias. Amores y desamores. Desde Salzburgo hasta Santa Helena. Muchos caminos que no se volverán a recorrer. Escaleras que no se volverán a usar (...una promesa). Columnas y arquitectos por llegar a ser (...una esperanza).

Gracias a todos, .....perdón a todos.

## **NOTAS PRELIMINARES**

La historia oficial colombiana ha asumido tradicionalmente que desde el momento de la independencia y en los años posteriores, existió una unidad política cuya autoridad central, inicialmente gobernaba el virreinato desde Santa Fe y después la República colombiana. Sin embargo, esta afirmación no es sostenible ni para el virreinato, ni tampoco para el período republicano.

El trabajo de investigación antropológica que he desarrollado en Colombia me ha mostrado con creces la gran diversidad que hoy existe en el país, no sólo regionalmente sino también al interior de los diferentes sistemas que conforman la estructura social. Esta realidad me ha hecho pensar en la necesidad de estudiar el porqué de dichas variaciones. Así pues, me encaminé a observar la estructura social, a la luz de las relaciones entre el sistema político, religioso (visto a través del catolicismo) y la sociedad. El porqué estudiar estos elementos se encuentra justificado en el hecho de querer entender a partir de un proceso histórico una realidad social que impide la tolerancia que hoy se observa en nuestro país. La falta de tolerancia se observa tanto en el orden de las ideas, como en la indiferencia de los colombianos que no han mostrado interés ni participar en las políticas decisivas del país. Así pues, encontrar las relaciones entre la Iglesia mayoritaria, no monolítica, y el sistema político, en el espectro de la sociedad, permite ir develando los elementos que constituyen la base de la estructura social. Misma estructura que fundamenta el estudio de

elementos de cambio y no cambio social. Elementos fundamentales al momento de entender una sociedad en cualquier tiempo y lugar.

El siglo XIX en Colombia corresponde a un periodo de gran agitación resultado del proceso de formación de la nación. Las discusiones que se dieron acerca del tipo de estado que se asumiría en la república se vieron surcadas por una serie de guerras civiles que enfrentaron diferentes instituciones de la sociedad. Todos los intentos de aquellos que tenían ideas moderadas frente a aquellos que exponían ideas radicales, dieron espacio a constantes confrontaciones políticas, ideológicas y de poder. Hoy en día parece que los efectos de esa realidad, con intereses particulares y en aras de discursos que esgrimían un bien común, siguen cobrando miles de muertos. Actualmente, en el momento en que se habla recurrentemente de la desmembración de muchos estados por haber sido concebidos como únicas naciones, es evidente que la situación de un Estado pluriétnico y multicultural debe ser el resultado de un consenso de la sociedad. Es insostenible en un país con diversidad de regiones, culturas y costumbres, tratar de limitar la realidad económica, política, religiosa y social a sistemas monolíticos que se abanderan de la voz de todos.

Así pues, el objetivo de esta investigación es determinar la influencia y reflejo del catolicismo colombiano en la organización del estado nación, durante la segunda mitad del siglo XIX, considerando particularmente el contexto social y político. Para dar cumplimiento a lo anterior se hace indispensable observar

cuál fue la participación del catolicismo en la sociedad colombiana, teniendo en cuenta no sólo el aspecto eclesiástico sino también el eclesial.

De otra parte, considero que la atención académica a Colombia en el contexto latinoamericano ha sido menor que la prestada a los procesos histórico-sociales de otros países como Argentina, Perú, Brasil o México. La historia de Colombia, enclavada en los Andes y bañada por los océanos Atlántico y Pacífico, no es solo la historia de una parroquia, ni la historia de la "Atenas sudamericana" de la que hablara Menéndez y Pelayo, es la historia de un país que hoy se debate en el contexto mundial y de cuya experiencia podemos aprender todos.

Ahora bien, considerando el anterior problema de investigación, quisiera hacer un repaso por la historiografía en busca de las respuestas que el tema religioso ha tenido. La historia de la realidad religiosa, hasta la década de 1960, era muy poco explorada por los historiadores e investigadores latinoamericanos y extranjeros. América Latina era considerada casi exclusivamente como un continente católico y esta religión se observaba como un sistema y una institución esencialmente conservadora, interesada sólo en preservar su posición privilegiada en las estructuras legales y sociales. Debido a la organización jerárquica de la institución eclesiástica, la modernización era vista por unos y otros como una oposición a la propia existencia de la Iglesia, pues, pensaban, la modernización acarrearía inevitablemente la secularización.

Por ello la realidad religiosa quedó en gran medida reducida a ser historiada de acuerdo a parámetros casi exclusivamente clericales. En Colombia esta

tendencia se dio desde los orígenes mismos de la historiografía hasta la décadas recientes, con las obras de historia eclesiástica realizadas por los miembros de la Academia de Historia, muchos de ellos, sacerdotes<sup>1</sup>. La temática de esta historiografía es eclesiástica en doble sentido, pues además de tratar sólo la historia de la jerarquía y de la comunidades religiosas masculinas, fue escrita por miembros del clero. Se pretendía exaltar la labor del clero y de la institución eclesiástica como constructores de la civilización cristiana. Por otra parte, es una historiografía de corte acontecimental, creada a partir de múltiples retazos ligados sin mayor orden, aparte del cronológico.

Esta visión de historia de la Iglesia, conservadora y clerical, partía de un principio absoluto sobre el catolicismo y de la institución eclesiástica como depositaria de la verdad, haciendo de esta disciplina una parte de la teología, e impidiendo la realización de una visión dinámica y diversa de su devenir histórico, tanto en actores, como en temáticas y métodos. En primer lugar, al centrarse en la institución (y de ella, generalmente en el clero) se excluía al laicado como parte de la Iglesia, marginalización que era doble en el caso de la mujeres. En segundo lugar, se dejaba en un plano secundario importantes elementos constitutivos del sistema religioso como las representaciones, las expresiones o la ética religiosa, o si se abordaba, generalmente se hacía de manera acrítica, para legitimar y dogmatizar, de acuerdo a los intereses de la

---

<sup>1</sup> Para ver parte de esta historiografía referida al tema se pueden consultar las obras de Juan Manuel Pacheco (S.J.), "Catolicismo del General José María Obando" en *Revista Javeriana*, vol 26, Número 130 (Bogotá, noviembre – diciembre 1946). Luis Carlos Mantilla, *Historia de la arquidiócesis de Bogotá. Su itinerario evangelizador. 1564 – 1993*, Arquidiócesis de Bogotá, Bogotá, 1994. Gregorio Arcila Robledo, *Apuntes históricos de la provincia franciscana de Colombia*, Imprenta Nacional, Bogotá, 1954; Manuel Antonio Bueno y Quijano, *Historia de la diócesis de Popayán*, Editorial A,B,C; Bogotá, 1945; Iván Cadavid, *Los fueros de la Iglesia ante el liberalismo y el conservatismo*, Editorial Bedout, Medellín 1955; Eugenio José Gómez Parra, *Iglesia de 1863 a 1945*, Editorial Atenea, Bogotá 1946.

institución eclesiástica. En tercer lugar, el único elemento de referencia para el análisis y la interpretación —cuando se hacía— era la teología.

Por los años 60 y 70, en Europa, la temática sobre la realidad religiosa se renovó. En el campo de la historiografía francesa, se analizaron nuevos objetos con nuevas metodologías y nuevas formas de aproximación a la problemática religiosa<sup>2</sup>, entre otros. Si bien estos autores no escribieron sobre la realidad religiosa latinoamericana, influyeron en los estudiosos latinoamericanos que se preocupaban de la historia de las religiones.

Mientras tanto, en Colombia se producía la profesionalización de los estudios históricos y la conformación de lo que se llamó “Nueva Historia”. El estudio del catolicismo, y la religión en general tuvo algún espacio en esta línea de acción y pensamiento, aunque su desarrollo fue tardío en relación otros temas. Los primeros historiadores profesionales del país tomaron a la religión como un referente de estudio, pero no necesariamente como centro de sus investigaciones. Se acercaron, sobre todo, al estudio de la institución eclesiástica como un componente más de la sociedad en aspectos políticos, económicos, sociales y culturales. Desde la política, la economía o los estudios sobre la sociedad, se abordaba el hecho religioso por el peso que éste tenía en ellos, más no como objeto de estudio. Esta tendencia se refleja muy bien en Germán Colmenares<sup>3</sup> y sus estudios sobre la institución eclesiástica y su papel

---

<sup>2</sup> Jacques Le Goff, *La Nouvelle Histoire*, Retz, 1978; G. Duby, “L’Histoire et ses méthodes”, en *Histoire des mentalités*, Enciclopedia Universalis, 1961; Ph. Ariés, *Essai sur l’histoire de la mort en Occident*, Le Seuil, 1975.

<sup>3</sup> Germán Colmenares, *Historia económica y social de Colombia. 1537 – 1719*, Editorial Tercer mundo, Bogotá, 1995.  
\_\_\_\_\_, *Haciendas de los Jesuitas en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII*, Editorial Tercer Mundo, Bogotá, 1996;

en el funcionamiento de la economía colombiana, pero también en otras muchas investigaciones que sobre la historia de la política, la cultura y la sociedad colombiana se han elaborado.

No obstante, a pesar de los avances de la historiografía sobre el hecho religioso, gran parte de la primera generación de la llamada “Nueva Historia”, que estuvo bajo influencia de diversas corrientes de izquierda, no veía con buenos ojos la dedicación exclusiva al estudio de la religión, pues tenían la idea de que se harían análisis de tipo confesional y apologético. Esto hizo que apareciera una historia de tipo “liberal”, que observaba a la Iglesia como fuente de los grandes males económicos, políticos y culturales que acosaban al país.

A pesar de ello, la necesidad de estudios más sistemáticos sobre el fenómeno del catolicismo se fue propagando en Colombia. Desde los años 60, dentro del clero, varios religiosos y sacerdotes se dedicaron a estudiar historia en universidades europeas y latinoamericanas, y luego escribieron sobre el desarrollo histórico de la Iglesia Católica. En esta labor se destacó la Compañía de Jesús. También algunos laicos comprometidos con la Iglesia, como Carlos Urán<sup>4</sup>, buscaron abordar el estudio del catolicismo, críticamente, desde una perspectiva política. La temática abordada era principalmente la confrontación del papel del catolicismo y la institución eclesiástica en la conformación de la nacionalidad, de las relaciones con el Estado y la política. Además, existía la

---

\_\_\_\_\_ *La Provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada 1539 –1800*. Academia Boyacense de Historia, Tunja, 1984; \_\_\_\_\_ *Partidos políticos y clases sociales*, Comuneros, Bogotá, 1963.

<sup>4</sup> Carlos Urán, *Participación política de la Iglesia en el proceso histórico de Colombia*, MIEC-.Taller Editoriales, Lima, 1971.

intención de mostrar de forma concreta cómo se había consolidado el catolicismo en el país, señalando virtudes y defectos.

En la década del 80, el avance de nuevas expresiones religiosas, que van desde el neopentecostalismo hasta la Nueva era, en toda América Latina ha provocado una nueva mirada de los fenómenos religiosos. Actualmente existe una preocupación creciente por mirar las relaciones existentes entre las distintas religiones cristianas entre sí y el impacto de otras en la vida de sociedades latinoamericanas.

En lo que respecta a la historiografía del siglo XIX, la “nueva historia” no ha abordado el problema religioso desde dentro. Salvo unos cuantos trabajos sobre mentalidades y representaciones religiosas, el hecho religioso ha sido abordado generalmente de manera indirecta y siempre en perspectiva institucional.

No obstante, existen trabajos que dan orientaciones para abordar el estudio del catolicismo más allá de lo institucional. Merecen resaltarse en primer lugar los escritos de Bidegain, quien en varios de ellos anuncia la necesidad de estudiar al catolicismo, en sus relaciones con la política, traspasando tanto las barreras de las elites políticas y eclesiásticas, incluyendo actores ignorados, como los laicos y sobre todo, analizando las líneas de pensamiento político –religioso, si

se quiere comprender mejor el fenómeno eclesial y social de Colombia y América Latina<sup>5</sup>.

Fernán González, en su obra *Poderes Enfrentados* (1997)<sup>6</sup>, estudia en el clero sus elementos dinámicos y conflictivos, haciendo ver que no han existido posiciones uniformes a lo largo de su historia, y que estas han cambiado de acuerdo a las circunstancias. Resalta por ejemplo, el papel de los curas liberales durante las primeras décadas del siglo XIX, los distintos procesos históricos nacionales (Guerra de los Supremos, ataque del liberalismo radical, etc) durante la segunda mitad del siglo XIX, dejando entrever además, que nunca existió una total hegemonía ideológica en el clero conservador de finales del siglo y que las divergencias eran frecuentes. No obstante, González, además de abordar el catolicismo únicamente en su componente institucional, se queda corto en cuanto al análisis del contexto europeo (papado y política europea), cuestión que considero determinante a la hora de comprender el desarrollo del catolicismo en nuestro contexto. Por otra parte, incluye muy poco a los laicos y deja a un lado otros componentes del sistema religioso.

Jaime Jaramillo Uribe<sup>7</sup>, en su estudio sobre el pensamiento colombiano en el siglo XIX, deja abiertas algunas puertas para profundizar el análisis del pensamiento político religioso en nuestro país. Por ejemplo, el estudio de la línea de acción y pensamiento utópica en el catolicismo colombiano (José María

---

<sup>5</sup> Ana María Bidegain, "El debate religioso en torno al establecimiento de la constitución de 1886", en *Texto y contexto* No 10, Bogotá, enero -abril 1987; \_\_\_\_\_ *Así actuaron los cristianos en la historia de América Latina*, CIEC, Bogotá, 1985

<sup>6</sup> Fernán González, *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. CINEP, Santafé de Bogotá, 1997.

<sup>7</sup> Jaime Jaramillo Uribe, *El Pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Editorial Temis, Bogotá, 1968.

Madiedo) o del pensamiento religioso de los liberales colombianos (José María Samper, Salvador Camacho Roldán, etc). De igual forma también encaja las ideas religiosas presentes dentro del proyecto político de personajes como Miguel Antonio Caro y Rufino Cuervo.

Mención aparte merece el estudio sobre la mentalidad intransigente Católica colombiana, del historiador David Cortés<sup>8</sup>, quien examina en el marco de la diócesis de Santiago de Tunja, el llamado catolicismos intransigente, línea de acción y pensamiento dominante dentro del clero y en general del catolicismo latinoamericano y europeo a finales del siglo XIX: Cortés explica la fuerza de esta línea de acción y pensamiento intransigente en Colombia a partir de la confluencia de dos movimientos: uno externo, el avance del liberalismo y la reacción del papado al mismo, y el otro interno, el radicalismo liberal y el consecuente proyecto de Regeneración. En ambos movimientos ve características similares (enemigos comunes, luchas por privilegios perdidos, etc), concluyendo luego que la lucha interna del catolicismo en nuestro país tenía carácter universal. Al mismo tiempo ve cómo esa línea de acción y pensamiento intransigente no fue totalmente homogénea en su interior, pese a los esfuerzos de la jerarquía eclesiástica. Podían verse posiciones extremas, como las del Pbro boyacense Cayo Leonidas Peñuela, o un poco más conciliatorias, como las de Baltasar Vélez.

---

<sup>8</sup> José Cortés, *Curas y políticos . mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja*. Ministerio de Cultura, Santafé de Bogotá, 1998.

Salvo los casos mencionados, la historiografía colombiana que trata acerca de la religión Católica en el siglo XIX, no sólo ha privilegiado la mirada del catolicismo a partir de la elites eclesiásticas sino que lo ha estudiado sin tener presente su dinamismo y diversidad. Además, dicha historiografía, que temáticamente se ha centrado principalmente en el análisis de las relaciones Iglesia y Estado, ha omitido en sus análisis la opinión política y religiosa de los laicos. Otro vacío existente en esa historiografía es la perspectiva regional; tener presente las particularidades religiosas, eclesiásticas y políticas de las principales regiones de Colombia decimonónica. Sabemos, por indicios, que por ejemplo, el tipo de organización de una diócesis era un factor determinante para que influyera una determinada línea del catolicismo. Del mismo modo, la tradición política de una determinada región influenciaba el debate de las líneas de acción y pensamientos.

La historia se hace desde las necesidades del presente, y si bien los estudios sobre el catolicismo decimonónico se han centrado en el clero y en su pensamiento, lo han hecho en parte, porque en primer lugar, el peso de la línea de acción y pensamiento dominante ha sido tan grande que muchas veces ha opacado a las demás; por otra parte, el estudio de los laicos como actores importantes en la vida de la Iglesia, se ha abordado en la medida en que este sector se ha reivindicado frente al clero, proceso que sólo vino a ocurrir a partir de los años cincuenta del siglo XX, y perceptible en nuestro medio, desde los años 70.

### *Consideraciones teóricas y metodológicas*

La investigación social concibe la cultura como un sistema referido a las representaciones e imaginarios colectivos, que consciente e inconscientemente, posibilitan la acción y el sentido social de los sujetos. En este sentido se puede concluir que la significación – reproducción de las diferencias en el sistema social a través de su pensamiento sólo es una manifestación puntual de un sistema mucho mas vasto como lo es el cultural. Con ello no se pretende afirmar, sin embargo, la clásica concepción de lo cultural como una totalidad orgánica compuesta por *la sumatoria* de elementos.

En este sentido, se puede plantear incluso que la clave, por así decirlo, en el entendimiento de la gramática social, de las prácticas y de las relaciones de pensamiento latinoamericano se relaciona con la particular extensión y presencia en la organización social de todos y cada uno de los sistemas que le constituyen. Así pues, es necesario recordar que América latina tiene su propio tiempo y su espacio. Tiempo y espacio en el que se confunden sus raíces culturales que gozamos o padecemos. Riqueza propia y diferente en cada pueblo, pero con el común denominador de los sistemas de dominación que oprimen y exigen distintas respuestas. América Latina es el continente de las luchas del presente por una identidad que pocos se han preocupado por caracterizar. Su historia se encuentra matizada de costumbres, mitos, folclore y revoluciones que pretenden alcanzar unidades, o condiciones que le permitan seguir viviendo bajo las perspectivas de un nuevo modelo de sociedad.

La historia de América Latina, no se inició ayer. Sus culturas no son lineales, sus problemas económicos, políticos y sociales, no se deben a una sola causa, ni se solucionan con una sola respuesta. Sus pueblos somos el producto de un proceso histórico complejo, con muchas facetas que deben ser confrontadas por los diferentes elementos que lo constituyen, sin privilegios de un abstracto intelectualismo que nos arranque de la realidad, ni mucho menos de un craso pragmatismo que nos desgaste y nos haga olvidar en la forma las estructuras, tan necesarias para entender el fenómeno social.

Pensar en el siglo XIX como el espacio temporal en el cual se sentaron las bases para la edificación de unidad en las recientes naciones latinoamericanas, es pensar en las condiciones que anunciaban el final de un régimen colonial con sus diferentes moldes sociales, así como la manera en que dichas bases se reflejaron en la dinámica política y social del siglo XX.

Considero, como muchos antes que yo lo han hecho, que observar la realidad le sugiere al historiador un problema de investigación, que debe ser mediado por una estructura teórica, encaminada a develar los procesos de cambio y no cambio de los fenómenos sociales y culturales.

Ahora en cuanto al sistema religioso y de acuerdo con el sociólogo Francois Houtar<sup>9</sup>, consideramos al Catolicismo como un sistema religioso compuesto por los siguientes elementos: a) Representaciones religiosas: Es decir, las que el hombre hace de sí mismo y sus relaciones con la naturaleza, sus orígenes y

---

<sup>9</sup> Francois, Houtart, *Sociología de la Religión*, Ediciones Nicarao, Managua, 1992.

finalidades. Estas representaciones están condicionadas por la clase, el género, etc; es decir, tienen carácter dialéctico. Si bien es cierto que los actores con sus prácticas construyen las representaciones de su mundo, también estas representaciones influyen en esas prácticas, b) expresiones religiosas: Son los ritos, cultos, devociones, liturgias de todos los sistemas religiosos. Son prácticas simbólicas que ayudan al hombre a romper la trivialidad de la vida cotidiana. En dichas expresiones religiosas el grupo social es quien le da sentido a las misma, c) ética religiosa: conjunto de comportamientos que tienen como referencia las representaciones religiosas y que son condicionados y adopta formas diferentes según los modos de producción, las épocas, los medios, las etnias, etc, d) organización religiosas: Conjunto estructurado de actores que actúan en un orden real y que ejercen un papel religioso específico, con una base material y organizativa que permite el funcionamiento del sistema religioso. La organización religiosa tiene como funciones la reproducción de representaciones religiosas (por ejemplo enseñanza), la producción de sentidos religiosos nuevos (cambios de significantes, dogmas); la formalización de las expresiones religiosas (ritos, novenas, liturgias, etc); la definición de las normas de ética religiosa (comportamientos); la reproducción de la organización religiosas y la vinculación del sistema religioso con otros elementos de la estructura social. Por ello al estudiar el cristianismo es imposible sustraerlo de sus interrelaciones con los demás elementos de la cultura. Además, en este documento se tiene en cuenta como presupuesto, que la misma Iglesia Católica

distingue dentro de ella al *Clero*, es decir el aparato administrativo de lo sagrado y a los *Laicos*, es decir, los demás fieles consagrados por un sacramento.

De otra parte, debido a su expansión y difusión, a las diferencias culturales, políticas y económicas, en el catolicismo se ha planteado el problema de la identidad religiosa de los creyentes, de lo que dicha religión debe ser para asegurar sus funciones dentro de las distintas sociedades en que está inmersa. Es decir la forma en que se mueve al interior de la sociedad. Esto es lo que en el presente documento se ha denominado como *líneas de acción y pensamiento*. De esta forma, una línea de acción y pensamiento como el catolicismo liberal, expresó una explicación particular del mundo, al proponer elementos particulares de ética religiosa, expresiones religiosas, e incluso, tipos de organización religiosa, con lo cual entró en conflicto con las demás líneas de acción y pensamiento, pues las implicaciones que supone la intervención por parte de los católicos en la solución de las problemáticas sociales, económicas, religiosas y políticas ha enfrentado, no sólo a los cristianos con otras confesiones, sino a ellos mismos entre sí. En este momento es necesario señalar que esta perspectiva no es nueva y ya ha sido expuesta y definida en investigaciones como las realizadas por Manuel Ceballos<sup>10</sup> en México o también por Jorge Adame Goddard<sup>11</sup>, los cuales se centran en el rastreo del Catolicismo Social. Por su parte Riolando Azzi<sup>12</sup>, se centra en el estudio del

---

<sup>10</sup> Manuel Ceballos, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos (1891 – 1911)*, El colegio de México, México, 1991.

<sup>11</sup> Jorge Adame Goddard, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867 – 1914*, UNAM, México, 1981.

<sup>12</sup> Riolando Azzi, *O Estado leigo e o projeto ultramontano*, Paulus, Sao Paulo, 1994.

catolicismo liberal y el catolicismo tradicionalista (ultramontano) en el contexto del Brasil decimonónico. También Roger Aubert<sup>13</sup> y Paul Bénichou<sup>14</sup> hacen un balance en Europa. Un punto de diferencia, de forma y no necesariamente de fondo, con los autores mencionados es que ellos normalmente tienden a llamar dichas formas de catolicismo como “corrientes” y en este documento se consideran “líneas de acción y pensamiento”. Considero que no es pertinente denominarlas “corrientes” en la medida que las diferencias que se señalan entre algunas de dichas variantes del catolicismo decimonónico no son claramente definibles y en esa medida no existen definiciones rígidas que los individuos seguían en su momento. Así pues, el considerarlas como líneas de acción y pensamiento, deja abierto el espacio a la movilidad y dinámica propia de la sociedad y de los individuos.

### *De la forma*

Ahora en cuanto a la presentación de esta información, podemos señalar que debido al localismo de muchos de los eventos, sucesos y personajes que se refiere, el lector de este documento se encontrará con una abundante cantidad de notas al pie, que espero le sirvan para tener una idea general del panorama en el que se desarrolla la narración.

He organizado el resultado de la investigación de la siguiente manera: en el primer capítulo se presenta la información referida a las líneas de acción y

---

<sup>13</sup> Roger Aubert, *Pío IX y su época*, EDICEP, Barcelona, 1974.

<sup>14</sup> Paul Bénichou, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época Romántica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

pensamiento identificadas en Colombia durante el siglo XIX. En dicha presentación se hace un repaso por sus orígenes en Europa, sus principales planteamientos y representantes. Este capítulo es fundamental para entender el contexto europeo y posteriormente compararlo con la situación colombiana.

En el segundo capítulo desarrollo una narración acerca de las características de las líneas de acción y pensamiento presentes en Colombia. Se hace una discusión a partir de las fuentes.

En el tercer capítulo analizo las transformaciones políticas que ocurrieron durante la segunda mitad del siglo XIX. Se hace un balance de los hechos políticos y la respuesta que líneas de acción y pensamiento como catolicismo liberal y catolicismo tradicionalista, tuvieron frente a dichas transformaciones. En este apartado se presenta un diálogo a muchas voces en el que la moderación y la radicalización se confrontan constantemente.

En el cuarto capítulo me refiero cómo las distintas voces de cada una de las líneas de acción y pensamiento, miraban el aspecto social, es decir, cómo confrontaban sus ideas cristianas (particularmente la ética religiosas) frente a los grupos populares y su pobreza y frente a la familia. El propósito es adentrarnos en estos aspectos y considerar en que medida las líneas de acción y pensamiento van más allá de lo político, al proponer modelos de sociedad y familia. De igual forma con este capítulo se pretende mostrar como el sistema religioso afecta todos los niveles de la estructura social.

Finalmente nos encontramos con el capítulo titulado Notas finales, en el que hago una puntualización de los hechos referidos y sustentados históricamente, frente al objetivo y marco conceptual propuesto. En este apartado, se hace un balance final de lo expuesto en este documento, teniendo en cuenta que el camino por seguir aún es amplio y su desarrollo aún está en ciernes.

### *De las fuentes*

En cuanto a las fuentes, este documento se construyó considerando tanto fuentes primarias como fuentes secundarias. Las fuentes primarias conformadas por: a) fuentes hemerográficas (publicaciones periódicas como revistas y periódicos), b) manuscritos y documentos inéditos. Estos últimos corresponden a documentos del Archivo General de la Nación, Archivo General de la Arquidiócesis de Popayán y Archivo Histórico Eclesiástico de la Diócesis de Santa Marta. Los documentos revisados y utilizados en este escrito, fueron inventariados durante una estancia de investigación en la ciudad de Bogotá, y posteriormente fotocopiados y remitidos a Ciudad de México por mi hermana, a quien aprovecho para expresarle mis sinceros agradecimientos. c) Dentro de un tercer grupo de fuentes se consideraron novelas, cuadros de costumbres y relatos de viajeros. Este tipo de fuentes primarias impresas sirvieron a nuestro trabajo, tanto para acceder a información sobre el contexto social, político y religioso de la época, como para conocer concepciones de sus autores sobre esa misma situación política, social, religiosa y económica. La revisión de

fuentes de archivo sirvió como complemento, y en algunos casos, prueba, de la veracidad de opiniones de este tercer grupo de fuentes primarias.

Finalmente, me resta decirle al lector que me hubiese gustado presentar un panorama mucho más completo del sistema religioso que incluyera representaciones y manifestaciones de religiosidad popular, pero debido al corto tiempo que tenía para desarrollar la investigación y los altos costos económicos que implica el desplazamiento a la ciudad de Bogotá, esto no fue posible. Nos queda pues, tanto a aquellos que quieran como a mi, complementar la información que en este documento se esboza de manera sucinta.

## 1. LÍNEAS DE ACCIÓN Y PENSAMIENTO CATÓLICO

Para hablar del catolicismo en Colombia, es necesario considerar que no se trata de una religión aislada y ajena a un desarrollo histórico de occidente. Así pues, en este capítulo se hace necesario un recorrido por el surgimiento y desarrollo de las diferentes líneas de acción y pensamiento católico, para luego decantar en la caracterización del catolicismo colombiano de la segunda mitad del siglo XIX. Así pues, es pertinente señalar que nos interesa dejar claro que existe una relación entre el pensamiento político y religioso del catolicismo colombiano y el catolicismo europeo, así como una manifestación que involucra expresiones, elementos comunes y, por su puesto, particularidades, de acuerdo con el contexto cultural de Colombia durante el siglo XIX.

En el contexto de la Iglesia Católica, se presentan varias líneas de acción y pensamiento a saber: catolicismo tradicionalista, catolicismo liberal y el catolicismo utópico. El primero fue un defensor de la posición hegemónica en lo político, social y cultural de la Iglesia Católica. Incluso algunos de sus representantes fueron defensores de los privilegios económicos del clero, luchando por el reconocimiento del Estado mediante alianzas, o al menos en cuanto a libertad de acción. Al interior de esta línea de acción y pensamiento encontramos el ultramontanismo (nombre con el cual se conoce a la primera etapa del tradicionalismo radical, que luego se conocería como catolicismo intransigente). Según éste catolicismo intransigente, o integrista, tiene como preocupación central mantener la sujeción de la Iglesia al Papa. A su vez,

tenemos dentro del catolicismo tradicionalista, al catolicismo social (cuyas propuestas se confunden con las del catolicismo utópico, del que hablaremos más adelante) que crece en el seno de la jerarquía eclesiástica con un marcado carácter paternalista. Sus representantes son respetuosos de la estructura piramidal, fieles a la Iglesia de Roma y en buena medida conciliadores entre las distintas voces de la Iglesia. Esta última línea está un poco menos preocupada por las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y más pendiente del carácter social de la Iglesia<sup>15</sup>.

De otra parte, tenemos al catolicismo liberal que consideraba que el clero debía restringirse a lo privado y no debía participar en política, así pues apoyaba la separación Iglesia – Estado. Ideológicamente veía al liberalismo como una ideología acorde con el cristianismo. Y finalmente el catolicismo utópico, que consideraba al cristianismo como necesario para el progreso social y humano. Además, denunciaba al liberalismo económico. En el caso colombiano, algunos de sus exponentes se aliaron tanto al partido conservador, como a ciertas alas del partido liberal. No obstante, esta línea de acción y pensamiento fue poco política y su papel se jugó en el campo de lo social.

En este apartado, podremos ver cómo las fronteras entre las líneas de acción y pensamiento son muy frágiles en unos sentidos y claramente definibles en otros. En esta oportunidad no podemos más que seguir a Clifford Geertz<sup>16</sup> y

---

<sup>15</sup> En este documento, y siguiendo en ello al historiador mexicano Manuel Ceballos, se considerará el catolicismo social como una línea de acción y pensamiento ligada al catolicismo tradicionalista. Manuel Ceballos, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos (1891 – 1911)*, El Colegio de México, México, 1991.

<sup>16</sup> Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1997.

mencionar que la cultura es un entramado de significados. Así pues, teniendo en cuenta los avatares humanos, es que podemos entender cómo es que esta línea de acción y pensamiento, vista por algunos como parte del catolicismo tradicionalista, se presenta al mismo tiempo como una posterior heredera del catolicismo utópico. O cómo es que el catolicismo social y el catolicismo liberal pueden ser considerados como parte del neocatolicismo, tal como lo propone Ceballos <sup>17</sup>.

### 1.1 El catolicismo tradicionalista

Durante el siglo XIX, el catolicismo tradicionalista fue una de las líneas de pensamiento y acción católicas, con raíces más sólidas. Sus orígenes se remontan a la Edad Media, y su consolidación filosófica, política y teológica data de los años posteriores al Concilio de Trento. Siempre estuvo favorecida por una política del Papado que ante el avance de la Reforma protestante, la consolidación de los Estados nacionales y la pérdida de su poder temporal, fomentó un determinado tipo de representaciones<sup>18</sup>, expresiones, ética y organización religiosa. Para dar cumplimiento a esta posición se apoyó en la labor de comunidades religiosas como la Compañía de Jesús y la Orden de los Predicadores.

---

<sup>17</sup> *ibidem*

<sup>18</sup> Después de Trento, para contestar a la Reforma, se realizó la figura de Jesús Sacramentado, de la Virgen María y de los Santos como intercesores ante Dios Padre, elementos que eran cuestionados por los Protestantes. La piedad barroca y el énfasis en los sacramentos, correspondían al interés de propiciar unas prácticas religiosas dirigidas hacia y enfatizadas en lo sensible, los sentimientos, el corazón, más que en lo inteligible y racional. Centrada básicamente en una concepción de cristiano ideal como aquel que ayuda con limosnas a los pobres, cumple con las ceremonias y requisitos exteriores de la Iglesia y se cuida de no hacer escándalos públicos. Acepta además la jerarquización e inmovilidad social, propia de la sociedad tradicional. La Reforma Católica del siglo XVI propició una mejor formación del clero y una rigidez y centralización en la administración y funcionamiento de la Institución eclesiástica. Para ver los orígenes Tridentinos de esta línea de acción y pensamiento y su evolución en Europa y América durante los siglos XVI al XVIII, véase Roger Aubert, *Plo IX y su época*, Edicep, Barcelona, 1974.

Esta línea de acción y pensamiento es, sin duda, la más conocida. Sus doctrinas fueron tan difundidas entre laicos y clérigos y tan respaldadas por la jerarquía eclesiástica, que incluso han sido expuestas e interpretadas como “el pensamiento de la Iglesia”, afectando casi todos los estudios históricos, sociológicos y teológicos que sobre ella se han realizado en Colombia.

Sin embargo, no se puede pensar que el catolicismo tradicionalista fue una línea de acción y pensamiento homogénea. En ella, a lo largo del siglo, se desarrollaron y derivaron corrientes en su interior que acentuaron distintos aspectos como el político, el religioso o el social.

Pese a sus diferencias en cuanto al acento puesto por cada una de ellas, todas las subdivisiones que se derivan y agrupan en el catolicismo tradicionalista tenían como características comunes, las siguientes: a) defensa de la posición hegemónica (en lo político, social y cultural) de la Iglesia Católica en las sociedades (algunos actores defendieron los privilegios económicos y políticos del clero; b) lucha por el reconocimiento del Estado al papel del catolicismo en la construcción de la Nación; c) defensa de la participación política del clero en los asuntos que tocaban el orden religioso; d) en lo referente a las concepciones y prácticas religiosas, una valoración y defensa de la piedad emocional heredada del barroco, de la práctica sacramental y en general de los símbolos y la liturgia en las relaciones con la divinidad.

Examinemos a continuación, las condiciones que favorecieron el desarrollo de esta línea de pensamiento y acción en la Europa durante el siglo XIX.

### 1.1.1. El ultramontanismo

Desde, por lo menos, el siglo XVI se comenzó a plantear como problema el lugar que debía tener la institución eclesiástica en las sociedades modernas, agudizándose el proceso de secularización en las sociedades europeas.

Las revoluciones desatadas desde finales del siglo XVIII pusieron en jaque a la institución eclesiástica. Al mismo tiempo, en los primeros años del siglo XIX, los ataques de los críticos a la institución eclesiástica y al catolicismo lejos de disminuir aumentaron; los descubrimientos científicos contradecían a la “ciencia Bíblica”, y además, fue formándose un cuerpo de doctrinas filosóficas que desembocarían más tarde en un “humanismo ateo”, el idealismo de Kant y Hegel que a su vez produjo un materialismo del tipo de Feuerbach y el pensamiento de Marx y Engels y el positivismo de Augusto Comte.

Sin embargo, una vez que cesaron las tempestades de la Revolución, el catolicismo buscó por todas partes recuperar terreno. Uno de los argumentos que dieron confianza y favorecieron la recuperación del terreno perdido fue la defensa de los principios religiosos como único medio para alcanzar la verdad, en contraposición a la razón. Sin embargo, esta tarea no fue fácil si tenemos en cuenta que en varios países los seminarios e instituciones educativas católicas habían desaparecido y el clero parroquial estaba mal preparado, lo que impedía el surgimiento de una intelectualidad Católica en las primeras décadas del siglo XIX<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Paul Benichou, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época Romántica*. Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

Otra circunstancia que favoreció el auge del tradicionalismo católico fue el debilitamiento del poder de Napoleón y el retorno a los tronos francés y español de la dinastía de los Borbones, iniciándose en Francia y en otros países de Europa la reacción y el restauracionismo. En Francia, el gobierno monárquico dio su protección a los antiguos emigrados, los Jesuitas, y en general, al clero católico. La vuelta a la monarquía desencadenó también un fuerte contraataque a todos los principios liberales. Después del Congreso de Viena, se levantó la reacción en todas partes de Europa, para luchar contra el movimiento revolucionario y para apoyar los tronos existentes. Así se formó la unión de los tres más importantes gobiernos monárquicos de Europa: Rusia, Austria y Prusia, conocida como la Santa Alianza. Más tarde se unieron los gobiernos de Inglaterra y Francia.

Centrándonos en los aspectos religiosos, encontramos dentro de los exponentes del tradicionalismo a varios pensadores católicos, no sólo de la institución eclesiástica sino también del espíritu de la época. Ellos, al considerar que en el momento se vivía una fragilidad política y moral, vieron que la única manera de remediar el mal se encontraba en la autoridad moral de la Iglesia y que, fuertemente centralizada al mando del Sumo Pontífice romano, podría ser capaz de oponerse al proceso de desintegración de la fe y la moral tradicional.

El ultramontanismo fue entonces la primera subdivisión del catolicismo tradicionalista decimonónico que surgió con decididos teóricos y fuerte apoyo en las altas esferas en la institución eclesiástica. El ultramontanismo veía como

bien fundadas las intervenciones romanas en la vida de las iglesias de los distintos países, por considerar que de seguir abandonadas a sus propios medios difícilmente podrían liberarse de las intervenciones gubernamentales y de la tentación de la vida secular<sup>20</sup>.

Entre los primeros apologistas de corte ultramontano durante el siglo XIX, se encuentran Francisco René de Chateaubriand<sup>21</sup> (en sus primeros años) y el vizconde Luis de Bonald<sup>22</sup>, quienes concluían que la religión era necesaria en la sociedad, pues sin ella ninguna autoridad tendría razón de ser. Bonald fue también el padre de la doctrina tradicionalista que negaba a la razón individual la capacidad de alcanzar por sí misma la verdad<sup>23</sup>. En esta misma lógica, y dado que la monarquía procedía de Dios, tajantemente declaró que ésta era la forma perfecta de la sociedad, convirtiéndose así en defensor del trono y del altar.

Otro de los teóricos del tradicionalismo fue el francés Joseph de Maistre (1753 – 1821), profeta de la contrarrevolución, quien con su obra clave *Du pape* (1817)

---

<sup>20</sup> Roger Aubert. *Pío IX... op cit*, p 327 - 328

<sup>21</sup> Francois René, Vizconde de Chateaubriand. Escritor francés (1768 – 1848). Es una de las figuras más representativas del Romanticismo. Se opuso a la Revolución Francesa de 1789 y se exilió en Londres hasta 1800. Ocupó cargos de importancia con Napoleón y fue ministro de Asuntos Exteriores (1823). Autor de *Ensayo historiográfico sobre las revoluciones* (1797), *El Genio del Cristianismo* (1802) *Atala* (1809) y *Memorias de ultratumba* (1848).

<sup>22</sup> Luis Vizconde de Bonald (1753 – 1840). Durante la Revolución Francesa emigró de Francia y combatió a la República francesa, alistándose en las filas del ejército contrarrevolucionario de Condé. Volvió a Francia durante el gobierno de Bonaparte. En el período de la Restauración fue destacado dirigente del partido de extrema derecha llamado "ultramontano". Sus obras más conocidas son *Teoría del poder político y religioso en la sociedad civil* (1796) y *Legislación primordial* (1802).

<sup>23</sup> Para sustentar esto, Bonald tomó como punto de partida la afirmación de la impotencia creadora del hombre. Este no había creado ni la sociedad, ni la familia, ni el lenguaje, ni el arte; por el contrario, estos fenómenos tenían un origen divino: Dios los había enseñado a los hombres. En las tentativas de explicar los diversos aspectos de la vida, los teóricos de la época solían remontarse a la "sociedad primitiva", pero esta última aclaró Bonald, era una expresión inventada por los hombres a fin de no mencionar a Dios. El hombre vivía en el mundo que las fuerzas divinas le habían entregado. Por lo mismo, no debía intentar siquiera invento alguno, ya que los hombres eran incapaces de ello; no debían tratar de pensar sin tener en cuenta a Dios, pues los hombres no eran capaces de tener pensamientos independientes. Había que hallar y asimilar el pensamiento divino, escuchar sumisamente a Dios (Vladimir Pokrovsky y otros, *Historia de las ideas políticas*, Juan Grijalbo Editorial, México, p 279)

abrió el camino a la reacción ultramontana señalando que en la autoridad del Sumo Pontífice de Roma se encontraba la clave para la restauración del orden europeo. A esa omnipotencia asoció, de manera inseparable, la infabilidad. Fue tajante: había que apoyar a las antiguas instituciones (y entre éstas, las eclesiásticas) no modificar nada en ellas ni destruir nada.

Mientras tanto, el abate Felicité Robert de Lamennais (en su época ultramontana), publica su obra *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión* (1817) con gran acogida entre el público y en donde afirmaba que la única manera de superar el escepticismo hacia la religión que la razón originaba era admitir como verdadera la existencia de Dios. Más tarde atacó el galicanismo en su libro *De la religión considerada en sus relaciones con la política* (1825) insistiendo en la indiscutible obediencia al Papa aunque esto implicara la desobediencia a las leyes del Estado.

Ahora, en cuanto a otros acontecimientos que favorecieron el surgimiento de las tesis ultramontanas podemos señalar el aumento de los institutos pontificios, especialmente la del Colegio Romano confiado a los jesuitas por León XII en 1824. En este centro se difundieron las tesis ultramontanas del padre Giovanni Perrone acerca de la primacía del Papa, mismas que fueron difundidas por sus alumnos en Europa y América<sup>24</sup>.

Por la misma época fue elegido para la cátedra de San Pedro el cardenal Mauro Cappellari, bajo el nombre de Gregorio XVI (1831 – 1846). Este antiguo monje

---

<sup>24</sup> *ibid*, pp 280

había publicado en 1799 un tratado de eclesiología titulado *El triunfo de la Santa Sede y de la Iglesia* traducido a varios idiomas. En esta obra, el autor definió a la Iglesia como una sociedad jerárquica cuya cabeza daba vida a todo el cuerpo, y su infabilidad existía únicamente a través de la de su jefe. Varios centros de pensamiento, como la Universidad de Viena, aseguraron la difusión de esas tesis.

Pero fue durante la segunda mitad del siglo XIX cuando las tesis ultramontanas tuvieron su mayor alcance. La elección del cardenal Juan María Mastai (Pío IX)<sup>25</sup> como sucesor de Gregorio XVI, por encima del cardenal Lambruschini (secretario general del extinto Papa) fue acogida con beneplácito, tanto por el pueblo que anhelaba a un Papa liberal (y Mastai tenía fama de serlo), como por las cancillerías extranjeras que lo calificaban como una persona de tendencias moderadas.

Ni lo uno ni lo otro. Según Roger Aubert, uno de los mejores estudiosos de su pontificado, el pretendido liberalismo de Mastai se reducía en la práctica, por una parte, a una gran libertad de espíritu que le incitaba a pensar que valía más enfrentar el espíritu revolucionario con dulzura y no con la fuerza, y por otra parte a un deseo de promover reformas en la Iglesia. Efectivamente, Pío IX se propuso desde el principio poner fin a la inestable situación del Estado Pontificio

---

<sup>25</sup> Juan María Mastai, Pío IX (1792 – 1878) nació en Sinigaglia, en el seno de una familia de pequeña nobleza, siendo educado en una atmósfera de piedad. La protección de Pío VII lo ayudó a obtener la ordenación pese a sus síntomas de epilepsia. Estudió en el Colegio Romano y fue ordenado sacerdote en 1819. Entre 1823 y 1825 estuvo en Chile como auditor delegado y apostólico, captando el problema misionero. Fue elegido pontífice en el cónclave de 1845, a los 53 años de edad, considerado uno de los papas más jóvenes de la historia (Roger Aubert, *Pío IX...op. cit.* 319)

que perdía muchos de sus territorios, y reorganizar administrativamente a la Iglesia dándole un nuevo aire, sin pactar con las ideas liberales de avanzada.

Sus primeros años de pontificado se caracterizaron por un actuar moderado y dubitativo<sup>26</sup>, lo cual le llevó a tomar decisiones contradictorias en varios aspectos de la política de sus estados, que no es relevante considerar aquí. La duda, según Aubert, fue una de las constantes de su personalidad. Este fue un Papa carismático que se ganaba fácilmente a cualquiera que se entrevistara con él. Pío IX fue el Papa que se mostró frecuentemente en la plaza pública, hablándole con confianza al pueblo. De acuerdo con Aubert, le complacía pasearse por Roma, a pie, y dejar que lo abordasen toda clase de pedigüeños, a quienes trataba de complacer. Sus actos eran divulgados rápidamente y esto atrajo muchos peregrinos que al volver, multiplicaban su repercusión en sus pueblos y países, idealizando sus virtudes en la distancia.

El ultramontanismo triunfó, entonces, gracias, no solo a la doctrina, sino también al hombre. A partir de Pío IX se desencadenó un fenómeno sin antecedentes en la historia: “la devoción al Papa” que continúa hasta hoy. Todavía podemos encontrar en no pocas casas católicas de nuestros países, al lado del cuadro del sagrado Corazón (en el caso colombiano) o de la virgen de Guadalupe (en el caso mexicano), la imagen del Papa vigente. Sin temor a equivocarnos, podemos decir, que de no haber llegado a la silla Pontificia una

---

<sup>26</sup> Según Aubert, quien se basa en fuentes de la época, una de las principales características de Pío IX fue su carácter dubitativo y sugestivo, lo cual le llevó a que se dejara influenciar fácilmente por el círculo que lo rodeaba. Frecuentemente sus enemigos, e incluso sus amigos, lo consideraban como un hombre impulsivo. Se impresionaba fácilmente por acontecimientos o comentarios. Eso lo aprovecharon muy bien los intransigentes para llenar sus oídos de chismes en contra de los católicos liberales y otros opositores (Aubert, 319 - 320).

persona de las características de Pío IX, el camino del triunfo para el catolicismo tradicionalista, la romanización y el ultramontanismo, habría sido menos expedito.

El auge de la línea de acción y pensamiento tradicionalista también tuvo en la renovada Compañía de Jesús a una celosa adalid. Y es que ninguna orden religiosa ejerció una influencia tan profunda sobre la vida de la institución eclesiástica y la Iglesia misma durante la segunda mitad del siglo XIX como la de los jesuitas. En 1845, treinta años después de su reestablecimiento, ya contaba con 4500 miembros. Tras un comienzo difícil en sus relaciones con el Papa, pronto se convirtió en el centro de la curia romana. Bajo la regencia de Benckx (1795 – 1887), belga, la Compañía de Jesús vio prosperar sus empresas y doblar sus efectivos en una quincena de años. En 1884 los jesuitas tenían 11.480 miembros.

Pero más importante que este crecimiento numérico, fue su influencia creciente en la vida del clero, tanto por su dominio en las ciencias eclesiásticas, como por la dirección de las congregaciones romanas, o en la vida de las iglesias de los distintos países. Actuaba en varios frentes: en las masas parroquiales, a través de sus obras populares y sobre las clases dirigentes, por medio de sus colegios y contactos personales.

Sin duda, el principal medio de comunicación utilizado por los jesuitas para defender y difundir sus ideas ultramontanas, antiliberales y tradicionalistas, fue la revista La Civita Católica, que tuvo una extraordinaria difusión para la época,

llegando a lugares inimaginados. En Colombia, por ejemplo, la hemos encontrado citada en periódicos católicos de varias ciudades y pueblos durante el siglo XIX, y no faltan ejemplares de ella en los archivos y bibliotecas públicas y eclesiásticas<sup>27</sup>.

Dicha publicación nació luego de las borrascosas jornadas de 1848<sup>28</sup>, cuando Carlo Cura, joven jesuita napolitano, consideró que sería útil lanzar una revista bimensual de carácter general, dirigida por laicos y con el objetivo de servir de antídoto a la propagación de las ideas revolucionarias y en la defensa de los principios cristianos. Le expresó el plan a Pío IX, quien lo aprobó inmediatamente. Pronto la revista tuvo 12000 suscriptores, muchos de ellos fuera de Italia, convirtiéndose así en el exitoso nuevo órgano oficioso de la Santa Sede<sup>29</sup>.

Sin embargo, el triunfo del catolicismo tradicionalista no hubiera sido posible de no haber existido condiciones intelectuales, que sin ser brillantes, favorecieron el estudio, debate y propagación de las tesis de esta línea de acción y pensamiento.

---

<sup>27</sup> Durante las pesquisas de esta investigación se han encontrado diferentes ejemplares de dicha revista, en archivos y bibliotecas de municipios como el Socorro (Santander).

<sup>28</sup> La revolución del 48, que repercutió en todo occidente, fue producida por factores como el avance de la segunda Revolución Industrial, con el consiguiente fortalecimiento de la burguesía como clase social dominante en detrimento del proletariado, el cual empezó a concientizarse de su condición y de su problemática. Iniciada en Nápoles y Francia, como una revolución de tipo liberal, derrocó a la Monarquía burguesa de Luis Felipe de Orleans. Pronto se extendió por toda Europa. Así, en Austria los liberales derrocaron a Metternich, en Roma se proclamó una república, en Nápoles se estableció un régimen constitucional y en Alemania se celebraron asambleas constituyentes. En la segunda etapa de la revolución (mayo – agosto de 1848) una segunda oleada de reivindicaciones, más radicales, se extendió por los estados, pretendiendo imponer a los regímenes liberales la adopción de reformas democráticas y sociales, saltando a escena nuevas ideologías: es el caso del socialismo, en sus versiones "utópica" (Fourieer, Saint Simon) y "Científica" (Marx, Engels), que puso en evidencia la grave situación en que se debatían los sectores populares urbanos, especialmente la clase obrera que luchaba por su emancipación.

<sup>29</sup> Aubert, Roger, *Pío IX... op.cit*, p 46

### *El contexto y sus ideas*

Durante el Pontificado de Pío IX hubo un resurgimiento apologético del pensamiento católico. Pensamiento que fue la respuesta a las opiniones de filósofos y pensadores racionalistas que, desde las universidades francesas y alemanas, atacaban los principios del cristianismo.

Durante aquellos años, se consideró que profundizar en el dogma era una tarea menos urgente que la de defender primero las bases del cristianismo, y luego las bases de la religión misma. La apologética cubrió varios frentes, es decir se ocupó de atacar a la teología positiva, la teología dogmática, la ciencia y la política, pero siempre examinando el punto que los contrarios señalaban en sus argumentaciones. Entre los apologetas europeos del siglo XIX se destacan principalmente: Víctor de Champs (belga) y Henry Newman<sup>30</sup>(1801 – 1890). En América Latina, tenemos como uno de los primeros apologetas, al colombiano José Manuel Groot, con su crítica al libro *Vida de Jesús* escrito por Ernest Renán<sup>31</sup>.

Además de la apologética, también se dio un resurgimiento de la historia eclesiástica, en donde se consideraba que la principal debilidad de los católicos frente a sus contrarios, era su inferioridad en el campo de la historia. José Ignacio Dollinger (1799 – 1890), por ejemplo, emprendió la tarea de refutar la

---

<sup>30</sup> John Henry Newman, (Londres 1801 – Birmingham, 1890). Prelado británico. Hijo de un banquero, fue párroco anglicano de Sain Mayr's de Oxford (1828). Intervino en el movimiento de Oxford, en reacción contra una Iglesia sometida un Estado secularizado. Para sacudir la apatía del clero anglicano escribió Oficio profético de la Iglesia (1837). De forma paulatina se fue acercando a la Iglesia romana y finalmente fue ordenado sacerdote católico en Roma (1847). Fundador del Oratorio Británico y rector de la Universidad Católica de Dublín (1851 – 1858), llegó a ser redactor jefe de la revista Católica Rambler.

<sup>31</sup> Ernest Renan. Escritor Francés. Recibió las órdenes menores, pero en 1845 renunció al sacerdocio. En 1860 se trasladó a Siria en misión arqueológica y al año siguiente, regresó a Francia con el manuscrito de *la Vida de Jesús*, primer volumen de la Historia de los orígenes del cristianismo (1863 – 1881), en la que ofrece una lectura del Nuevo Testamento.

obra de Ranke, y en su obra *La Reforma*, basada en fuentes primarias, hizo una pintura del luteranismo que determinó la ira de los protestantes y la euforia de los católicos. Más adelante fueron publicadas otras obras de carácter histórico – científico como *Paganismo y Judaísmo* que ganaron bastante reputación.

Un tercer elemento a considerar en este despertar intelectual, fue el renacimiento del tomismo, que se debió más a los jesuitas que a los dominicos, teniendo amplio espacio de difusión en la célebre *Civita*, que fue llamada por cierto, “la tribuna del neotomismo”. Varios autores se dieron a la tarea de repensar el tomismo, aplicándolo a problemas insospechados y proporcionando armas fuertes a quienes reaccionaban contra los sistemas que habían pretendido reemplazar, criticar o desacreditar la religión y el cristianismo<sup>32</sup>.

#### 1.1.1.1. El catolicismo intransigente

El catolicismo intransigente, también llamado por otros autores integrismo<sup>33</sup>, no fue otra cosa que la radicalización del discurso del tradicionalismo. De acuerdo con el historiador mexicano Manuel Ceballos, el lema de la intransigencia Católica era “No hay libertad para el error”, es decir, exponía la idea de incompatibilidad entre el mundo moderno y el cristianismo<sup>34</sup>. El catolicismo intransigente expresaba, ya no solamente una defensa de los principios cristianos tradicionales, del dogma, del clero y de la institución eclesiástica, como se dio en la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX, sino que pasaba al ataque, favorecido por el contexto que acabamos de describir. Detrás

<sup>32</sup> Rogert Auber, *Plo IX...*, op cit, p 215 -217

<sup>33</sup> Juan María Laboa, *El integrismo. Un talante limitado y excluyente*, Nárcea, Madrid, 1985. Fortunato Mallimaci, *El catolicismo integral en Argentina (1930 – 1946)*, Biblos, Buenos Aires, 1968.

<sup>34</sup> Manuel Ceballos, *El catolicismo social...*, op.cit, p 23.

de esta intransigencia se encontraba, sin duda, una gran carga revanchista contra los ataques propiciados por las doctrinas liberales, el pensamiento socialista y racionalista y especialmente por los regímenes liberales desde finales del siglo XVIII. Una síntesis de los planteamientos del catolicismo intransigente puede encontrarse en la siguiente cita tomada de la Civita Católica, y reproducida por Juan María Laboa:

Quien acepta (los principios católicos) en su plenitud y rigor, es católico; el que sin duda, se adapta a los tiempos, transige. Podrá darse a sí mismo si quiere el nombre que quiera, pero ante Dios y la Iglesia es un rebelde y un traidor<sup>35</sup>.

El planteamiento fue grave en el sentido que además de cerrar el paso a los planteamientos opuestos y diferentes, provocó en no pocos sacerdotes y fieles, una mentalidad de cruzada religiosa. El discurso ofensivo y tajante que mostró la mayoría de los católicos intransigentes se debió especialmente a un celo extremo por la defensa de los valores esenciales del catolicismo. Según Aubert, los intransigentes fueron unos verdaderos “perros de guardia de la ortodoxia, en el que el sectarismo estaba presente a la orden del día”. Sin embargo, prosigue este autor, “poseyeron el mérito de atraer la atención sobre ciertas exigencias imprescriptibles de la verdad, que , a veces, otros católicos estaban a punto de perder de vista”.<sup>36</sup>

Algunos estudios históricos hacen ver que el catolicismo intransigente se fundamentó en la falta de comprensión de las nuevas realidades y los cambios

---

<sup>35</sup> Juan María Laboa, *El integrismo... op cit*, p 15

<sup>36</sup> Roger Aubert, *Plo IX...op cit*, p 257

que se presentaron en el siglo XIX, así como en no aceptar la posibilidad de compartir espacios con dichas realidades.

La línea de pensamiento y acción intransigente se fortaleció después de 1870, constituyendo lo que Oscar Beozzo llama “ el tiempo de la intransigencia”, emanando toda su influencia sobre todo el mundo católico, incluido, por supuesto, la América Latina y Colombia. Al mismo León XIII<sup>37</sup> (Papa de 1878 - 1903), por ejemplo, con ocasión de la publicación de la *Rerum Novarum* (1891), los católicos intransigentes, horrorizados, no dudaron en tacharlo de “Papa

---

<sup>37</sup> León XIII (1810-1903), Papa (1878-1903) y autor de la primera declaración papal ante los cambios y transición de la sociedad moderna, que estableció la teoría social y económica de la Iglesia, cuyo pontificado señala el comienzo de la edad moderna del catolicismo. Vincenzo Gioacchino Pecci, nació el 2 de marzo de 1810 en Carpineto (Frosinone), en los Estados Pontificios, y estudió con los jesuitas de Viterbo (1818-1824) y en la Universidad de Roma. Amplió sus estudios en la Academia de Eclesiásticos Nobles, la escuela de capacitación para diplomáticos del Vaticano, y en la Universidad della Sapienza de Roma. En 1837 entró a formar parte del personal doméstico del Papa con el título de monseñor, y más tarde fue ordenado sacerdote y nombrado gobernador de Benevento el mismo año, en 1841, de Perugia. En 1843 se convirtió en arzobispo y nuncio apostólico del Papa en Bruselas. Su apoyo a los obispos belgas en su postura contra la política de colaboración con el Partido Liberal le enfrentó con el rey Leopoldo I, por lo que abandonó Bélgica, le nombraron obispo de Perugia en 1846. En 1853, cardenal, y, el 20 de febrero de 1878, al día siguiente de cumplir 68, años fue elegido Papa. Murió el 20 de julio de 1903 en el Vaticano. León XIII no fue un liberal, como lo demuestran sus acciones en Bruselas. De hecho, dirigió un encuentro en Italia en 1849 que propuso por primera vez la condena papal de un amplio espectro de ideas modernas consideradas inaceptables para la Iglesia. Sus encíclicas se hicieron eco de la encíclica de Pío IX, *Syllabus errorum* (1864), y se sumaron a la postura tomada por el Papa Gregorio XVI contra la libertad de prensa, de conciencia y culto, y contra la separación de la Iglesia y el Estado. Sin embargo, también adoptó posturas progresistas. Expuso su convicción de que la filosofía moderna subjetivista estaba en la raíz de los problemas sociales y políticos en la encíclica *Aeterni Patris* (1879), que abogaba por el restablecimiento de la filosofía de santo Tomás de Aquino como base de la renovación social y política, y a la que siguieron ochenta y ocho declaraciones sobre teoría y práctica política, y la encíclica sobre la condición del trabajo, *Rerum novarum* (1891). Esta encíclica sostenía que la propiedad privada era un derecho natural, dentro de los límites de la justicia, pero condenaba al capitalismo como causa de la pobreza y degradación de muchos trabajadores. Aunque destacaba algunos aspectos del socialismo (que consideraba cristianos), éste era condenado por materialista y antirreligioso. El Papa, recomendaba que los católicos, si así lo deseaban, organizaran partidos socialistas propios y uniones de trabajadores bajo principios católicos; de esta manera, la Iglesia buscaba un camino intermedio entre el socialismo marxista y el capitalismo. El papado de León XIII estuvo marcado por sus esfuerzos en la promoción de la enseñanza. Otorgó privilegios papales a universidades de varios países; la biblioteca y los archivos del Vaticano se abrieron a los eruditos y se apoyó un cauto fomento de la investigación científica sobre la Biblia. Se promovieron relaciones cordiales con las iglesias ortodoxas, aunque las esperanzas para unos lazos más estrechos con los anglicanos se truncaron con la publicación en 1896 de la encíclica *Apostolicae curae*, en la que se declaraba que las ordenaciones del clero anglicano eran ilegales. Las relaciones con el Reino de Italia siguieron siendo frías. El Papa, resentido por la pérdida de soberanía sobre Roma en 1870, se consideró a sí mismo un prisionero del Vaticano, y ordenó a la gran mayoría de italianos católicos que boicotearan la vida política nacional. Tuvo éxito al lograr que Alemania abandonara las restricciones al culto católico y libertad de acción impuesta en el *Kulturkampf*, pero sus esfuerzos en la década de 1890 para congregar a los católicos franceses en la III República fracasaron. Los intentos de León XIII por reconciliar el pensamiento moderno con su interpretación de la tradición cristiana dieron resultados desiguales, pero su programa fue positivo y sólido, y despertó en la Iglesia una mentalidad investigadora. También sentó las bases para la formación de sindicatos y partidos políticos que habrían de tener gran trascendencia en Europa Occidental (como la democracia cristiana o los social cristianos en Austria).

socialista". A partir de la Quanta Cura (1846), la ruptura fue tal, que las elites intelectuales rara vez se presentaron en público como católicas.<sup>38</sup>

### 1.1.2. El catolicismo social

Con frecuencia se confunden las propuestas del catolicismo utópico, que más adelante expondremos, con el catolicismo social, que comenzó a florecer a partir de 1840, tomando definitivo impulso bajo el papado de León XIII. Es necesario, entonces, aclarar diferencias.

En primer lugar, el catolicismo utópico, o socialismo cristiano, fue desarrollado independientemente de la jerarquía eclesiástica, y muchas veces bajo su oposición. La lectura del evangelio realizada por católicos sociales fue mucho menos renovadora y radical que la de los utópicos, sin llegar a controvertir la legitimidad de la Iglesia piramidal. Muchos de sus exponentes tenían grandes vínculos con la jerarquía eclesiástica.

En segundo lugar, de acuerdo con Ceballos, el catolicismo social fue una subdivisión ligada en la mayoría de los casos al catolicismo tradicionalista<sup>39</sup>. Generalmente, los católicos sociales, si bien mantenían una preocupación por la cuestión social y los niveles de pobreza en que se encontraban obreros y campesinos, llegando a actuar diligentemente buscando en el alivio de estas condiciones, pocas veces criticaban las estructuras que producían dicha realidad y tampoco llegaron a aceptar la existencia de clases sociales. Y de

---

<sup>38</sup> José Oscar Beozzo, "La Iglesia frente a los Estado liberales (1880 – 1930)", en *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones DEI – CEHILA, San José de Costa Rica, 1995, p. 187 – 188.

<sup>39</sup> Manuel Ceballos, *El catolicismo social...*, op.cit

acuerdo con Droz<sup>40</sup>, su característico paternalismo de las “buenas obras” impidió que el catolicismo social fuera considerado una variante del socialismo.

Por otra parte, los católicos sociales se mantuvieron fieles a la Iglesia de Roma, y buscaron conciliar posiciones, deteniéndose o retrocediendo cuando advertían que su causa generaba malestar en el Vaticano. La mayoría obedecía a la jerarquía eclesiástica y aceptaba sus postulados, así fueran ortodoxos o incluso intransigentes, siendo poco críticos frente al manejo de la autoridad al interior de la Iglesia.

Pese a esto, es claro que el socialismo utópico, y especialmente su línea cristiana Católica, influyó en la aparición de esta vertiente social del catolicismo tradicionalista, apoyada “oficialmente” por la institución eclesiástica. Varias propuestas del socialismo utópico, como la creación de Círculos Obreros, fueron después adoptadas por el catolicismo social.

La actitud de fondo del catolicismo social fue, según Ceballos, la “resistencia y reacción frente a la irrupción de un mundo laico y secularizado que en nombre de la ciencia y la ilustración pretendía desplazar los ideales cristianos. El problema se complicó cuando se atacó no únicamente a las estructuras del poder eclesiástico, como algunas historias pretenden asentar, sino al ser humano más desvalido: los pobres, los trabajadores, los campesinos, los indígenas, los niños, las mujeres y los obreros. Esto último tocó el fondo de la

---

<sup>40</sup> Jacques Droz (director) *Historia general del socialismo. De sus orígenes hasta 1875*, volumen 1, Ediciones Destino, Barcelona, 1976.

conciencia cristiana de muchos creyentes que aún en medio de confusiones ideológicas y políticas iniciaron el movimiento de reforma social cristiana”<sup>41</sup>.

Desde esta perspectiva y dada su condición de subdivisión del tradicionalismo católico, la opción social pretendió ser una alternativa social tanto al liberalismo como al socialismo; es decir, intentó ser una tercera vía.

El catolicismo social tomó impulso luego del frustrado intento de los socialismos utópicos y especialmente de los que se revistieron de cristianismo, de concretar sus propuestas tras la Revolución de 1848. La desconfianza hacia el socialismo que se suscitó en todo el mundo católico produjo en varios intelectuales y políticos, como Ozanam y Maret, el afán de buscar un camino propio alejado del socialismo y más adelante, del liberalismo.

#### 1.1.2.1. Inspiración del Catolicismo Social.

Los primeros exponentes del catolicismo social se orientaron más a la acción y no tanto a la especulación teórica, afrontando los problemas con los medios que tenían a su alcance y según las leyes de la época. Pero existieron sujetos que sobresalieron, tanto por su acción, como por su pensamiento. El más activo de los pioneros fue el historiador Federico Ozanam (1813 – 1853)<sup>42</sup>.

Ozanam fue uno de los fundadores de la Sociedad de San Vicente de Paul, que hoy día está presente en países de los cinco continentes, y fue uno de los

---

<sup>41</sup> *Ibid*, p 23

<sup>42</sup> Antonio Federico Ozanam. Fundador de la Sociedad San Vicente de Paul. Nació en Milán en 1813. Hizo sus estudios de derecho en París. En Lyon regentó la cátedra de derecho comercial, luego fue nombrado suplente en la Sorbona. En 1848, se adhiere al movimiento democrático y funda con Lacordaire, el periódico L'ère Nouvelle, pero pronto decepcionado por la evolución política de Francia se retira de París y viaja a Italia. En 1921 fue solicitada en Roma la causa de su beatificación.

promotores del ahorro y de la asociación obrera como métodos para combatir la pobreza del proletariado, ideas que sólo tomaron fuerza a finales del siglo XIX. Hacia 1849, Ozanam y Enrique Lacordaire fundaron el periódico L'Ere Nouvelle, que se convirtió en el más importante órgano de expresión del pensamiento católico-social francés de mediados del siglo<sup>43</sup>.

Ozanam no logró construir una teoría social bien elaborada. Su pensamiento estaba dominado por la idea de conciliación entre las clases sociales, exigiendo de las clases ricas el máximo de los sacrificios para acoger a los pobres. Esto sólo podría lograrse con un afianzamiento de la fe cristiana. Es notable el contraste entre la sinceridad con que participaba en todo lo relacionado con la problemática social (vivía en constante comunicación con los principales socialistas de entonces) y la timidez de los medios que preconizaba para lograr su resolución. Sólo durante su curso de Derecho Comercial, tratando de la cuestión del salario y de la inevitable expoliación que el sistema ejercía a favor del capital, llegó a formular cuestiones como la intervención del gobierno en la economía y el desarrollo de asociaciones de trabajadores, temas que tomaron fuerza a partir de la *Rerum Novarum* (1891), 50 años después. Sin embargo, no debemos subestimar el significado y su actividad asistencial que representó un enorme progreso para una época en que apenas comenzaba a haber conciencia de la magnitud de la "cuestión social".

---

<sup>43</sup> Francisco de Paula Jaramillo, "Antecedentes de la Rerum novarum", en Revista Javeriana, vol 59. No 576, Bogotá, Julio de 1991, p 31 - 88

Además de Federico Ozanam, uno de los padres del catolicismo social fue el Vizconde Alban de Vileneuve-Bargemont (1748 – 1850), quién descubrió la miseria obrera y se dedicó a menguarla. En 1834 publicó su obra *Economía política cristiana*, en la que denunció la degradación moral aportada por las industrias. Contrario a los liberales, proponía que los gobiernos debían intervenir activamente en la problemática social. La caridad no podía ser encargada a instituciones privadas, debía ser algo público, oficial y sobre todo, planificado.

Mientras tanto en Alemania el catolicismo social recibía el apoyo de Monseñor Von Ketteler<sup>44</sup>, famoso obispo de la época, autor de una obra influyente: *El Problema Obrero y el Cristianismo*. Ketteler fustigaba la indiferencia de los católicos e instaba a los miembros del parlamento alemán a dar una nueva dimensión a la política a favor del pueblo. Fue un gran impulsor de las cooperativas, y promovió las llamadas “jornadas católicas”, en las que se discutían numerosos asuntos de índole social.

De otra parte, M. Memilloid, cura suizo, fue una persona de vasta influencia en todos los países de Europa, a los que viajó para organizar la “estrategia” del catolicismo en asuntos sociales. Algunas de sus declaraciones, como la que reproducimos a continuación, produjeron gran escándalo en el mundo burgués de entonces:

---

<sup>44</sup> Wilhelm Emmanuel Ketteler, baron von (Münster, 1811 – Burghausen, 1877). Eclesiástico alemán. Diputado al Parlamento de Frankfurt (1848), defendió la libertad de la Iglesia y de la escuela cristiana. Diputado de Reichstag (1871 – 1872) defendió los derechos de la Iglesia.

El evangelio no es, en nuestras manos, un simple misal de la Edad Media de gran valor artístico, ni una devoción dulzona entre dos festines, ni un discurso en la tribuna para galvanizar a las masas (...) Lo que nos salvará no será el cristianismo debilitado, enervado, sino un cristianismo serio y viviente, encarnado en las virtudes que impresionan al pueblo y le inspiran energía que son su gozo y dignidad<sup>45</sup>

En Francia, en tiempos de la Comuna de París, se destaca por su liderazgo y pensamiento Alberto de Mun<sup>46</sup>, quien tenía un contacto permanente con la obra de Monseñor Ketteler en Alemania. Fue él quien tomando la idea del extinguido socialismo utópico, fundó en la navidad de 1871, los "Círculos Obreros" y se dedicó a reclutar, para cada uno de ellos, un comité protector entre la clase dirigente.

En las altas esferas de la jerarquía eclesiástica, el catolicismo social en tiempos de Pío IX, tuvo como gran protector al Cardenal Edwar Manning (1808 – 1892) famoso converso inglés partícipe del Movimiento de Oxford, que lideró su compatriota Henry Newman, y que llevó a que una parte de la Iglesia Anglicana inglesa volviera a las toldas del catolicismo romano. Manning apoyó las asociaciones campesinas y defendió el derecho de huelga a favor de los trabajadores. Se pronunció contra la opresión de que eran víctimas los irlandeses, y al final de su vida tuvo una destacada actuación en el conflicto social entre pastores y estibadores del Muelle de Londres, que logró superar con un arreglo satisfactorio conocido como "la paz del Cardenal"<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Citado en Francisco de Paula Jaramillo, "Antecedentes...." *op.cit*, p 35

<sup>46</sup> Albert Mun, conde de (Lumigny, 1841 – Burdeos, 1914). Político francés. Tras asistir al aplastamiento de la Comuna de París (1871), se dedicó a la acción social. Impulsó los Círculos Católicos de Obreros.

<sup>47</sup> Francisco de Paula Jaramillo, "Antecedentes...." *op.cit*, p 35

Además de los mencionados, el catolicismo social tuvo otros líderes entre clérigos y laicos, quienes por medio de debates, escritos y acciones concretas prepararon el camino para el “reconocimiento oficial” por parte de Roma de la llamada “cuestión social” y el desafío que representaba para la Iglesia.

De otra parte, los católicos fueron dándose cuenta muy lentamente de que, una segunda revolución de naturaleza diversa a la de 1789, sacudía profundamente la sociedad tradicional en Europa: el desarrollo de la sociedad industrial y de la clase obrera.

El movimiento obrero se fue organizando internacionalmente de manera eficaz al margen del catolicismo, pese a los esfuerzos de teóricos y militantes que, desde los años 20 del siglo XIX, trataron de cristalizar propuestas para esta clase. Los esfuerzos de los católicos sociales por cooptar a la clase obrera, se acrecentaron después de la Revolución del 48, esforzándose por ofrecer alternativas prácticas, superando el mero plano teórico.

Maret, en el afán de buscar un camino propio alejado del socialismo y desde luego, del liberalismo, ofreció una alternativa muy aceptada por los católicos tradicionalistas e incluso, liberales: la creación de “patronatos”, donde patronos y obreros pudieran convivir y donde los primeros establecerían formas de distribución de los excedentes de la producción. En los patronatos, eran precisamente los patronos quienes dictaban las normas a que debía atenerse la asociación. En ellas se promovía el mutualismo, el ahorro y la diversión. Según Ceballos “el razonamiento que fundamentaba a estas instituciones era

consecuencia del 48: como el proletariado se había dejado seducir por falsos líderes, era necesario ahora que sus líderes naturales, los patronos, fueran quienes los condujeran; además, como el trabajador no tenía la suficiente madurez como para dirigirse por sí mismos, era preciso guiarlo y tenderle la mano, con comprensión pero con firmeza”<sup>48</sup>.

El catolicismo social entró, durante los años 50 y 60, en un período de acercamiento y debate, a la vez con la línea de pensamiento y acción liberal, polémica que fue produciendo una mayor ruptura entre ambos y que finalizó tajantemente luego que Pío IX publicara su “Quanta Cura” y el “Syllabus”. Tanto el catolicismo tradicionalista, como el catolicismo social, tuvieron entonces el camino libre dentro de la Iglesia, al recibir el apoyo oficial de la jerarquía. Además, el resurgimiento del tomismo en Italia y Alemania proporcionó bases teológicas a esta línea social.

Fue entonces cuando se dieron las primeras reuniones de católicos preocupados por las cuestiones sociales: el Congreso de Frankfurt, de 1863, recomendó a los católicos el estudio de la problemática social, pues ésta “solo puede ser orientada hacia una solución convincente a la luz del cristianismo”<sup>49</sup>

Cuatro años después el Congreso de Malinas, en 1867, tuvo importancia capital en la medida que fue allí donde se constituyó la primera Federación de Sociedades Obreras Católicas y se propuso la primera organización

---

<sup>48</sup> Manuel Ceballos, *El catolicismo social...*, op.cit , p 29

<sup>49</sup> J. May, *Geshhichte der Genaralversammiong der Katholifken Deutschalands*, p 154 –155, citado en Roger Aubert, *Pío IX...* op.cit. p 537.

internacional del catolicismo social, que se consolidaría en 1877 con el Encuentro de la Marmillad y 1884 con la Unión de Friburgo<sup>50</sup>. Estos encuentros tuvieron mucha influencia en la concepción y posterior redacción de la *Rerum Novarum*.

Hacia 1870, luego de la Comuna de París y la pérdida de los estados pontificios, la ruptura entre la Iglesia Romana con el liberalismo y con el socialismo, que revestía ya las características dadas por el marxismo, se habían consolidado plenamente. Para la mayoría de los católicos sociales, el liberalismo era el causante directo de toda la “cuestión social” y cualquier alianza con ellos la consideraban fatal. Consideraban que por causa del liberalismo se había agudizado el problema de miseria y pobreza en las masas, y que por culpa del mismo había surgido, para contrarrestarlo, una doctrina tan equivocada y fatal como el socialismo.

Durante el período de 1871 y 1891 el catolicismo social experimentó un período de ebullición de propuestas y alternativas. Por lo menos nueve escuelas en otras tantas ciudades europeas se disputaron la exclusiva de dictar los preceptos teóricos y las normas prácticas de lo que debían ser los aspectos fundamentales de la alternativa social Católica: Angers, Bolonia, Roma, Lovaina, Lieja, Londres, Maguncia, Paris y Friburgo. En la discusión se mezclaron las antiguas ideas paternalistas de los católicos liberales con las nuevas propuestas corporativas extraídas de las tesis de santo Tomás; se

---

<sup>50</sup> Roger Aubert, *Plo IX... op.cit*, pp 545 – 546.

debatíó sobre la forma de integrar una respuesta Católica coherente con la situación mundial y capaz de competir con el socialismo. Nuevos hombres y nuevos escritos vinieron a engrosar las filas del catolicismo social. A todos ellos se unió muy pronto el nombre del Arzobispo de Peusa, Gioachino Pecci, llegado al pontificado a la muerte de Pío IX (1878) con el nombre de León XIII.

El Papa Pecci fue dando forma a un proyecto de construcción de la alternativa social cristiana. Al terminar su primer decenio de pontificado, se preparaba ya un documento de significativos alcances sociales que sería explícito acerca de la postura Católica ante la llamada cuestión social. En 1891 se publicó la encíclica, un texto decisivo, y quizás uno de los mas importantes del siglo XIX.

El documento es considerado por los analistas como un paso hacia adelante respecto a su posición frente al mundo surgido de la revolución industrial. La esperanza de ciertas esferas de que el papado insistiera en fórmulas de un pasado definitivamente ido, quedó enterrada por siempre. "La Iglesia romana volvía a navegar entre el oleaje de la historia"<sup>51</sup>

La clave de interpretación de *Rerum Novarum* se encuentra en la racionalidad aristotélico . tomista y no en la racionalidad liberal ni en la socialista con la que algunos intentaron de inmediato interpretar el documento. Tres puntos genéricos tocaba la encíclica: primero, el problema de la existencia de la "cuestión social" y al afán equivocado del socialismo por solucionarlo. Segundo,

---

<sup>51</sup> José Manuel Cuenca, *Estudios sobre la Iglesia española del XIX*, Rialp, Madrid, 1973, p. 271

la necesaria intervención de la Iglesia y del estado en el problema, y tercero, el papel que los mismos trabajadores y sus agrupaciones tenían en el asunto.

Pese a la cautela con que el documento pontificio procedía a la formulación de remedios para la problemática social, se perfila en su contenido posibilidades de desarrollo en varias direcciones. Así, por ejemplo, la defensa de las organizaciones mixtas dejó abierto el camino para la creación de un sindicalismo estrictamente proletario. No obstante, como en otras renovadoras exhortaciones de la encíclica, sus sugerencias en este terreno sólo fueron seguidas por minorías, tachadas por extensos grupos de católicos "socialistas".

Entre 1891 y 1914, el reconocimiento oficial por parte de la *Rerum novarum* de la problemática social y la extraordinaria vitalidad que esto generó en algunas naciones, lanzó a la palestra pública a los grupos de católicos que pretendían hacer participar a la Iglesia de los problemas de su tiempo. En 1914, el inicio de la primera Guerra mundial, cerró momentáneamente el juego de fuerzas entre los militantes católicos. Estas reaparecieron con nuevas perspectivas a finales de la década y sufrieron una definitiva reorientación a comienzos de los años treinta, con la aparición de un nuevo documento social *Quadragesimo Anno* (1931) del Papa Pío XI<sup>52</sup>.

## 1.2. Catolicismo liberal

El catolicismo liberal tiene al igual que las otras líneas de pensamiento y acción Católica, raíces que se remontan varios siglos atrás. En este caso, a la época

---

<sup>52</sup> *ibid*, p 272 -273

del Renacimiento, ligadas al llamado humanismo cristiano, cuyo principal exponente fue Erasmo de Rotterdam<sup>53</sup>, y en el caso español, el grupo de intelectuales reunidos en torno a la Universidad de Alcalá de Henares, fundada por el Cardenal Jiménez de Cisneros<sup>54</sup>. Años más tarde, en el siglo XVIII, la Ilustración influyó en varios círculos de católicos franceses, belgas, alemanes y holandeses, constituyéndose doctrinas como el galicanismo, el josefismo y molinismo<sup>55</sup> que exaltaban el individualismo y la racionalización de las concepciones y expresiones religiosas (libre albedrío, moral austera, rechazo a las prácticas barrocas, entre otras) al igual que una modificación de la

---

<sup>53</sup> Erasmo de Róterdam (Róterdam, 1496 – Basilea, 1536). Humanista neerlandés de expresión latina. Clérigo regular de San Agustín (1488) y sacerdote (1492). Para unos hereje (que preparó el terreno a la Reforma), para otros racionalista solapado, un hombre de letras ajeno a la religiosidad y para otros, gran moralista y lúcido renovador cristiano.

<sup>54</sup> Francisco Jiménez de Cisneros, (Torrelaguna, 1436 – Roa, 1517) Eclesiástico y político castellano. En 1492 era el confesor de Isabel la Católica. Al morir Fernando de Aragón se hizo cargo de la regencia, período en que hubo de hacer frente a diversas rebeliones nobiliarias.

<sup>55</sup> La palabra galicanismo designa en su origen una cierta concepción de las relaciones de la Iglesia de Francia con el poder real y con el papado, y la actitud práctica que de ello se desprende: celosa autonomía respecto a la Santa Sede, sumisión respetuosa a la monarquía, considerada como válidamente cualificada para representar a la Iglesia nacional e internacional en su disciplina interna. Sin embargo, sucede que el problema esencial del galicanismo, que es la naturaleza de las relaciones entre el Papa y los cleros nacionales, se planteó en otros países, diferentes de Francia. Así pues tenemos el josefinismo, el molinismo, o el febronianismo, entre otros. En el caso del Josefinismo, la expresión pone su acento sobre el nombre del emperador José II, es decir, sobre un hombre, un lugar, una época. Este movimiento del siglo XVIII no escapó a los principios contemporáneos expresados por los filósofos y jansenistas. Los estados de los Hasburgo son territorialmente discontinuos. La voluntad de Carlos IV, María Teresa y José II, reyes de Austria, era acerca de sí a sus pueblos y súbditos. Diferentes en cuanto a lengua y economía tenían, en su mayoría, sin embargo, la misma religión: el catolicismo. Los Hasburgo buscaron una legislación, que desde el punto de vista religioso y eclesiástico, pudiera conciliar tanto los poderes del soberano y de los obispos, dejando en un segundo plano las prerrogativas del soberano pontífice, al final de cuentas soberano extranjero e internacional. El Josefinismo es un fenómeno complejo. Comporta, por una parte, la tolerancia respecto a las disidentes; por otra parte, se inspira en una concepción especial de la vida de la Iglesia que se manifiesta en voluntad de limitar la autoridad romana y de reforzar todo lo referente al ministerio pastoral y a las obras de caridad. Como corolario el Josefinismo rechaza a los contemplativos. De todas formas, es el Estado el que directamente pretende realizar la reforma religiosa y toma la dirección de la Iglesia. Para el caso de las relaciones entre Iglesia y estado en Colombia, consideremos algunos de las principales disposiciones de José II, y que luego se llamaría el Josefinismo. Esto considerando que muchas de ellas fueron las que también se aplicaron por casi todos los gobiernos liberales durante el siglo XIX en América. 1) José II trata de reducir la acción del Papa al dominio estrictamente dogmático y moral. Para ello prohíbe usar el oficio de san Gregorio VIII, por considerarlo demasiado ultramontano. 2) Altera las circunscripciones metropolitanas y diocesanas y funda, sin el permiso de la Santa Sede, los obispados de Lizz y San Poten (1783). 3) En 1773 se suprimen los establecimientos masculinos y femeninos que se dedicaran a la enseñanza, a una actividad hospitalaria o a la erudición. 4) se consideran las parroquias el centro de la sociedad. 5) Con el argumento de que el matrimonio, es ante todo, un contrato civil, José II 1781 prohíbe recurrir a la santa sede para algunas licencias.

Ahora en cuanto al Molinismo, podemos señalar que su nombre proviene del sacerdote de origen español Molinos (1628 – 1717) quien consideraba que: "el alma en entera quietud en Dios alcanza la perfección". Su pensamiento difundido a través de cartas a los penitentes y en obras como *Gula espiritual* logró hechos significativos, como no confesarse, ni rezar el rosario, ni santiguarse. Los jesuitas, cuyo ascética era contraria a la de Molinos, le atacaron duramente hasta que en 1685 fue detenido por la Inquisición. La obra de Molinos influyó sobre todo en la concepción de una Iglesia aislada a la vida contemplativa.

organización religiosa, al apoyar los intentos de creación de iglesias nacionales<sup>56</sup>. Esta línea de pensamiento católico, recibe en el siglo XVIII el nombre de catolicismo Ilustrado.

Luego de la Revolución Francesa además de la ya comentada reacción tradicionalista de gran parte del clero católico, se dio asimismo una nueva etapa en el intento de conciliación entre los principios cristianos y las ideas surgidas de la ilustración. Este intento fue liderado, en su gran mayoría, por los laicos y por el bajo clero. Sus propuestas, con mayor o menor éxito, influyeron sobre la Iglesia en la manera de ver las nuevas condiciones político – sociales. De acuerdo con los historiadores Paul Bénichou (1984) y Manuel Ceballos (1991), este intento se inscribe dentro de una tendencia intelectual denominada “neocatolicismo” y es definida por el primero como una propuesta de “escritores de la fe Católica que modificaron la expresión de esta fe para justificarla a los ojos de un público moderno separado de la Iglesia”<sup>57</sup>. En el neocatolicismo ubican, tanto el catolicismo liberal (denominado por Ceballos como conciliacionismo) como el catolicismo utópico, al cual nos referiremos mas adelante.

Conviene tener presente que el neocatolicismo tuvo mucha influencia del catolicismo ilustrado del siglo XVIII. Por otra parte, las propuestas neocatólicas durante el siglo XIX, época caracterizada por un dominio de las líneas de

---

<sup>56</sup> P. Hugues, *Síntesis de historia de la Iglesia*, Barcelona, 1978, p 239

<sup>57</sup> Paul Benichou, *El tiempo de los Profetas...*, op.cit, p. 67

pensamiento tradicionalistas en la institución eclesiástica, tuvieron que soportar resistencias externas e internas, teniendo que adoptar posiciones defensivas<sup>58</sup>.

La oportunidad para estas líneas de pensamiento renovadoras se dio gracias a que si bien la ciencia moderna había quitado a la religión la posibilidad de explicar el mundo y el destino del hombre, no había podido aportar por sí misma nada que pudiera reemplazar los valores morales tradicionalmente unidos a la representación religiosa del universo. De esta forma la religión logró mantenerse en escena con credibilidad; por otra parte ella tenía la ventaja de que la verdad que enseñaba incluía el destino trascendente del hombre, algo que la filosofía de las luces no podía ofrecer.

Sin embargo, aceptar como parte del plan de Dios aquellos valores modernos que gran parte de la institución eclesiástica rechazaba suscitó resistencias internas. Las líneas de pensamiento neocatólicas, al tener la característica de ser un cálculo conservador conjugado con una apertura al futuro, causaron controversia tanto en sectores del clero católico como en el público profano, quien nunca les aseguró un buen porvenir<sup>59</sup>.

Los primeros pensadores neocatólicos fueron principalmente Ballanche<sup>60</sup>, Chateaubriand<sup>61</sup> y luego Lamennais<sup>62</sup>; estos últimos pensadores tuvieron,

---

<sup>58</sup> *ibid*

<sup>59</sup> *ibid*, p 67 -68

<sup>60</sup> Ballanche (1776 – 1847), escritor francés. En 1801 publicó *Del sentimiento (Du Sentiment)*. Veinte años después ya había expresado la idea de un cristianismo adaptado al presente, sujeto a la ley del progreso público. El mérito de Ballanche estuvo en hacer del cambio una ley de Dios. Para Ballanche, además, la filosofía de las luces era una emancipación tardía del evangelio. Apoderándose del pensamiento de los filósofos iluministas y tras dejar a un lado los aspectos considerados "exagerados" encontró los elementos que podían ser recuperados en beneficio del cristianismo: la filantropía filosófica y el deseo de igualdad que la constituye. En síntesis, el gran aporte de Ballanche fue la *justificación teológica del cambio*, si bien no se atrevió a avanzar el terreno de lo político, labor que sí efectuaron Chateaubriand y Lamennais.

durante sus primeros años de actividad intelectual, una importante influencia en el pensamiento apologético en que se apoyó el ultramontanismo.

Posteriormente, otros escritores como Charles de Coux, Philippe Buchez, Fréderick Le Play y la llamada "Escuela de Angers" continuaron desarrollando el legado de los precursores del catolicismo liberal que ya comentamos.

---

<sup>61</sup> Chateaubriand (1768 – 1848. -Véase nota 16, al pie de página). Formado inicialmente en la polémica contra los filósofos de la ilustración, comenzó luego a buscar una conciliación por medio de la rehabilitación de la religión frente al menosprecio de la razón filosófica. Hacia 1825 recibió la idea de colocar al evangelio en el corazón de la política moderna llegando a la idea de un catolicismo liberal. Acogió con gusto el movimiento Lamennasiano cuando este se fundó en 1830. Chateaubriand no vio impedimentos teológicos en la alianza con el liberalismo. Para ello destacó que el cristianismo encerraba dentro de sí la ley de la moral, es decir la igualdad, la libertad y la fraternidad, incorporando así el cambio y el progreso humano a los planes de Dios. Llamaba entonces a la institución eclesiástica a no rechazarlo, pues de lo contrario correría el riesgo de hacerse "ahistórica", elemento contradictorio con su naturaleza: crecer y adaptarse a los tiempos y circunstancias. Chateaubriand no obstante, consideraba el dogma como inalterable, condición básica para mantener el otro elemento de la naturaleza del cristianismo: la perpetuidad. Una vez admitida la unión entre la religión y la filosofía, no comprendía entonces por qué los católicos y protestantes permanecían separados; era necesario lograr la reunificación, con algunas concesiones de una parte y de otra, y de este modo hallar un nuevo esplendor para el cristianismo. Para que este nuevo esplendor fuera completo, Chateaubriand creía que el cristianismo debía separarse del poder temporal: "Cuando las naciones perdieron sus derechos, la religión que entonces era la única ilustrada y poderosa, se convirtió en su depositaria (...) pero esto ya no es necesario, pues los pueblos recobraron este derecho" (Francisco Renato Chateaubriand., *Ouvres complètes* t 3. (París: 1826 -31), citado en: Paul Benichou, *El tiempo de los Profetas...*, op.cit, p. 67)

Chateaubriand propuso al papado la abdicación de sus funciones temporales. Separar poder espiritual y poder temporal era indispensable si se quería impedir que la religión "languideciera degenerada". Pero sus propuestas, como las de todo el movimiento neocatólico, no sólo fueron desatendidas por la mayor parte de la jerarquía Católica, sino que recibieron fuertes recriminaciones, ante las cuales Chateaubriand cedió

62 Felicité Robert de Lamennais (Sain – Malo, 1782 – París, 1854), otro de los grandes pensadores neocatólicos. Su caso es particular, porque aportó a las tres líneas de acción y pensamientos estudiadas en este documento. Comenzó como un entusiasta ultramontano, y terminó fuera de la Iglesia, exponiendo una particular versión del socialismo cristiano. En este camino, aportó también a la formación del catolicismo liberal. Comentaremos, a continuación lo referente a su etapa liberal, hasta su ruptura con el catolicismo romano. Lamennais, apoyando el ultramontanismo, en su tarea de defender la supremacía del papado, paradójicamente, fue atacando el galicanismo de tal manera, que lo hizo entrar en lucha con el mismo poder civil. Lamennais, buscando el bien de la Iglesia, pidió continuamente la desvinculación de esta con la causa de las monarquías, propuesta que no causó ninguna gracia entre los miembros de la curia romana. Hacia 1829 este sacerdote llegó a pensar que la misión de los católicos, constituidos en una especie de tercer partido independiente del poder, era la de conquistar a los liberales, aliándose para lograr reivindicaciones comunes. Así, fundó en 1830 el periódico L' Avenir, en el cual hizo su propuesta política religiosa, la cual resumía en: libertad de conciencia y de culto, de tal modo que el poder no se inmiscuyera en la enseñanza y el culto; libertad de prensa, libertad de educación, libertad de asociación intelectual, moral e industria.

Lamennais consideraba como una fatalidad el alejamiento de la Iglesia de la ciencia aunque confiaba en que este alejamiento no sería definitivo y que más adelante se daría al fin la anhelada conciliación. Estas ideas expuestas en su periódico fueron expandiéndose rápidamente, provocando debates no sólo en Europa sino también en América. En lo que respecta a Francia, la actitud de Lamennais en contra del poder temporal provocó un conflicto con la autoridad civil. También recibió la condena de los obispos locales. Así, para buscar apoyo, Lamennais marchó en 1831 hacia Roma, siendo mal recibido; para completar, a su regreso tuvo conocimiento de la encíclica *Mirari Vos* en la cual el Papa Gregorio XVI condenaba ciertas tesis defendidas en *L'Avenir*, especialmente la libertad de prensa y la separación Iglesia y Estado, a la cual Lamennais dio la impresión de someterse; pero después se desahogó en su libro *Palabras de un Creyente* en el cual, utilizando un estilo profético llamó a los pueblos oprimidos a rebelarse en nombre del evangelio. Predijo la muerte de la Iglesia romana, de cuyas cenizas se restablecería viva la Iglesia militante. En su papel de profeta creyó que Dios había cegado a Roma a propósito para apresurar el desastre y hacer renacer la verdadera Iglesia. Poco después Gregorio XVI hizo una nueva condena del libro de Lamennais en la encíclica *Singulari Nos* (1834). Lamennais, atrincherado en su orgullo, abandonó el catolicismo romano (Información sintetizada de: G. Bertier de Sauvigny, "La restauración", en Nueva Historia de la Iglesia, tomo 4, Roger Aubert director, Ediciones cristiandad, Madrid, 1977, Paul Benichou, *El tiempo de los Profetas...*, op.cit).

Los católicos cercanos a esta línea de acción y pensamiento eran sensibles a los valores auténticos del liberalismo, estaban dispuestos a abrirse a una concepción más moderna del hombre, más respetuosa de los derechos de la persona y más individualista. Consideraban al mundo moderno como una nueva época, aceptando sus instituciones y sus valores. Por lo tanto, creían necesario ir por delante y mostrarle una Iglesia dispuesta a encaminarse en él. La idea era cristianizar las instituciones liberales como lo había hecho en tiempos pasados con la civilización grecorromana, con el movimiento de autonomía de los municipios en el siglo XII, o con las aspiraciones humanistas del Renacimiento<sup>63</sup>. No obstante, tuvieron que enfrentarse al creciente poderío del catolicismo tradicionalista y sobre todo al catolicismo intransigente, que como vimos, se caracterizaba por cualquier cosa, menos por la prudencia.

La influencia que tuvo la revolución de 1848 sacudió políticamente la mayor parte de los países de Europa y también afectó a las distintas líneas del acción y pensamiento de mediados del siglo XIX, al punto que fue fundamental tanto en el declive del catolicismo utópico, como en acrecentar el debate entre el catolicismo liberal y el catolicismo tradicionalista. Esta revolución agudizó la crisis de los católicos del continente europeo, respecto a qué actitud tomar frente al mundo moderno. ¿Podía admitirse, o debía rechazarse como intrínsecamente malo?. No debemos olvidar que el Antiguo Régimen, en Francia, había comenzado con influencia de cristianos y concedía a la Iglesia un lugar en el corazón mismo de la vida nacional. En cambio, los promotores de

---

<sup>63</sup> Roger Aubert, *Nueva Historia de la Iglesia*, t.V, op.cit. p 145.

un régimen político y social nuevo, apenas podían llegar a él, más que combatiendo la influencia de la institución eclesiástica Católica.

Ese movimiento fue productivo en los países donde los católicos esperaban obtener libertad de acción (como en Alemania y Holanda). En ellos, la redacción de constituciones liberales y la declaración de libertad de cultos y libertad de asociación permitió a las minorías católicas, que hasta entonces permanecían incomunicadas con Roma, iniciar una nueva etapa de organización y crecimiento.

En Europa, los paladines de la conciliación entre Iglesia y Estados, fueron siempre los laicos, quienes de acuerdo a las épocas y lugares, fueron recibiendo la protección de sus obispos, los cuales ayudaron a defender su causa frente a la institución eclesiástica y el Papado. Los principales bastiones del catolicismo liberal en las décadas del 40 y 70, fueron Francia y Bélgica. Las discusiones suscitadas en estos países fueron más recalcitrantes, consecuencia de la personalidad e influencia de los protagonistas. Sin embargo, el problema subyacente era demasiado fundamental como para no tener discusiones análogas en toda Europa occidental y los países latinoamericanos, obviamente, con los matices propios de cada lugar.

El mas representativo exponente del catolicismo liberal fue Charles Montalembert (1810 – 1870)<sup>64</sup>. Antiguo discípulo de Lamennais, quien quiso

---

<sup>64</sup> Charles Forbes, conde de Montalembert (Londres 1810 – París 1870). Publicista y político francés. Discípulo de Lamennais. Tras su fracaso en la creación de un partido político que cimentara la libertad de la Iglesia en una constitución liberal, abandonó la política para combatir el ultramontanismo. Autor de *Los monjes de Occidente desde san Benito hasta san Bernardo* (1860 – 1867)

contrarrestar la influencia de los intransigentes en los organismos de opinión, y buscar un mayor público para su propuesta. Por ello se hizo cargo, en 1855, de Le Correspondant; revista mensual que desde hacía más de 25 años predicaba la alianza entre la Iglesia Católica y la libertad. Bajo su dirección llegó a tener más de 3000 abonados, gracias a nuevos y antiguos aliados<sup>65</sup>.

Montalembert y el catolicismo liberal francés defendieron con ahínco la libertad de la Iglesia en los regímenes liberales. Afirmaban que el catolicismo era una religión lo suficientemente fuerte y sólida como para necesitar del apoyo de monarca y jefes de estado. Montalembert fue el autor de la célebre exigencia que repitieron después obispos y laicos católicos en los distintos estados liberales: “la Iglesia libre en el Estado libre”<sup>66</sup>.

Esta línea de acción y pensamiento encontró un consejero en Monseñor Dupanloup<sup>67</sup>, gran lector de los signos de los tiempos, que indicaban que el absolutismo y la monarquía eran cosa del pasado. De igual forma el catolicismo liberal francés tuvo adherentes en las grandes órdenes religiosas: en los dominicos, gracias a Fr. Enrique Lacordaire<sup>68</sup>; en el Oratorio, alrededor del

---

<sup>65</sup> Rogert Aubert, *Pío IX....*, op. cit, p 259

<sup>66</sup> *ibidem*

<sup>67</sup> Félix Dupanloup (Saint Félix 1802 – Saboya 1878). Prelado francés. Participó de forma activa en la lucha en favor de la libertad de la enseñanza. Obispo de Orleáns desde 1849, fue el jefe de los católicos liberales bajo el reinado de Napoleón III. Una de sus famosas máximas fue “no importa lo que nos separa, sino lo que nos acerca, los puntos de partida comunes”. Desde 1862, intentó impedir que el Papa condenase, en su conjunto y sin matices, la civilización y las libertades modernas y propuso una interpretación más benigna de la encíclica *Quanta cura* y del *Syllabus* de 1864. Desde 1869, se pronunció contra la oportunidad de la definición de la infalibilidad pontificia, aunque al fin se sometió a la decisión del concilio Vaticano.

<sup>68</sup> Henri Lacordaire (1802 – 1861) Dominicano francés. Abogado de la Universidad de París, la lectura de Chateaubriand le llevó de nuevo a la fe (1823). Sacerdote en 1827, entró en contacto con Lamennais y formó parte de la redacción de *L'Avenir*, donde propugnó la libertad y la renovación de la Iglesia. Puesta en duda la ortodoxia de la revista y condenada por el Papa su orientación, se sometió a la decisión pontificia y se apartó de Lamennais.

Padre Gratry<sup>69</sup>, e incluso entre los jesuitas, con el Padre Ravignana. No obstante, siempre fue un grupo minoritario dentro del catolicismo francés<sup>70</sup>. El catolicismo liberal fuera de Francia tuvo focos importantes en Bélgica, Suiza, Italia, Inglaterra y España.

En Bélgica, los núcleos católicos –liberales fueron apoyados por los obispos y los canonistas de la Universidad de Lovaina, quienes, si bien no tenían mayores simpatías por la ideología liberal (tal y como sucedía con Dupanloup), eran muy conscientes de las ventajas concretas que ofrecían los regímenes democráticos, y la libertad de la Iglesia frente al Estado<sup>71</sup>.

En Italia el catolicismo liberal tuvo que librar batallas menos polémicas hasta 1848. Allí, el padre Antonio Rosmini fue un abanderado de la causa Católica liberal a través del periódico Il Risurgimento. El núcleo de esta línea de acción y pensamiento se situaba en el norte de Italia, y pregonaban reformas del catolicismo en sus instituciones e incluso en sus dogmas. Después de 1848, cuando el Papa decepcionó a los liberales interesados en la unidad italiana bajo su figura, los católicos liberales se convirtieron en propagadores de la independencia de los Estados Pontificios<sup>72</sup>.

Al lado de estos grupos minoritarios, pero muy activos e influyentes, se encontraban los numerosos católicos moderados, es decir, los liberales

---

<sup>69</sup> Alphonse Gratry (1805 – 1872). Filósofo francés. Tras hacerse sacerdote, restauró el Oratorio en Francia (1852) Autor de obras como *El catolicismo social* (1848), *Del conocimiento de Dios* (1853) y *los sofistas y la crítica* (1868).

<sup>70</sup> Rogert Aubert, *Pío IX...*, *op. cit.*, p 259

<sup>71</sup> *ibid.*, p 41 - 42

<sup>72</sup> Antonio Rosmini (1797 – 1855) Sacerdote y filósofo italiano. Tras ordenarse en 1821, se estableció en el Piamonte, donde fundó el Instituto de la caridad. En 1848 pidió, sin éxito, a Pío IX que se aliara con Carlos Alberto del Piamonte. Esta considerado como uno de los máximos representantes del ontologismo.

católicos. Ellos abundaron después de 1860 en Europa, y estaban dispuestos a tomar y dejar la enseñanza oficial de la Iglesia en caso de que esta hiriera demasiado sus concepciones intelectuales o políticas<sup>73</sup>. Este tipo de personas fue el que generalmente expuso el ideario católico liberal en los países latinoamericanos, muchas veces a nombre de un partido político, como generalmente se dio en el caso colombiano tal como lo veremos mas adelante.

### 1.3. El pensamiento utópico

Consideramos al catolicismo utópico como una línea de acción y pensamiento que pretendió leer la situación económica, social y política, conciliando la doctrina cristiana con un socialismo basado en un ideal reformador y sentimental, sin métodos claros para su realización. El rastreo de esta línea de acción y pensamiento nos puede llevar hasta Tomás Moro<sup>74</sup> y Tomás Campanella<sup>75</sup>, y todo el pensamiento igualitario. Sin embargo, haremos el rastreo desde la Francia del siglo XVIII, donde se consideraba al hombre como un ser capaz, por naturaleza, de seguir las reglas de la moral y alcanzar el perfeccionamiento moral. Así pues, dentro de sus principales exponentes encontramos a Vaires de Alais, Gabriel Folgny, Simón Berington, Juan Meslier, Gabriel Bonnot de Mably., quienes esperaban realizar su ideal, no por la lucha

---

<sup>73</sup> José Manuel Cuenca, *Estudios...* op.cit. p. 17

<sup>74</sup> Tomás Moro (1474 – 1535). Uno de los primeros exponentes del pensamiento utópico en la historia del pensamiento social moderno. Canciller de Enrique VIII, que convencido de su catolicismo reprobó la Reforma. Cuando el rey decidió romper con el trono Papal, Moro abandonó el cargo. En 1516, fue impreso su libro *Utopía o Libro Aureo*. Recientemente fue canonizado.

<sup>75</sup> Tomás Campanella (1568 – 1639). Italiano. A los 12 años escribió su primer trabajo de filosofía. Hecho prisionero en 1599, pasó 26 años de su vida en la prisión, en donde desarrolló las ideas del pensamiento utópico iniciadas por Moro 10 años antes. Su principal obra es *La ciudad del Sol* (Vladimir Pokrovsky y otros, *Historia de las ideas políticas*, op.cit )

de masas sino por la fuerza de la persuasión y por la divulgación de la educación<sup>76</sup>.

Posteriormente, durante la primera mitad del siglo XIX es la época de Oro del Socialismo utópico. En Inglaterra, Francia y otros países de Europa surgieron de manera casi simultánea numerosos críticos de la sociedad. Estos autores tuvieron como arma fundamental de difusión de sus ideas la prensa, medio de comunicación por excelencia del siglo XIX, y gracias a él, las propuestas socialistas se difundieron entre obreros, y por primera vez en la historia, grandes multitudes comenzaron a organizarse en torno a sus postulados.

Las teorías políticas de los grandes socialistas utópicos de principios del siglo XIX, fueron precisamente la "expresión de la indignación espontánea de las masas obreras y semiproletarias contra el nuevo régimen capitalista, contra la opresión y la miseria"<sup>77</sup>. No obstante y de acuerdo con estudiosos del tema, este socialismo, como sucedió en los siglos anteriores, aunque criticaba la sociedad capitalista, la maldecía y soñaba con su destrucción y el hallazgo de un régimen mejor, no señaló una salida efectiva a la esclavitud asalariada del capitalismo.

Otra característica del socialismo utópico en la primera mitad del siglo XIX fue su diversidad. En Inglaterra, podemos resaltar como socialistas utópicos a Robert Owen (1771- 1858) y Gray Hodskyn, quienes hablaban en nombre del

---

<sup>76</sup> *ibid*

<sup>77</sup> Vladimir Pokrovsky y otros, *Historia de las ideas políticas*, op.cit. p 339

cristianismo. Entre tanto, en Francia, Claude Saint Simon<sup>78</sup> en sus razonamientos siguió las concepciones idealistas de los ilustrados franceses del siglo XVIII. Al igual que ellos, creía que el progreso de los conceptos filosóficos, de la razón, de la ilustración, de la ciencia y de la moral eran los factores decisivos que determinaban la evolución de la sociedad humana y del régimen económico y político.

Saint Simon se manifestaba contrario a que los propios trabajadores y desposeídos tomaran directamente en sus manos la iniciativa de reconstrucción de la sociedad sobre una base justa y nueva. Para ello se basaba en la experiencia de la Revolución Francesa. No veía al proletariado como fuerza social transformadora, como lo hicieron los marxistas. Por el contrario, depositó sus esperanzas en la parte más activa y más ilustrada, a su juicio, de la clase de los "industriales", esto es, la representada por banqueros, fabricantes y comerciantes. Veía en ellos los únicos capaces de transformar las condiciones de vida de los desposeídos, y para ello tenían que transformarse en una especie de funcionario públicos, hombres de confianza de la sociedad, conservando frente a los obreros una posición paternal<sup>79</sup> Este rasgo fue desarrollado y divulgado por Saint Simon y sería una característica del catolicismo utópico de América Latina.

---

<sup>78</sup> Claudio Enrique Saint-Simon (1760- 1825) nació en Francia, en medio de una antigua familia aristocrática. Fue formado por destacados profesores, en ellos el enciclopedista D'Alambert. Durante los primeros años de la Revolución Francesa hace propaganda a favor de la libertad y de la igualdad de los derechos políticos de los ciudadanos. El mismo abandona su condición de noble y renuncia al título de Conde. Sin embargo, más adelante sufre una decepción con los resultados de la Revolución. Desde 1892, se dedica a proyectar una sociedad sobre una base nueva y justa (Vladimir Pokrovsky y otros, *Historia de las ideas políticas*, op.cit)

<sup>79</sup> *ibid* pp 344 - 345

A la par de Saint Simon, las ideas del socialismo utópico, con algunas variaciones respecto del sistema descrito, fueron promovidas a principios del siglo XIX por Francisco María Fourier (1772 – 1837), Pedro José Proudhon (1809 – 1865) y Constant Pecquer (1801 – 1887), entre otros, además de los que hablaron y actuaron como miembro de la Iglesia Católica y en nombre del cristianismo.

Una de las variantes del socialismo utópico en el siglo XIX fue el llamado “socialismo cristiano” al que ubicamos como una línea de pensamiento y acción Católica: el catolicismo utópico, cuyo mayor desarrollo se dio en Francia. Como ya se mencionó, el catolicismo utópico se inscribe dentro de una tendencia intelectual que Paul Bénichou denomina neocatolicismo, y dentro de los agentes de esta propuesta el caso más impactante fue el de Felicité de Lamennais (1782 – 1854), escritor que pasó de las fronteras del catolicismo tradicionalista, al del humanismo laico, y de quien ya hablamos extensamente en otros apartados.

Una vez que Lamennais es expulsado de la Iglesia, siguió considerándose como un auténtico cristiano y propuso su doctrina cristiano – socialista, colaborando en la formación de esta línea de pensamiento y acción. Sus escritos se divulgaron como pan caliente. Su libro *Palabras de un Creyente*, tuvo ocho ediciones en un año y causó tanta conmoción que le llamó “el Evangelio de la sedición”<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> DROZ, Jean. Historia general..... op.cit. p 381

La propuesta de Lamennais representaba una línea bastante especial dentro del socialismo utópico. Se mostraba distante frente al sainsimonismo y el comunismo, tal como lo expresaba en *La cuestión del trabajo* (1848)

Se me ha preguntado: ¿Es usted socialista, o no?. Si se entiende por socialismo cualquiera de esas doctrinas que desde Saint Simon y Fourier han proliferado en todas partes, cuyo carácter general es la negación de la propiedad y de la familia, no, no soy socialista. Pero si se entiende por socialismo, de un lado, el principio de asociación admitido como uno de los fundamentos principales del orden que se ha de establecer, y de otros, la firme creencia de que, bajo las inmutables condiciones de la vida en sí misma este orden constituirá una nueva sociedad al que a nada del pasado pueda compararsele, sí soy socialista, y más que cualquier otro, como se verá<sup>81</sup>

Sin embargo, las soluciones propuestas por Lamennais al problema obrero eran poco originales y se insertaban en la corriente democrática de entonces. Los obreros debían participar en el gobierno; de esta forma podrían abolir las leyes que los ponían en un estado de inferioridad, y desarrollar además sus armas sociales.

De los grandes pensadores y activistas del catolicismo utópico en Europa fue el francés Philippe – Joseph Benjamín Buchez (1796 – 1865), quien siguió un proceso inverso al de Lamennais, y a diferencia de éste nunca rompió con la Iglesia. Además, la evolución de Buchez, no se debió a la experiencia nacional, sino que fue el resultado de muchas decepciones<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Citado en, *ibid*, 380

<sup>82</sup> Buchez pertenecía a una generación que tenía 20 años a la caída del imperio Napoleónico. Militante liberal al principio, no se sintió satisfecho con exponer una actitud puramente intelectual. Sus experiencias no respondieron a sus esperanzas, las cuales eran las de conseguir transformaciones sociales. De ahí le vino una atracción hacia el Sainsimonismo al cual veía como “el nuevo cristianismo”, según sus propias palabras. Su adhesión a las tesis del libro “El nuevo cristianismo” lo llevó por los caminos de la espiritualidad, al otro cristianismo, es decir, a la fe Católica de su niñez. Al mismo tiempo, se fue llenando de entusiasmo por los principios que inspiraron la Revolución de 1789, los cuales le parecieron coherentes con el Evangelio. En colaboración con P.C. Roux – Lavergre, publicó entre 1834 y 1838 la Historia parlamentaria de la Revolución Francesa, libro que contribuirá al desarrollo del pensamiento socialista. La situación de Buchez y sus seguidores fue, según Droz, casi incomprensible para la época: la de un hombre que siendo

Hacia 1840, Buchez y sus seguidores publicaron L'Atelier "órgano de los intereses morales y materiales de los obreros" y que difundió ideas asociacionistas expuestas por ellos y otros socialistas utópicos. Al igual que Lamennais, y esta era una característica de muchos socialistas utópicos de corte cristiano, Buchez rechazó el comunismo tal como, según él, fue definido por Babeuf<sup>83</sup> y otros materialistas, a quienes acusó de "confundir la libertad en provecho de la igualdad" y "militarizar y acuartelar al pueblo"<sup>84</sup>. Fue, igualmente, uno de los que mejor expuso y llevó a cabo las propuestas asociacionistas de los socialistas utópicos de entonces y que después adoptaría, con algunas reformas, la doctrina social Católica a partir de León XIII. En las "Asociaciones Obreras" ideadas por Buchez, una parte de los beneficios obtenidos estaban reservados para formar un capital de base inalienable, que pertenecía a todos los miembros de la asociación. Si un asociado se retiraba, no recibía la parte aportada con su trabajo. Este capital se organizaba en cajas de crédito público, bancos mutuos creados por las asociaciones, sociedades en comandita, et. Con esta idea fue fundada en 1834 la Asociación de Obreros Joyeros en Oro, que sobrevivió hasta 1873.

De otra parte, a raíz de las revoluciones de 1848, el socialismo utópico decayó con fuerza, y el marxismo, aún en elaboración, no penetraba todavía en el movimiento obrero. De esta forma, durante las décadas del 50 y 60 en Europa

---

fiel al recuerdo de los jacobinos, a quienes buscaba rehabilitar, a la vez era creyente y seguidor del dogma católico. Buchez fue un "demócrata, republicano, socialista y católico".. (DROZ, Jean. *Historia general..... op.cit.* p 382)

<sup>83</sup> Francisco Emilio Babeuf (también llamado "Graco"). Revolucionario francés (1760 – 1797) que conspiró contra el Directorio, con cierto número de jacobinos y fue condenado a muerte. Su doctrina se constituyó en uno de las primeras propuestas comunistas en Europa.

<sup>84</sup> DROZ, Jean. *Historia general..... op.cit.* p 382

se dio una crisis de los principios socialistas, la cual contrastó con la gran agitación predecesora. Toda una generación de socialistas franceses calló o renunció. Sólo unos pocos, como Prudhom y Blanqui, continuaron con alguna influencia hasta 1871. En Inglaterra, mientras tanto, se vivió un significativo debilitamiento del socialismo hasta 1880, debido principalmente al advenimiento de una etapa de prosperidad económica y el desánimo de los obreros ante el fracaso de la Revolución del 48.

En cuanto a los católicos utópicos, su vinculación estrecha con el socialismo fue duramente criticada a partir de las jornadas de 1848, cuando París se llenó de barricadas y fue asesinado por la turba el Arzobispo de París, Monseñor Affre. Esta revolución dividió profundamente a los católicos con preocupación política y social. Si entre 1820 y 1848 departían indistintamente entre sí los militantes más radicales y reformistas como Joseph Buchez, el padre Henri Maret<sup>85</sup> y Felicité de Lamennais, con otros más moderados como Henri Lacordaire y Federico Ozanam, e incluso con extremistas tradicionalistas como Lous Veuillot, luego de las jornadas de junio de 1848, los disensos cuajaron y las polémicas se hicieron cada vez más intensas.

En este momento no se hicieron esperar las recriminaciones de los católicos que, como Veuillot –ultraconservador- y Montalambert –ultraliberal, más de una vez habían desconfiado de los socialistas católicos. El primero atacó desde su periódico L'Univers. Igualmente crítico se mostró Montalambert al señalar en

---

<sup>85</sup> Henri Maret (1805 - Paris 1884). Eclesiástico y teólogo francés. Junto con Lacordaire y Ozanam fundó la revista Ere Nouvelle en 1848. Fue acusado de galicanista por la publicación de su folleto sobre El concilio general y la paz religiosas (1869) y por su posición como jefe de la minoría en el Concilio Vaticano I (1870).

1849 que “el catolicismo democrático y social (era) el más grande de todos los peligros”<sup>86</sup>

Las circunstancias posrevolucionarias hicieron que surgiera una “beligerante actitud antisocialista que favoreció, por una parte, el crecimiento del catolicismo liberal, y por la otra, el extrañamiento y desconfianza de cualquier orientación Católica que pudiera tocar los límites con el socialismo”<sup>87</sup>. Tanto los católicos tradicionalistas como los liberales se encargaron de plasmar una imagen negativa de este socialismo utópico, imagen que se propagó por todo el mundo católico. La extensión de la revolución a toda Europa contribuyó también a desacreditar y enterrar al socialismo cristiano durante todo el siglo XIX.

---

<sup>86</sup> Carta enviada por Charles de Montalambert al padre D'Alzon, el 23 de mayo de 1849, (citado en Roger Aubert, *Pío IX...op.cit.* p 76)

<sup>87</sup> Manuel Ceballos, *El catolicismo un.... op.cit.* p 29



## **2. LINEAS DE ACCIÓN Y PENSAMIENTO EN COLOMBIA**

En este capítulo veremos la presencia en Colombia de las líneas de acción y pensamiento del catolicismo decimonónico. Y el objetivo de dicho capítulo es dejar claro, básicamente, lo siguiente: a) que existe una interconexión entre el pensamiento político –religioso del catolicismo colombiano y el catolicismo europeo, existiendo una confluencia de imaginarios, propuestas y acciones, y b) las líneas de acción y pensamiento que vimos en el capítulo anterior, se manifestaron claramente en nuestro país, teniendo un desarrollo análogo, con elementos comunes y particularidades propias.

### **2.1. El catolicismo tradicionalista en Colombia**

#### **2.1.1. Catolicismo Intransigente**

El catolicismo tradicionalista en lo que hoy es Colombia está presente desde la época de la conquista y evangelización, asumiendo los postulados emanados por el Concilio de Trento, en cuanto a representaciones, organización, expresiones y ética religiosa. Se amparó generalmente en la autoridad real y episcopal y a su vez sus postulados respaldaron el régimen de cristiandad, creado a partir de la alianza Iglesia – Estado para garantizar la labor colonizadora de España. Pero cuando la Colonia entró en crisis definitiva y el movimiento de Independencia de las colonias modificó la situación de la Iglesia

católica en tierras americanas. Una de dichas medidas fue implantar el Patronato Republicano<sup>88</sup>.

Sin embargo, el catolicismo tradicionalista recibió un nuevo impulso luego del establecimiento de relaciones formales entre la Nueva Granada y Roma (1835) que conllevó a los siguientes hechos: a) arribo del primer internuncio, Monseñor Baluffi, b) vuelta de los jesuitas en 1844 c) llegada de clérigos europeos educados en las ideas romanistas y ultramontanas, y c) reorganización episcopal de Colombia, con un mejor control del clero y con la utilización de nuevos instrumentos para reproducción del sistema religioso, tales como la prensa y la celebración de sínodos y reuniones episcopales, etc.

Con la creación de los partidos políticos, las reformas liberales y las sucesivas guerras civiles, en las cuales el elemento religioso estuvo muchas veces en el centro, afectando los intereses de la institución eclesiástica, dentro de la línea de acción y pensamiento tradicionalista fue surgiendo una posición poco

---

<sup>88</sup> Antes de mencionar lo referente al Patronato Republicano Es necesario señalar algunos puntos referentes al patronato Real. Tenemos pues, que perdida por los visigodos en España la batalla de la Laguna de la Janda (año de 711), quedó la Península Ibérica anegada invadida por los musulmanes, lo que generó la Reconquista que duraría ocho siglos. Durante dicho proceso de reconquista, las mezquitas se convertían en iglesias. Los papas fueron cediendo a los reyes ciertas prerrogativas. Tales fueron el origen del Patronato Real. Los derechos del Patronato se fueron ampliando: en un principio tan sólo se le daba cuenta al rey de la muerte de un prelado y se tomaba su parecer para darle sustituto al prelado fallecido, posteriormente el rey presentaba a la Santa Sede el candidato, las exigencias de los soberanos crecieron también con el tiempo. El Papa Alejandro VI concedió a los monarcas españoles la facultad de cobrar diezmos y primicias para que atendiesen con esos fondos al sostenimiento de las iglesias y a la difusión del evangelio entre los indios (1501). La concepción del Patronato sobre las Indios a los reyes católicos, fue otorgada por el Papa Julio II ( 28 de Julio de 1508). Con el transcurso del periodo colonial en América se fueron consolidando muchas de estas concesiones, hasta que llegaron a hacerse norma establecida. Cuando llega el momento de la independencia, se modifica el Patronato Real por el Patronato Republicano, aduciendo que lo que cambiaba era efectivamente la autoridad civil que gobernaba en el mismo territorio (Rafael Granados, *Historia General de Colombia*, (s.e), Bogotá, 1978). La independencia hispanoamericana significó una oportunidad para replantear las relaciones de la Santa Sede con las nuevas naciones en formación: Roma quiso aprovechar la ocasión para acabar con una situación que consideraba anómala y restablecer los vínculos normales con las Iglesias hispanoamericanas. Pero, desde el punto de vista de las nuevas autoridades nacionales esto era considerado como un recorte de las normales prerrogativas heredadas del Estado español: Porqué los gobernantes republicanos iban a ser considerados de inferior categoría que los Austria y Borbones?. Además, para los nuevos gobernantes republicanos era obvia la necesidad de controlar el poder económico y moral que ejercía la Iglesia en la sociedad. De otra parte, los nuevos gobernantes y la mayoría de los clérigos estaban imbuidos en el espíritu regalista español Se quería pues, el control sobre la Iglesia sin garantizarle la situación de monopolio (Fernán González, "La Iglesia y el estado...", *op.cit.*, 95.

dispuesta a conciliar con sus detractores, que amparada en documentos pontificios, como el *Syllabus*, convirtió su accionar en cruzada, preocupada por depurar elementos considerados “nocivos” dentro de la institución eclesiástica y negar el calificativo de católicos a quienes no comulgaban con sus postulados.

Veamos ahora, las fuentes, autores y sujetos más representativos de esta línea de acción y pensamiento desde mediados del siglo XIX y su ala intransigente en Colombia.

### *Líderes del catolicismo intransigente*

No hay duda de que el ascenso del partido liberal al poder a mediados del siglo XIX y el conjunto de reformas decretadas<sup>89</sup>, afectaron los intereses de la institución eclesiástica.

La intransigencia Católica, que negaba cualquier conciliación con las ideas modernas, tuvo un fuerte crecimiento en Colombia durante los años 60 y 70, y llegó a su plenitud a partir de la década del 80, con la caída del régimen liberal y la implantación de la Regeneración<sup>90</sup>. Dentro de los primeros exponentes del

---

<sup>89</sup> Durante el periodo que gobernó el partido liberal (1850 – 1870) se dieron varias reformas estructurales, que el historiador Gerardo Molina enumera así: Abolición de la esclavitud; libertad absoluta de imprenta y de palabra; libertad religiosa; libertad de enseñanza; libertad de industria y comercio, inclusive el de armamentos y municiones; desafuero eclesiástico; sufragio universal directo y secreto; supresión de la pena de muerte y dulcificación de los castigos; abolición de la prisión por deuda; juicio por jurados; disminución de las funciones del ejecutivo; fortalecimiento de las provincias; abolición de los monopolios, de los diezmos y de los censos; libre cambio; impuesto único y directo; abolición del ejército; expulsión de los jesuitas” (Gerardo Molina, *Las ideas liberales en Colombia 1849-1914*, Tomo I, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1970, p. 26)

<sup>90</sup> Rafael Núñez, político liberal, que a nombre del partido liberal había sido gobernador del Estado de Bolívar y Presidente de la República entre 1880 y 1882, encarnó una serie de cambios políticos y económicos conocidos como La Regeneración. Este proyecto se consolidó en su segunda presidencia (1884-1886), para la cual Núñez contó con el apoyo del partido conservador y con el de un sector del liberalismo. La unión de estas dos fuerzas tomó el nombre de partido nacional pero bien pronto se convirtió en un movimiento conservador. La política de la Regeneración se plasmó en un proyecto económico y administrativo que a nombre del orden consolidó la represión, y que con la utilización religiosa reorganizó los aparatos ideológicos del Estado. Este proyecto administrativo quedó plasmado en la Constitución de 1886. Como justificación de su papel redentor, Núñez había hecho circular el lema de: “Regeneración o catástrofe” y acuñó la frase de: “Centralización política y descentralización administrativa”. Como respuesta a las nuevas necesidades, la Constitución dio paso a un estado centralizado, en el que se abolían los estados federales y se

catolicismo liberal en el clero, encontramos al sacerdote Antonio José de Sucre y Alcalá, quien se encargó de la edición de El Catolicismo durante su última etapa (1858 – 1860). Este joven clérigo, por sus posiciones beligerantes e intransigentes chocó varias veces con el Arzobispo de Bogotá (Monseñor Antonio Herrán), quien terminó por quitarle la licencia oficial a su periódico. Se enfrentó con su mayor verbo al General Tomás Cipriano de Mosquera y sus simpatizantes, cuyos ánimos logró exasperar hasta el punto que cuando llegó a la presidencia lo confinó al castillo de Bocachica en Cartagena, desde donde logró huir a Venezuela y luego a Chile y Perú. Durante su exilio no le faltaron, a éste personaje, los conflictos con eclesiásticos y políticos de esos países<sup>91</sup>

En los años posteriores a las reformas de Mosquera (1863), se destacaron como intransigentes los obispos de Antioquia, Joaquín Guillermo González; Medellín, José Ignacio Montoya; Popayán, Carlos Bermúdez y Pasto, Canuto

---

les sustituía por unidades administrativas denominadas departamentos, al frente de los cuales se designaban funcionarios de libre nombramiento y remoción del Presidente de la República. La soberanía se hacía residir unitariamente en la Nación y al ejecutivo, representante ya de clases con ámbito nacional y no de oligarquías regionales, se le fortificaba otorgándole un gran poder. Se unificaba la legislación para todo el país y se establecían mecanismos intervencionistas, que dejaban de lado la antigua concepción liberal, para que el Estado contara con herramientas legales para intervenir en la vida económica y regular el ejercicio de la propiedad, en aras del "bien común".

A la ideología religiosa se le asignó el papel de amalgama para solidificar el proyecto económico y el administrativo de represión. La Constitución de 1886 se erigió en nombre del Dios Católico, "fuente suprema de toda autoridad", en cuyo nombre fue dictado el estatuto constitucional. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado se regularon por el Concordato de 1887, adicionado en 1891, y a la Iglesia se le otorgó inmenso poder. De nuevo se puso en sus manos el destino civil de las personas y a ella quedó encomendado el registro de nacimientos, matrimonio y muertes. Los cementerios quedaron bajo su control, el divorcio se suprimió y el matrimonio civil se dificultó y se convirtió en elemento de escarnio para quienes lo contrajeron. Se autorizó de nuevo la constitución de órdenes religiosas dentro del territorio nacional y a ellas se confirió la educación. Sobre la educación se estableció en el concordato: "Artículo 12. En las universidades y en los colegios, en las escuelas y en los demás centros de enseñanza, la educación e instrucción pública se organizará y dirigirá de conformidad con los dogmas y la moral de la Religión Católica. La enseñanza religiosa será obligatoria en tales centros, y se observarán en ellos las prácticas piadosas de la religión Católica". (Alvaro Tirado Mejía, *Colombia Hoy*. Bogotá)

<sup>91</sup> El cura Sucre y Alcalá, durante su exilio en Venezuela se metió en líos políticos con el dictador Guzmán Blanco y fue expulsado del país, por lo cual marchó a Chile. Allí ingresó a la congregación del Sagrado Corazón y fue nombrado para la comunidad de Liman, en donde estuvo poco tiempo, pues fue expulsado de la comunidad por golpear al Padre Superior, a raíz de una discusión política. Volvió a Bogotá en tiempos de la Regeneración, y aunque fue recibido con alborozo, no tardó en entrar de nuevo en polémicas con los liberales, especialmente con salvador Camacho Roldán. En la capital, escribió en el periódico La defensa Católica de clara posición intransigente. José Restrepo Posada, *Arquidiócesis de Bogotá*. Datos biográficos de sus prelados. Tomo III, 1963, Academia Colombiana de Historia, Lumen Christi, Bogotá, 1968. p p 401 -402

Restrepo, quienes en contravía con las recomendaciones del Arzobispado de Bogotá y otros sectores moderados, tuvieron mucho que ver con el estallido de la Guerra de 1876, que se tratará más adelante.

Pero, sin negar la importancia de personajes del bajo y medio clero en este grupo extremista, podemos afirmar que durante el período Radical, el catolicismo intransigente contó con sectores del laicado entre sus mayores baluartes, quienes tuvieron su principal espacio de discusión y formación en las sociedades católicas.

Dichas sociedades eran asociaciones laicales, originadas en los años 30, época en la cual fueron lideradas por Ignacio Morales, y tuvieron un considerable apoyo por parte de figuras del episcopado granadino y sectores medios del clero. Estas sociedades, a las cuales se unieron reconocidas figuras del clero y laicado neogranadino, manifestaron un pensamiento intransigente e incluso, pro-monarquista. Por ello, y por sus posiciones intolerantes, recibieron la oposición del Arzobispo de Bogotá, entonces Mons. Mosquera(1835 – 1853)<sup>92</sup>, y desaparecieron momentáneamente tras la Guerra de los Superemos<sup>93</sup>. Sin

---

<sup>92</sup> Manuel José Mosquera. Nació en Popayán (1800) y murió en Marsella (1853). Hermano del General Tomás Cipriano de Mosquera. Fue discípulo de los jesuitas en Quito; ordenado sacerdote, ocupó elevados cargos. Fue catedrático de derecho civil en el seminario de Popayán y uno de los fundadores de la Universidad del Cauca. Nombrado arzobispo de Bogotá en 1835. Luego fue expulsado del país durante el gobierno del general José Hilario López, estuvo en los Estados Unidos y en Francia, en donde murió.

<sup>93</sup> En el año de 1840 se desató una de las guerras civiles que mayor número de víctimas cobró en el siglo XIX. Tanto el congreso de Cúcuta (1821) como el de 1826, se había determinado que los conventos con menos de ocho religiosos se suprimiesen. En 1828 Bolívar derogó aquella ley, pero en 1831 el obispo de Santa Marta, José María Estévez, pidió se declarara nula esta determinación de Bolívar, referente a la reapertura de los conventos menores, basándose en la dificultad que había para que en ellos se observara la disciplina monástica. Aprobado el proyecto del señor Estévez sin embargo se exceptuaron los conventos menores de Pasto, debido a las influencias del general Obando, quien quería congraciarse con algunos pastusos. Los conventos que originaron la guerra que nos ocupamos, era el de San Francisco, con ocho religiosos, los de Santo Domingo y San Agustín, con cuatro, respectivamente, y el de La Merced, con dos. Los religiosos eran ecuatorianos. Viendo el obispo de Popayán, señor Jiménez, las dificultades que tenía para conservar la disciplina, pidió por medio de dos diputados de la provincia de Pasto, a la Cámara de representantes, que se clausurasen los mencionados conventos y se destinasen sus bienes al fomento de la instrucción pública de Pasto y a las misiones de Mocoa.. Este proyecto de clausura de aquellos conventos de Pasto, fue aprobado por las cámaras en

embargo, a raíz de las reformas de medio siglo, tras la llegada al poder de los radicales<sup>94</sup>, las sociedades católicas renacieron, teniendo un segundo momento de expansión. Ya no eran monárquicas, pero con encíclicas y documentos apologeticos en mano, debatieron a más no poder a los liberales, utópicos y hasta a los demás tradicionalistas que se mostraban dispuestos a transigir. A finales de la década del 50 se creó la Sociedad Católica de Bogotá. En 1861, bajo la dirección de Venancio Ortiz, sus miembros editaron el periódico El Católico que se convirtió en adalid y por un tiempo el único defensor de los derechos del clero, debatiendo sin tregua con periódicos liberales como El Tiempo y La Opinión.

Las sociedades Católicas se opusieron furibundamente a que el clero transigiera con el Estado en cuestiones como el juramento a la Constitución del 1863<sup>95</sup>.

Estas sociedades en algunas partes, se tomaron el derecho de convertirse en verdaderos censores de la institución eclesiástica. Personajes que militaron en

---

1839. Pero el padre Francisco Villota, superior de la Congregación de San Felipe de Neri, vio en tal disposición un ultraje contra la religión. En Pasto se nombraron jefes de la resistencia al padre Villota y a algunos militares. El general fue una figura central en esta contienda. Inicialmente marchó de Pasto a Bogotá, para desvanecer los comentarios que lo señalaban como director de la contienda, pero al descubrirse algunas cartas que lo señalaban como participante en el asesinato del Mariscal Antonio José de Sucre. Obando se marcha de Bogotá, pero antes de llegar a Pasto, se declara "Supremo director de la guerra en Pasto, general en jefe del ejército, restaurador y defensor de la religión del Crucificado". El presidente de ese momento era Márquez y el general del estado central el general Pedro Alcántara Herrán. Entre tanto el Arzobispo Manuel José Mosquera y el obispo de Popayán, monseñor Jiménez, declararon en 1840 que "en ningún caso pueden justificarse actos revolucionarios con pretextos religiosos". Entre tanto, el general Flórez, en el Ecuador, ofreció su apoyo a Herrán. Pero la contienda no se limitó al sur del país. En el norte, en las poblaciones de Socorro, Ocaña y Zipaquirá se presentaron nuevas contumelias. La guerra terminó con el decreto de amnistía, en Sitio nuevo, cerca de Barranquilla, firmado el 19 de febrero de 1842.

<sup>94</sup> Ver cuadro anexo

<sup>95</sup> Dotado el país de una constitución política federalista y ultraliberal, se iniciaron las dos décadas llamadas en la historia de Colombia la era del Olimpo Radical. Manuel Murillo Toro (1864-1866); Tomás Cipriano de Mosquera (1866-67); Santos Gutiérrez (1869-70); Eustogio Salgar (1870-72); de nuevo Murillo Toro (1872-74); Santiago Pérez (1874-76); Aquileo Parra (1876-78), fueron los gobernantes más característicos de esa generación. (9 de febrero de 1863)

ellas, liderados por Miguel Antonio Caro<sup>96</sup>, ante lo que para ellos era una posición ambigua en materia política por parte del episcopado, intentaron fundar a comienzos de los años 70 el “Partido Católico”, que pretendió introducirse en la política en nombre de la Iglesia Católica, pero cuyo proyecto se echó a pique, precisamente por del accionar del Arzobispado de Bogotá, que justamente temía que el poder de la jerarquía católica se viera desplazada por los laicos que asumirían el rol de voceros del catolicismo<sup>97</sup>.

Pese a su radical actitud, lo cual costó muchos dolores de cabeza a los arzobispos Antonio Herrán<sup>98</sup>(arzobispo entre 1855 – 1868) y Vicente Arbeláez<sup>99</sup> (arzobispo entre 1868 – 1884), las sociedades Católicas contaron, sin embargo,

---

<sup>96</sup> Miguel Antonio Caro (1843 – 1909) gramático y presidente de Colombia. A los 20 años había traducido en octavas reales el Canto II de la Eneida de Virgilio, llegó a la política por los caminos de la filosofía. Empezó en forma su actividad político – religiosa en la década de 60, cuando publicó el periódico *La Fe* y los libros *Refutación del sistema egoísta* y *Los principios de la moral*. En 1871, al tiempo que creaba la Academia Colombiana de la Lengua, fundaba el periódico *El Tradicionista* órgano fundamental para el catolicismo tradicionalista intransigente. Fue junto con Rafael Núñez el promulgador de la constitución política de 1886.

<sup>97</sup> Oswaldo Colina Ramírez, Miguel Antonio Caro, en monografías.com, (www.monografías.com)

<sup>98</sup> Antonio Herrán nació en Honda (Cundinamarca) 1797 – murió en Villeta (Cundinamarca) 1868. Estudió en los colegios de San Bartolomé y El Rosario, doctorándose en derecho canónico. En 1821 fue ordenado sacerdote. Participó en la *Sociedad Católica* fundada por Ignacio Morales en 1838, fue provisor del Arzobispado desde 1840, y vicario general desde 1852. Fue nombrado Arzobispo en 1854 y consagrado en 1855. El Arzobispo Herrán se caracterizó como su predecesor, Manuel José Mosquera y su sucesor, Arbeláez, por ser una persona equilibrada y conciliadora. De eso dan cuenta sus actitudes y reacciones frente a los procesos de 1861 y 1864 (ver anexo). Fueron conocidos, además, los choques que tuvo con algunos de sus clérigos intransigentes que desobedecieron órdenes tuyas de no involucrarse en cuestiones partidarias. Por ejemplo, llegó a romper con los editores de *Catolicismo*, periódico que era el oficial de la arquidiócesis, porque sus redactores desacataron sus indicaciones de permanecer como neutrales. Herrán se mantuvo respetuoso de la autoridad política, a la cual nunca atacó; simplemente defendió lo que consideraba derechos de la Iglesia (de la Institución). El mismo decía que

aborrezco las doctrinas de los Radicales o Gólgotas, porque se oponen a las de la Iglesia, peor no puedo aborrecer las personas de los gólgotas o radicales, porque esto me lo prohíbe Dios, a quien pido por ellos, como pido por algunos llamados conservadores, que me hacen menos justicias que los gólgotas (Carta de Herrán a la opinión pública, citada en Restrepo Posada, *Arquidiócesis... op cit.* Tomo II. P 391)

<sup>99</sup> Vicente Arbeláez (San Vicente, Antioquia, marzo 8 de 1822 – Bogotá, junio 29 de 1884). Estudió en el Colegio de San José en Marinilla (Antioquia) y en 1841 pasó al Seminario Conciliar de Bogotá, reorganizado recientemente por el Arzobispo Mosquera. Fue ordenado sacerdote en 1845. Obtuvo el doctorado en Derecho Civil en la Universidad Central. De carácter conciliador fue preconizado en 1858 obispo de Santa Marta por el delegado apostólico, Monseñor Ledochovski. En 1861 protestó por las leyes de Mosquera, quien lo desterró. Marchó a Colón (Panamá) y luego a San Andrés Isla. Logró fugarse y huir a Europa. En 1865 regresó al país y se encargó de la vicaría general del Arzobispado. En 1866, al regresar Mosquera al poder fue desterrado de nuevo. Tras contraer la fiebre amarilla en Santa Marta, marchó a Europa. Tras la caída de Mosquera regresó al país en 1867, regresó al país. Luego, tras la muerte del Arzobispo Herrán, en febrero de 1868, Arbeláez tomó posesión de la Arquidiócesis. Empezó el Segundo gran impulso reorganizador y romanizador de su jurisdicción y asumiendo su condición de primado de la Iglesia de Colombia, organizó y dirigió la celebración del I y II Concilios provinciales del episcopado impuso la educación religiosa. Por su actitud conciliadora frente al gobierno liberal, fue criticado y acusado ante Roma por algunos clérigos y obispos intransigentes, lo cual llevó al envío de un juez para establecer la veracidad de las acusaciones (Restrepo Posada, *Arquidiócesis... op.cit.*)

con el apoyo de otros prelados, como José Romero<sup>100</sup>, de Santa Marta. De esta manera se extendieron de nuevo con bastante acogida en varias ciudades y poblados del país, tomando impulso, especialmente durante o luego de coyunturas en las cuales las relaciones Iglesia – Estado se mostraron candentes (1861-64; 1870-71; 1876-1877)<sup>101</sup>.

Las sociedades católicas, aunque supervisadas por sacerdotes, estaban compuestas y dirigidas principalmente por laicos. En algunos lugares se aceptaban mujeres. Eran, sin embargo, asociaciones relativamente cerradas, en la medida que generalmente sólo las elites locales podían ingresar a ellas<sup>102</sup>. Las sociedades católicas se concebían como ejércitos que debían combatir los ataques del error. Estas no pedían sujetos críticos, pedían soldados, que siguieran las instrucciones de la autoridad eclesiástica. Los miembros de la sociedad se comprometían a “no sufragar nunca, sino cuando puedan hacerlo en plena libertad” y solo “por candidatos que profesen la religión Católica, y cuyos candidatos los propondrá la sociedad”<sup>103</sup>, notándose un claro interés político – eleccionario. Era también una agrupación mutualista y sus miembros se comprometían a servirse.

---

<sup>100</sup> José Romero, fue el obispo restaurador de la diócesis de San Marta durante el siglo XIX. EL proceso que emprendió fue tardío en comparación con diócesis como Popayán o Bogotá, pero sin duda dejó su sello. De acuerdo con la documentación vista en el archivo de la diócesis, este obispo reestructuró el clero, organizó el seminario, impartió disciplina a los indisciplinados sacerdotes, organizó la caridad de acuerdo a la mentalidad vigente (fundó sociedades de la caridad). Con su obispado siempre se siguieron los dictados de Roma (*ibid*)

<sup>101</sup> Ver anexo

<sup>102</sup> AGN, Sección República, fondo Ministerio del Interior y Relaciones Exteriores, tomo 81. Al secretario de lo interior y Relaciones exteriores (Bogotá: 24 de junio de 1871), Folios 485 Cr y 485 cv

<sup>103</sup> AHAP. Legajo 329, pieza 3, folio 1r, Instalación de la Sociedad Católica en Guacarí (Guacarí, 21 de febrero de 1876)

## *La prensa*

La independencia significó para los criollos la oportunidad negada durante la Colonia de abrirse a Europa, de tener contacto directo con las principales corrientes ideológicas, filosóficas y literarias vigentes, oportunidad que fue aprovechada con avidez. El resultado fue la formación de una élite intelectual, que gustaba mucho de la lectura, vivía pendiente de las últimas novedades literarias, filosóficas y políticas, ante todo y difundirlas por la prensa. A juicio del profesor suizo Ernst Röthlisberger, en Bogotá existían librerías bastante buenas, llegando “todas las novedades bibliográficas”<sup>104</sup>. La prensa era una afición de los grupos instruidos, al punto de ser un medio formativo de primer orden. Era el principal medio de comunicación del siglo, e impactaba en la sociedad. Según varios testimonios, en Colombia se admitía como “verdad definitiva” todo lo que salía en letra de molde. Y para asegurarse de que al analfabetismo no fuera un problema a la hora de difundir por escrito las distintas propuestas, ideas, o polémicas, se utilizaba la lectura pública, generalmente los domingos, después de misa<sup>105</sup>.

En los primeros años esta arma fue poco usada por la institución eclesiástica representada en las jerarquías, siendo aprovechada principalmente por laicos y clérigos quienes realizaban entre sí sus discusiones, sin intervenir todavía la censura de la debilitada jerarquía. La prensa sólo vino a ser utilizada oficialmente en 1839 con la fundación del Investigador católico, apostólico y

---

<sup>104</sup> Ernst Röthlisberger, *El Dorado estampas de viaje y cultura de la Colombia suramericana*, Presidencia de la República, Santafé de Bogotá, 1993, p164

<sup>105</sup> *ibid*, p 167

Romano de la Diócesis de Popayán, pero especialmente a partir de 1849 con la creación del primer gran periódico oficial de la institución eclesiástica en la Nueva Granada: El Catolicismo, el cual congregó a una serie de escritores católicos descontentos por la marcha de la situación político religiosas del país, uniendo fuerzas con la jerarquía en la lucha por la causa de la institución. Antes sólo se habían producido esfuerzos aislados de sacerdotes y laicos que enfrentaron el problema a su modo. El Catolicismo, por tanto, inauguró una época de la prensa religiosa. El arzobispo Mosquera expresó en 1849:

Preguntar ahora si entre nosotros son necesarios los periódicos católicos, ¿no es preguntar si conviene dejar el centro de la palabra solamente a nuestros enemigos?<sup>106</sup>

En cuanto a la forma argumentativa, dependía del público al cual estuviera dirigido. Por ejemplo, el discurso de los tradicionalistas oscilaba entre el panfleto crítico, con una argumentación recargada y prolífica en citas y erudición, y la forma de diálogo platónico, muy utilizada sobre todo en aquellos artículos, periódicos o escritos pensados para sectores populares.

Es notable ver cómo estos autores mantenían una bien lograda comunicación con los principales periódicos católicos conservadores de Europa, especialmente de Francia, España, Inglaterra y Roma. A través de ellos llegaron las ideas de Pío IX, que pusieron en contacto al catolicismo tradicional colombiano con las doctrinas que marcaron a la institución eclesiástica de Europa durante el siglo XIX. Sin embargo, al tiempo que los tradicionalistas

---

<sup>106</sup> Manuel José Mosquera (Arzobispo), "Por qué Escribimos" en El Catolicismo no 1. (Bogotá) 1 de noviembre de 1849, p2.

colombianos citaban a ultraderechistas como Veuillot, no mostraban inconveniente en servirse de los argumentos tomados de los conciliacionistas o de exponentes del liberalismo europeo.

## 2 1.2. El catolicismo social

Durante el período del radicalismo (1850 –1858), el catolicismo social tuvo un primer momento de impulso formativo y logró mantener cierta autonomía, que cedió ante la llegada de la Regeneración para reactivarse tímidamente tras el gobierno de Rafael Reyes (1904 – 1909). Vale considerar que durante esta etapa sus exponentes poco se preocuparon por realizar mayores esfuerzos teóricos; su labor fue fundamentalmente práctica.

Detengámonos un momento en ello. En Colombia gracias a la temprana separación de potestades (1853), y las garantías constitucionales, se organizaron rápidamente una serie de asociaciones de carácter caritativo que con el paso de los años mantuvieron cierta autonomía y realizaron numerosas intervenciones, a su estilo, por su puesto. Sin embargo, la llegada de la Regeneración (1885) coartó este proceso. La institución eclesiástica volvió a estar amparada por el Estado, adquirió múltiples privilegios y la necesidad de fortalecer organizaciones laicales fue vista por el clero como algo inútil, sin importar los resultados conseguidos en años anteriores. Esto contrasta con casi todos los países latinoamericanos.

Al comparar el caso que nos ocupa en este trabajo con el caso mexicano, país que también experimentó una temprana separación de potestades vemos que

el dominio liberal fue definitivo, de modo que los regímenes de Juárez, Lerdo de Tejada y Porfirio Díaz, eliminaron a los conservadores y asimismo a los católicos de la escena política, forzándolos a desplazarse a la llamada esfera social. Por eso, la jerarquía eclesiástica decidió apoyar las numerosas organizaciones laicales que se convirtieron en soldados, apoyos, ejércitos en los cuales se amparó, dada la ruptura con el Estado. De esta forma, como muestra Manuel Ceballos Ramírez, se pretendió “establecer una sociedad cristiana paralela a la secular”<sup>107</sup>. En Brasil se vivió la explosión de sociedades caritativas en una coyuntura favorable: el movimiento de liberación de los esclavos, la crisis del Imperio y la proclamación de la República y la separación de Iglesia y Estado, coincidieron con la proclamación de la *Rerum Novarum*, de modo que el catolicismo social nació con mas fortaleza. En Argentina, por otra parte, el catolicismo social se vio favorecido por una mucho más temprana industrialización, mundo para el cual estaba pensada esta propuesta<sup>108</sup>.

El catolicismo social en Colombia se puede definir como una línea de acción y pensamiento ligada predominantemente al catolicismo tradicionalista, que, de manera organizada, pretendió paliar los resultados sociales de la desigualdad de riquezas y más adelante del naciente proceso de industrialización. El catolicismo social que veremos en este trabajo corresponde al que se manifiesta en la Iglesia Católica durante el período anterior a la encíclica *Rerum Novarum*,(1891) y que esta normalmente fuera de la jerarquía eclesiástica.

---

<sup>107</sup> Manuel Ceballos Ramírez, “La *Rerum Novarum* en México. Cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia. 1891 – 1931”, en: *Revista Mexicana de sociología*. Año 49. Número 3 (julio – septiembre de 1987) p 152

<sup>108</sup> José Oscar Beozzo, “La Iglesia frente a los Estados Liberales”, en: *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. DEI, San José de Costa Rica, 1995, pp 196 -204

Dentro de los distintos sectores eclesiales existía de manera creciente una conciencia por la “cuestión social” y una necesidad de afrontarla, por medio de asociaciones que en el período radical, fueron fundamentalmente laicales.

Como ya se dijo, algunos historiadores coinciden en colocar al catolicismo social como una subdivisión del tradicionalismo católico, en la medida que, si bien enfatizaba una preocupación social, el ideario religioso y político que lo guiaba era muy similar, e incluso idéntico, al de la gran línea de acción y pensamiento que se irradiaba desde Europa. Sin embargo, en el territorio colombiano también existió una particularidad que nos lleva a hablar de esta línea de acción y pensamiento de manera muy especial. El catolicismo social no solo representó un ala del tradicionalismo, sino que también estuvo cerca de algunos sectores del catolicismo liberal. En regiones como la Costa Atlántica, y la misma Bogotá, algunos baluartes del catolicismo social fueron sujetos del ideario liberal y muy relacionados con el partido de gobierno, lo cual hizo de esta línea algo heterogéneo en cuanto a su composición y pensamiento político – religioso.

En lo que hoy es Colombia, la institución eclesiástica, encargada por el Estado, había asumido la asistencia social, particularmente enfocada en los enfermos, por medio de rudimentarios asilos, leprosorios y hospicios. Desde 1534 existía la Orden de los Hermanos Hospitalarios, fundada en Granada, España, por San Juan de Dios y pronto llegó a la Nueva Granada, encargándose del cuidado de los pocos hospitales que existían.

La separación de potestades en 1851, el ataque a las riquezas del clero y la supresión de las comunidades religiosas, obligaron a la Iglesia a buscar otras opciones: una de ellas fue organizar asociaciones laicales para afrontar los problemas sociales, que crecían con la urbanización de las capitales<sup>109</sup>; la institución eclesiástica no podía asumir, dado su debilitamiento estructural y económico, su labor asistencial como lo habían hecho en los viejos tiempos. En 1864, por ejemplo El Católico de Bogotá, se refería a esta situación:

Ya no hay casa de refugio para los pobres, no hay hospital para los enfermos, y los que antes aliviaban las miserias, hoy tienen que implorar caridad<sup>110</sup>

Por ello, rápidamente, desde las jerarquías, se decidió crear congregaciones y asociaciones laicales que se ocuparan de afrontar las consecuencias sociales<sup>111</sup>.

Ahora, si bien las Sociedades masculinas como San Vicente de Paul y algunas congregaciones de caridad femeninas, apoyadas por la jerarquía eclesiástica y el tradicionalismo católico, fueron las mejor organizadas durante el periodo federal, también, desde sectores del liberalismo, se crearon agrupaciones similares con el mismo objetivo. En 1858 encontramos en el Socorro (departamento de Santander) una asociación de laicos liberales, dirigida por

---

<sup>109</sup> En el siglo XIX se da el desplazamiento de centros poblacionales, con el reforzamiento de otros. En la segunda mitad, ciudades como Barranquilla, Medellín, Bucaramanga y Cali comienzan un rápido desarrollo, motivado por su conversión en ejes claves del comercio internacional, en auge desde el establecimiento del libre-cambio. Antiguos centros coloniales, como Popayán, Tunja, Cartagena, Mompos y Santafé de Antioquia, se estancan o viven un declive. Mientras tanto, Bogotá se consolida como centro político – administrativo – económico del país, lo cual afectó su crecimiento poblacional. (Fundación Misión Colombia, *Historia de Bogotá. El siglo XIX*, Salvat – Villegas Editores, Bogotá, 1989.

<sup>110</sup> El Católico No 58 (Bogotá: 12 de julio de 1864) p 76

<sup>111</sup> En 1856, surgió la primera organización de corte netamente social. Se llamó la *Congregación de Caridad*, y fue establecida a instancias del Arzobispo de Bogotá, Monseñor Herrán, la cual respondió a una necesidad creciente de hacerse cargo de los hospitales de caridad tras la salida de los Hermanos de San Juan de Dios y las dificultades para que comunidades religiosas especializadas en el asunto llegaran a Colombia (José Restrepo Posada. *Arquidiócesis de Bogotá*, Tomos II, *op.cit.*, pp 350 – 351)

## ESTA TESIS NO SALE DE LA BIBLIOTECA

Gregorio S. García, que editaba un periódico denominado El Amigo del Pobre, en el cual se hacía un llamado a los lectores a trabajar por mejorar las condiciones de los enfermos y los niños abandonados.

En Barranquilla, en 1868, ante la necesidad urgente de un hospital para atender las precarias condiciones de salud de la población, sujetos de la elite de la ciudad, casi todos liberales, decidieron formar una Sociedad de Caridad, siendo su primer presidente el médico Julián Ponce.

Dicha sociedad, consagrada a la Virgen del Rosario e inspirada en las agrupaciones de caridad organizadas por San Vicente de Paúl en el siglo XVII, se proponía servir a los pobres, viudas y enfermos<sup>112</sup>. Aunque la idea inicial era crear una hermandad de ayuda mutua, mas adelante el servicio se extendió más allá de los asociados, llegando a los pobres y enfermos que lo requerían. Al concluir su primer año, la sociedad ya contaba con 96 miembros. En el transcurso del segundo año permitió el ingreso de mujeres, pues consideraba que ellas tenían “dones naturales” para ciertas tareas, tales como cuidar enfermos. Poco después ya contaba con 130 miembros. En 1870 creó un periódico para difundir su obra, el cual recibió el nombre de El Misionero.

Una característica de esta asociación era el cuidado que tenían de excluir de sus reuniones, comentarios y publicaciones el tema político partidista. La sociedad pretendía ser neutral y así poder a sujetos de distintos partidos,

---

<sup>112</sup> El Misionero, No. 1, (Barranquilla, 15 de octubre de 1870), pP.3

unidos por la fe Católica<sup>113</sup>. Otra característica era su autonomía e independencia frente al clero, en cuyos miembros veían más obstáculos que ayuda para sus proyectos. También era una agrupación abierta y tolerante, lo cual se mostró cuando, a la hora de construir el cementerio para la ciudad, incluyó apartados para los protestantes y los hebreos, invitando a estas comunidades a participar en el proyecto<sup>114</sup>.

Finalmente, la Sociedad de Caridad de Barranquilla tomó la iniciativa, acogida por el Obispo de Santa Marta, de traer al país a la ya mencionada comunidad de las Hermanas de la Presentación, con algunas dificultades puestas por los intransigentes<sup>115</sup>.

Más adelante, durante los años 70 y 80, se crearon en Bogotá algunas organizaciones de caridad, conformadas por laicos de la elite liberal. En 1882 fue fundada en Bogotá La Sociedad Protectora de niños desamparados, a instancias de una alianza aparentemente extraña: el presbítero Rafael Pulido (quien se caracterizaba por ser crítico frente a los partidos políticos y a la intransigencia Católica) y el escritor y político liberal Manuel Ancizar. Dicha sociedad creó un asilo de huérfanos que funcionaba en el barrio San Victorino (centro de Bogotá), con el propósito de convertir en "hombres útiles a la sociedad" a dichos huérfanos. En dicho asilo "se educaba, por lo menos, a los enteramente descuidados golfillos callejeros, instruyéndoseles para ganarse el

---

<sup>113</sup> "Anales de la Caridad", en *El Misionero*, No 4, (Barranquilla, 30 de noviembre de 1870). P 4

<sup>114</sup> "Anales de la Caridad", en *El Misionero*, No 2, (Barranquilla, 30 de Octubre de 1870).

<sup>115</sup> Dicha propuesta no fue bien recibida por el obispo Bernardino Medina, de la diócesis de Cartagena. A una carta enviada por el médico Ponce, solicitando apoyo al proyecto, el obispo contestó: "Doctor Ponce, primero compruebe su ortodoxia". (Enriqueta Sofia, 1930 – 1980. *50 Años. Hermanas dominicas de la Presentación. Provincia de Medellín*, Editorial Bedout, Medellín, 1980, pp 179 – 180.

pan como miembros útiles de la sociedad por medio de un oficio manual o cualquier otro género de trabajo”<sup>116</sup>. Por ello se enseñaban artes y oficios artesanales (zapatería, joyería, talabartería, sastrería, herrería, entre otras) cuya producción era vendida directamente o en almacenes de la capital. La enseñanza religiosa no era descuidada. Consagrada a San Vicente de Paúl, la sociedad enfatizaba en principios cristiano –católicos y la práctica sacramental<sup>117</sup>. Incluso, editó un periódico llamado La abeja (1883) con la intención de difundir las actividades de la asociación y moralizar la sociedad.

El catolicismo social, volvió a ocuparse de los grupos artesanales hasta el año de 1880, acercándose un poco al verdadero objetivo de esta línea de acción y pensamiento en Europa: el bienestar de la clase trabajadora. Por estos años, surgieron las sociedades de Socorros Mutuos, creadas por artesanos de varias ciudades del país, siguiendo las pautas de las sociedades similares ideadas por los utópicos y católicos sociales de mediados del siglo en Europa. Dichas sociedades se ocupaban de ayudar a los trabajadores asociados que enfrentaban calamidades como enfermedad, exilio, persecución y muerte. También tenían una labor religiosa: velar por los principios morales y éticos de sus asociados. Los integrantes sostenían la sociedad por medio de aportes periódicos, que eran administrados por una junta. No obstante, algunas de estas sociedades, al igual que las congregaciones de finales de la década del

---

<sup>116</sup> ROTH LISBERGE, Ernst. EL Dorado. Estampas de viaje y cultura en Colombia. Santafé de Bogotá: Presidencia de la República, Comisión para el V centenario del descubrimiento de América. 1993)

<sup>117</sup> "Anuncios". En La Abeja. No.1 (Bogotá: 25 de marzo de 1883).

40, fueron vistas como sospechosas, esta vez por el nuevo gobierno Regenerador, y fueron disueltas, acusadas de realizar trabajos políticos.<sup>118</sup>

Este tipo de asociaciones laicales finalizaron su época dorada con la llegada poco a poco, de nuevas comunidades religiosas que, con mayores recursos, organización y apoyo del estado y la jerarquía eclesiástica, ocuparon los campos asumidos temporalmente por ellas: el catolicismo social entró en la órbita eclesiástica y con el restablecimiento de las relaciones Iglesia – Estado y los privilegios concedidos a la institución eclesiástica, la acción del laico volvió a ser meramente de apoyo, a diferencia de otros países de América Latina.

Por ello, cuando se emitió la encíclica *Rerum Novarum*, sus postulados sólo se aplicaron de manera tardía e incompleta. En primer lugar, los dirigentes religiosos no vieron que en el país se necesitara ocuparse de la clase obrera, puesto que aún era embrionaria. Por otra parte, la difusión de la encíclica coincidió con el establecimiento de la Regeneración y el reinado de la intransigencia Católica, lo cual hizo que la polémica política ocupara las fuerzas de los católicos, dejando a un lado la dimensión social.

Finalmente, cuando estos postulados se pusieron tímidamente en práctica, el papel preponderante lo asumió la institución eclesiástica, de cuyos miembros surgieron proyectos en pro del bienestar de la naciente clase obrera ya durante la primera y segunda década del siglo XX, cumpliendo, como lo muestra Mauricio Archila, una primaria labor organizativa en esta clase trabajadora, que

---

<sup>118</sup> Mauricio Archila, "La clase obrera colombiana (1886 – 1930)", en *Nueva Historia de Colombia*, vol. 3, Planeta, Santafé de Bogotá, 1998, pp 220

tuvo en el cristianismo una base ideológica hasta la relativa masificación del socialismo de inspiración marxista<sup>119</sup>.

## 2.2. Catolicismo liberal

El catolicismo liberal en Colombia tuvo en los primeros años de la república una significativa representación clerical. La presión suscitada por sus colegas tradicionalistas, por la jerarquía eclesiástica y por los mismos liberales radicales, junto con factores relacionados con un descontento por la situación política y social del país, y una desconfianza por la marcha del Estado, hizo que la mayoría del clero abandonara el ideario liberal. A mediados de siglo y luego de las Reformas Liberales, en la Iglesia se produjo una presión por parte del catolicismo tradicionalista, que espantado por el proceso político religioso que se realizaba en el país convirtió el catolicismo liberal en una línea de pensamiento y acción incomprendida y perseguida dentro de la Iglesia. Este hecho llevó a que el catolicismo liberal muchas veces se desarrollara en pugna con la misma institución eclesiástica, si bien tendrá el apoyo del partido liberal en el poder, y una cierta solidez argumental. Una nueva generación de laicos liberales surgió y serían ellos quienes defendieran las propuestas de esta línea de pensamiento y acción. Con la llegada del conservatismo al poder y la victoria de la intransigencia Católica, el catolicismo liberal quedaría reducido al máximo, en espera de mejores oportunidades.

---

<sup>119</sup> Mauricio Archila, *Cultura e identidad obrera*, CINEP, Bogotá, 1991, pp 87 - 93

Durante las décadas del 40 y 50, a medida que se agudizaron los conflictos entre el estado liberal y la institución eclesiástica, ocurrió una significativa disminución del ideario católico – liberal entre el clero. Esto no significó la extinción de los clérigos liberales. Por el contrario, surgió una segunda generación de sacerdotes, que desafiaron los esfuerzos de los obispos por unificar a los eclesiásticos en torno a los postulados tradicionalistas emanados desde Roma. De esta forma, aparecieron en escena Manuel María Alaix, Eusebio Flórez, Francisco Calvo, José Inés Ruiíz, José Manuel Uruero, Gregorio Brochero, Antonio María Amézquita y otros<sup>120</sup>. Gran parte de estos sacerdotes pertenecían a las diócesis de Santa Marta y Cartagena, las cuales mantenían también los mayores problemas en cuanto a la disciplina eclesiástica, lo que libraba al clero de control episcopal y facilitaba la libre incursión sobre terrenos cada vez más vedados. Esto se observa también en el caso del ingreso de clérigos a la masonería, pues en 1850 el 70 % de los sacerdotes masones provenían de las diócesis de la Costa Caribe, en donde la influencia del liberalismo era alta y la estructura eclesiástica era menos consistente. Incluso, en el apogeo del radicalismo, llegamos a encontrar el caso de un clérigo que no sólo era liberal, sino que trabajaba a favor del gobierno. Se trataba del presbítero Gregorio A. Brochero, quien se ofreció al General en jefe del Ejército del Atlántico a colaborar como clérigo civil de los Estados Unidos de Colombia, ya como capellán del ejército o como soldado, “deseando defender las instituciones liberales”, según afirmó. Fue un verdadero dolor de cabeza

---

<sup>120</sup>, Américo Carnicelli, *Historia de la masonería colombiana. 1833 – 1940*, Tomo II, El autor, Bogotá, 1975, pp 225 - 230

para su obispo, José Romero, a quien desafiaba continuamente<sup>121</sup>. En Cartagena, el propio Diácono de la Catedral, Rafael Ruíz, era reconocido por sus ideas liberales. Incluso, según el historiador Carnicelli, era masón grado 18 y por ello recibió una sanción del obispo de la diócesis<sup>122</sup>

En la capital, aunque en menor número, también continuó la presencia del clero liberal, tanto en algunas comunidades religiosas (franciscanos, por ejemplo)<sup>123</sup>, como en clero secular: hacia 1855, Leonardo Mogollón, sacerdote liberal de la arquidiócesis, salió lanza en ristre contra El Catolicismo, periódico oficial del arzobispado. Afirmaba que sus redactores, Groot e Ignacio Gutiérrez eran herejes, y condenaba como heréticas muchas de las proposiciones del periódico<sup>124</sup>.

En Santander, región liberal por excelencia, tampoco faltó este tipo de sacerdotes. En el Socorro, en 1863 se manifestaron liberales los presbíteros, Félix Girón, Miguel Atuesta y Juan S. Azuero, quienes firmaron un panfleto a favor del juramento de obediencia al gobierno de Mosquera<sup>125</sup>. En el Huila encontramos en 1855 al padre Manuel Grijalva, párroco de Timaná, quien era reconocido por los liberales de su región como el modelo de sacerdote liberal, por se "bastante ilustrado, no solo en la ciencia del catolicismo, sino también en la del mundo, y por consiguiente, de índole y principios republicanos"<sup>126</sup>

---

<sup>121</sup> AHESM. Tomo 110, folio 65. Protesta. Santa Marta: imprenta de Juan B. Cevallos 28 de mayo de 1877.

<sup>122</sup> Américo Carnicelli, *Historia... op.cit*, pp. 31 - 33

<sup>123</sup> "Variedades" en El Católico. No 40. (Bogotá: 5 de marzo de 1864)

<sup>124</sup> " De todo"., en Huila No. 20 (Neiva: 1 de diciembre de 1855). P.2

<sup>125</sup> "El católico", en El Católico, No. 25 (Bogotá, 14 de noviembre de 1863).

<sup>126</sup> "Un cura según el evangelio", en Huila No 24, (Neiva: 1 de febrero de 1855) p. 2

El clero liberal mantuvo su presencia incluso en fechas bastante tardías. En plena Guerra de los Mil días (1899 – 1902)<sup>127</sup>, aparece en Caldono, Cauca, un sacerdote liberal, rebelde de apellido Valencia, quien según la acusación presentada ante el Obispo, mantenía su ideario desde la época de seminarista<sup>128</sup>. En la costa Caribe, un sacerdote santandereano de apellido González, fue acusado por el Obispo de Cartagena de guerrillero liberal y jefe de cuadrillas<sup>129</sup>

Una característica común a muchos de estos sacerdotes era su rebeldía a la autoridad y a la disciplina eclesiástica. Generalmente, durante la segunda mitad del siglo, los clérigos liberales eran personas que daban mucho que hacer a sus obispos por su constante crítica y desobediencia, y a veces, vida desordenada. De no ser por medio de la rebeldía, era muy difícil actuar en concordancia con su ideario, en épocas donde la conciliación entre el catolicismo y el liberalismo se veía como algo inaudito.

Podemos ver una relación entre la organización interna del clero de las diócesis y su interés por ideas ilustradas. A mediada que los respectivos obispos fueron imponiendo el orden de acuerdo a las reglas de la Santa Sede y los seminarios fueron estructurándose y reorganizándose, la tendencia hacia corrientes heterodoxas fue disminuyendo. Pero al mismo tiempo, a medida que fueron callando las voces de los clérigos liberales, los laicos pasaron a defender las

---

<sup>127</sup> La guerra civil de principios de siglo XX, conocida como "guerra de los mil días" fue una confrontación de carácter político entre liberales y conservadores.

<sup>128</sup> AHAP. Legajo 762. Pieza 155. De Pedro A. Lozano al Obispo de Popayán. Caloto, 1899.

<sup>129</sup> AHESM. Tomo 158, folios 44-48 Carta del Obispo de Cartagena al Vicario capitular de Santa Marta., Cartagena, 2 de mayo de 1902.

tesis católico liberales, generalmente hablando como miembros del partido liberal o sus disidencias.

El catolicismo liberal estuvo representado durante el Olimpo radical, principalmente por varios cientos de artesanos, jóvenes universitarios, algunos políticos y hombres de ciencia, además de los sacerdotes rebeldes que describimos.

Un primer grupo se encontraba entre los artesanos, quienes, seguidores de la filantropía, del sueño republicano y liberal, no dejaban al mismo tiempo, de ser católicos, y por lo tanto defenderían esta alianza. En varios de sus periódicos puede verse su interés por conciliar liberalismo con catolicismo. Así, por ejemplo, tenemos en Bogotá a un grupo de artesanos que en 1867 formaron una sociedad denominada *La Alianza*, para invitar a sus colegas a olvidarse de partidos políticos, a reconciliar ofensas, a trabajar en pro de la prosperidad humana y material del país, por medio del trabajo constante, y a luchar por su participación en la república<sup>130</sup> Esta sociedad era apoyada por personajes de la elite política como Liborio Zerda, entre otros. En Piedecuesta (municipio del departamento de Santander) apareció en 1865 una sociedad de artesanos que publicaba un periódico denominado El Demócrata, bajo la dirección de Victoriano D. Paredes, mostrando un claro interés por la conciliación entre liberalismo y catolicismo<sup>131</sup>. Estas sociedades tenían un pensamiento liberal

---

<sup>130</sup> La Alianza. Periódico de los Artesanos. No. 57. (Bogotá, 15 de septiembre de 1868)

<sup>131</sup> El Demócrata. No. 1. Piedecuesta, 15 de enero de 1865

draconiano<sup>132</sup>, y así como eran críticos de la jerarquía eclesiástica, también despotricaban contra el régimen radical.

En un segundo grupo se encontraban los liberales independientes, opositores al radicalismo, algunos de los cuales apoyarían más adelante a Rafael Núñez en el proyecto Regenerador. Entre ellos, políticos como Simón Araujo, Eudoro Pedraza, David Guarín, José Manuel Mallarino y los editores de periódicos como El Orden, El Independiente progresista o La verdad. Este último periódico tenía una sección religiosa, en donde discrepaba de las proposiciones que atacaban la divinidad de Jesús, los milagros y el cristianismo.

Un tercer grupo de exponentes del catolicismo liberal lo hallamos entre miembros del partido Conservador, que después de la guerra de 1876, cansados de la violencia política, buscaron realizar conciliaciones entre los partidos. Los editores del periódico conservador El Cronista, por ejemplo

---

<sup>132</sup> Para entender un poco de la situación política del liberalismo de mediados del siglo XIX en Colombia y sus diferencias, vale la pena seguir al historiador Alvaro Tirado Mejía, quien describe dicha situación de la siguiente manera: " El liberalismo logró captar y dirigir vastos sectores populares. Su prédica igualitaria le granjeó el apoyo de esclavos, mestizos y artesanos; pero la igualdad representada en el libre cambio bien pronto planteó una contradicción entre comerciantes y artesanos, entre "cachacos" y "guaches", entre quienes vestían el traje europeo y los que utilizaban el atuendo nacional. Para los comerciantes, el libre cambio implicaba la ampliación del mercado; por el contrario, para los artesanos la permanencia de las tarifas proteccionistas era vital. Dentro del agitado ambiente político de mediados de siglo, los "cachacos" liberales fundaron clubes políticos llamados "Sociedades Republicanas" en donde se exponían las ideas recién llegadas de Europa, producto de la coyuntura revolucionaria de 1848. El grupo político se presentaban como liberales radicales y se hacían llamar "Gólgotas", porque gran parte de su inspiración se basaba en un cristianismo igualitario de origen primitivo y porque alguien en una de sus intervenciones propuso como paradigma, a los sectores populares, la figura de Jesucristo sacrificado en el Gólgota. A su vez los artesanos crearon sus círculos. Estos en un principio, bajo la dirección de los "cachacos", tuvieron funciones didácticas y de mutuo auxilio, pero pronto se convirtieron en asociaciones políticas beligerantes, bajo el nombre de Sociedades Democráticas, base y apoyo del partido liberal. El partido conservador, con la ayuda de los Jesuitas, trató sin éxito de organizar sociedades de artesanos en su favor. Una de ellas tuvo el nombre de Filotémica y adoptó el piadoso nombre de Sociedad del Niño Dios. El gobierno liberal de José Hilario López, no obstante que debía su elección al apoyo beligerante de las barras de artesanos del Congreso, abolió las tarifas proteccionistas de la producción artesanal con lo cual precipitó la ruina de ésta dentro de un proceso ya en marcha de competencia internacional. Con ello el partido liberal se dividió, en este caso, por intereses económicos inmediatos y muy concretos. El sector en que se alinearon desde ese momento los artesanos, por lo drástico de su proceder, fue llamado por sus enemigos "**Liberalismo Draconiano**" en alusión al legislador griego Dracón" (Alvaro Tirado Mejía, *op.cif*).

afirmaban la no existencia de diferencias entre sus doctrinas y las del liberalismo, por lo cual perfectamente podían conciliar<sup>133</sup>

Entre la generación creadora del Olimpo Radical<sup>134</sup> también hallamos expuesto un pensamiento católico liberal. De ella merece destacarse a don Santiago Pérez<sup>135</sup>, conocido por su fervoroso catolicismo amplio liberalismo, a Miguel Samper<sup>136</sup> y al mismo Manuel Ancizar<sup>137</sup>, en sus primeros años de vida pública, durante la cual apoyó la publicación de un periódico denominado El Joven (1848 – 1849), que se dedicó a defender una propuesta católico liberal para nuestro medio, pero siguiendo los ecos de la revolución del 1848.

---

<sup>133</sup> "Nuestro propósito" en El Cronista. No. 14. (Bogotá 10 de mayo de 1873).

<sup>134</sup>

<sup>135</sup> Santiago Pérez. Político liberal, presidente de la República durante el período 1874 – 1876, escritor, educador y periodista nacido en Zipaquirá (Cundinamarca) en 1830, muerto en París en 1900. Graduado como abogado, Santiago Pérez tomó parte en la revolución encabezada en 1860 por el general Tomás Cipriano de Mosquera contra el gobierno conservador. Fue a la Convención de Rionegro en 1863; en 1867 figuró entre los opositores al régimen dictatorial de Mosquera, en 1869 fue encargado de la Presidencia de los Estados Unidos de Colombia en reemplazo del general Santos Gutiérrez; y en 1874, fue elegido presidente de la República, sucediendo en el gobierno a Manuel Murillo Toro. Pasada la revolución de 1885 a la que se opuso, se expatrió voluntariamente hasta 1891, y en 1892 fue elegido jefe del viejo liberalismo. En 1895 fue desterrado por el vicepresidente Miguel Antonio Caro.

<sup>136</sup> Miguel Samper. Nació en Guaduas el 24 de octubre de 1825. Hijo de José María Samper y de Tomasa Agudelo. En Bogotá siguió sus estudios en el Colegio de José Manuel Groot. De éste pasó al Colegio de San Bartolomé, donde cursó Derecho Civil y Canónico y obtuvo el título de doctor. En 1846 recibió el título de abogado. Trabajó algún tiempo con su profesor de Economía política, Ezequiel Rojas, y volvió luego a Guaduas y a Honda para dedicarse, junto con su padre y sus hermanos a negocios agrícolas y comerciales. En aquellas poblaciones desempeñó los cargos de juez y de miembro del Cabildo; fue también jefe político del cantón de Mariquita. En 1850 fue elegido miembro de la Cámara de Representantes por el partido liberal. En 1851 ingresó a la casa comercial fundada por su padre que llevaba el nombre de "Samper y Compañía". En 1863 tomó parte en la Convención de Rionegro. El partido liberal lo presentó como candidato para la presidencia de la República en 1897 y 1898.

<sup>137</sup> Manuel Ancizar. Escritor, político, profesor y periodista nacido en la hacienda El Tintal, Fontibón (Cundinamarca), el 25 de diciembre de 1812, muerto en Bogotá, el 21 de mayo de 1882. Se educó en Bogotá, donde obtuvo el grado de doctor en Jurisprudencia. Más tarde su padre se trasladó a Cuba, y allí Ancizar participó en la conspiración para proclamar la independencia. Realizó estudios en los Estados Unidos y se estableció un tiempo en Caracas, donde trabajó como abogado, profesor y rector del Colegio de Valencia. Regresó a Colombia en 1847. Ancizar fundó un gran establecimiento tipográfico, la Imprenta del Neogranadino, a la que se anexaron otras litografías. «De aquel tiempo dice José María Samper- datan los mayores progresos de la tipografía, la litografía y la encuadernación en Colombia, así como la elegancia, la serenidad y compostura, la decencia y la útil variedad en nuestro periodismo». Ejemplo de ello es El Neogranadino, periódico fundado y redactado por Ancizar. Compartía las inquietudes que la política y la economía de mediados del siglo XIX tenían con respecto al conocimiento de la realidad social y física del país, como elemento fundamental para un mejor control y disposición de lo espacial y lo humano. Asuntos como las riquezas naturales, la producción, los mercados, la administración, las vías de comunicación y las costumbres, interesarían en adelante a políticos, geógrafos, clérigos, economistas, viajeros, escritores y, en particular, a la Comisión Corográfica. Las descripciones detalladas del paisaje, los productos naturales, la fauna, los climas, el relieve, la arquitectura, las costumbres, la vivienda, el vestido, la música, las comidas y, en especial, los mercados, la instrucción pública y la relación cotidiana con la Iglesia y las instituciones políticas, fueron los temas que Ancizar desarrolló en su obra Peregrinación de Alpha. La visión de Ancizar sobre la integración suramericana incluía planteamientos y sugerencias de hombres ilustrados como Pedro Montayo, Gómez de la Torre, Diego Vigil, Andrés Bello, José Victoriano Lastarria y Benjamín Vicuña Mackenna

Finalmente, entre el pueblo llano de poblaciones costeñas y santandereanas también se vislumbró un rudimentario pensamiento católico liberal, que se manifestaba principalmente en discrepancias con algunos sacerdotes tradicionalistas por su discurso intransigente y conflictos con los obispos por algunas medidas antiliberales, consideradas exageradas por estos feligreses.

Las ideas y pensamiento del catolicismo liberal, a diferencia de su línea de acción y pensamiento contradictoria, generalmente no fue presentada en publicaciones de índole específico religioso. Casi todos los periódicos considerados como tales pertenecían al tradicionalismo. El interés de los católicos liberales giraba especialmente en torno a lo político y por ello sus propuestas se expresaban en artículos específicos publicados en alguna sección fija u ocasional de periódicos políticos pertenecientes a agrupaciones liberales, conservadoras y de artesanos.

Por otra parte, el catolicismo liberal criollo a diferencia del de Europa, no se organizó en asociaciones definidas como tales, amparadas por algún sector de la institución eclesiástica. Representó un ideario, mas no una organización, y sus vínculos giraron en torno a los partidos políticos. Podríamos hablar, más que de un “catolicismo liberal” de un “liberalismo católico”.

A diferencia de la primera generación de católicos liberales, quienes formaron su pensamiento en relación directa con las fuentes de la Ilustración y desarrollaron su discurso de manera más o menos simultánea e independiente

de la línea liberal europea, la segunda generación se sirvió de la ayuda de los principales pensadores de esta línea, que ya habían publicado sendos libros.

Felicité de Lamennais fue, sin duda, el “profeta” de los exponentes del catolicismo liberal en Colombia. Por ejemplo, los editores del periódico Huila, que circuló a mediados de la década del 50, publicaron por partes su obra *Palabras de un Creyente*, la cual consideraban un tesoro de moral, religión, política y literatura. Afirmaban de esta obra que “el anciano debe leer todos los días las pablaras de un creyente, para llenar su alma de un consuelo celestial. (...) el de la edad viril debe estudiarlas como fuente pura de los principios de la República a cuya defensa se consagra. El niño debe aprenderlas de memoria y repetirlas todos los días para formarse hombre modelo, dechado de virtudes, nobleza y benevolencia. Y la mujer encontrará en ‘palabras’ todo lo que sus sentimientos busquen de amoroso, delicado, caritativo y entusiasta”.<sup>138</sup>

También se leían obras del pensamiento católico liberal latinoamericano, especialmente las de Francisco de Paula G. Vigil<sup>139</sup>, sacerdote peruano excomulgado por sus posiciones antirromanas, cuyas doctrinas causaron revuelo en nuestros países en los años 50 y 60. De acuerdo con algunos comentarios de la época, este tipo de obras críticas de la supremacía de Roma

---

<sup>138</sup> “El dogma de los hombres libres. Palabras de un Creyente”. Por M.J. Lamennais”, en Huila, No. 1, (Neiva: 17 de junio 1855) p.2

<sup>139</sup> Francisco de Paula Vigil (Tacna 1792 – Lima 1875). Escritor y sacerdote peruano. Diputado por Arica, fue desterrado a Chile por oponerse a los intentos hegemónicos de Simón Bolívar. Apoyó los movimientos liberales para consolidar la recién creada República. Luchó por una mayor autonomía del clero peruano respecto a Roma, entablando una dura polémica con el Vaticano, que le condujo a abandonar los hábitos sacerdotales.

y progresivamente agregadas al *index prohobitorum* eran leídas con interés por muchos clérigos y defendidas en periódicos liberales<sup>140</sup>.

### *La utopía en la Colombia bipartidista*

El catolicismo utópico, entendido como la utilización de postulados socialistas no marxistas para estudiar, analizar o afrontar problemas políticos y sociales, surgió en un momento en que la marcha del nuevo Estado republicano, causaba descontentos entre quienes habían creído en la Independencia como un movimiento generador de libertad y de igualdad política y social. Esta desilusión había hecho que muchos otrora fervientes liberales, comenzaran a criticar con energía muchos de sus postulados, a favor de ideas más conservadoras y también permitió que otros, amparándose en las tesis cristianas, criticaran la pretendida "igualdad" del sistema republicano, viendo que muchas de los principales agentes de exclusión y opresión (latifundismo, 'noblezas' agrarias, racismo, etc) permanecían vigentes.

Por otra parte, el catolicismo utópico tuvo en nuestro país un desarrollo bastante ambiguo y corto, básicamente por el tipo de condiciones políticas y religiosas en que trató de implantarse. La polarización política a que rápidamente llegó el país impidió la exposición de terceras opiniones, y todos los intentos de este tipo, o eran absorbidos por la presión partidista, o abortados a la fuerza. Además, de acuerdo con historiador y político Gerardo Molina, "Colombia ofrece la particularidad de que antes de que hubiera socialismo, ya

---

<sup>140</sup> "Libros prohibidos", en *La Religión*, No 26. (Bogotá: 7 de agosto de 1853)

había antisocialismo. La anomalía es fácil de explicar, porque los granadinos que iban a Europa en los años 40 volvían con noticias horrendas: allá habían visto a los obreros que se atrevían a pedir aumento de salarios, en vez de agradecer el empleo que se les daba; había organizaciones tenebrosas llamadas sindicatos que ponían en duda el sagrado derecho del patrón de reglamentar la empresa, y lo que era más escandaloso, había escuelas políticas que defendían tamañas aberraciones". De este modo – prosigue el académico – “ se fue creando una atmósfera espesa, cuajada de prejuicios, por lo cual al llegar al país las ideas denunciadas, los círculos bien pensantes las rechazaron en nombre de la salud de la República y la civilización cristiana”<sup>141</sup>

Y es que si algo había claro entre liberales y conservadores, eclesiásticos y laicos, era no solo el principio de derecho y respeto a la propiedad privada, sino también al sistema de terratenientes. Los proyectos y reformas burguesas practicadas por la clase política en el poder nunca incluyeron el problema de lo que hoy llamaríamos Reforma Agraria, cuestión central en el planteamiento socialista, en la medida en que constituyeron proyectos exclusivistas y orientados especialmente a un liberalismo económico manchesteriano. Por ello, el problema agrario y de propiedad ha permanecido inconcluso hasta nosotros, siendo, sin duda, una de las grandes causas de la guerra intestina que hoy nos azota y que parece no terminar.

---

<sup>141</sup> Gerardo Molina, *Las ideas socialistas en Colombia*, Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1968, p 139

Ya desde los años 50 del siglo XIX, el temor antisocialista hizo que se empleara el término “comunista” para definir a cualquier reforma o reformador, así nunca tocará la cuestión agraria o social. La adopción misma de principios liberales era vista por muchos tradicionalistas, como un “comunismo”. De esta forma, el socialismo utópico que llegó por distintas vías al territorio colombiano durante la segunda mitad de la década del 40 y los años 50 fue rápidamente coartado y asfixiado por los distintos grupos políticos y económicos que lo consideraban innecesario para sus planes.

Pese a todo, estas doctrinas se encarnaron en grupos y sujetos que realizaron interesantes aportes, bastante desapercibidos para la historiografía colombiana, pero que constituyeron, en algunos casos verdaderas denuncias a las condiciones sociales, políticas y económicas existentes. Por otra parte, es claro que dada la influencia del catolicismo en nuestro país, este primer socialismo, no marxista, tomó una significativa característica cristiana. Por eso hablamos de un catolicismo utópico. Veamos a continuación la historia de estos utopistas y sus fuentes de pensamiento.

### *Liberales demagogos*

La primera utilización de ideas socialistas se hizo de manera confusa para apoyar un proyecto, que era totalmente contradictorio: las reformas liberales de mediados del siglo<sup>142</sup>. Desde finales de los años 50, gracias a la ebullición política producida por la Revolución del 48, al territorio colombiano fueron

---

<sup>142</sup> Ver capítulo siguiente y anexo

llegando una serie de idearios románticos, democráticos y un poco de ellos socialistas, que rápidamente fueron adoptados, sin mayor estudio, por jóvenes liberales del país, produciendo una rara mezcla entre un liberalismo librecambista y unas propuestas reivindicativas del pobre, que en otro contexto diferente al neogranadino sonaría inconcebible, pero que fue posible gracias a las condiciones sociales y políticas del momento y al mismo desconocimiento de las doctrinas que adoptaban.<sup>143</sup>

La idea del partido liberal, decidido a subir al poder, era crear un ala “socialista” dentro de su grupo político, que sirviera para captar bases artesanales, que pedían reformas sociales y económicas a su favor, y cuyas organizaciones eran claves para conseguir el sostén popular, sin el cual su plan de ascenso no sería posible. Esta “ala”, denominada los *Gólgotas*, fue dirigida por sujetos como José María Samper<sup>144</sup> y Manuel Murillo Toro<sup>145</sup>. Por eso el periódico más influyente del liberalismo, El Neogranadino, se declaró socialista y abrió sus páginas a quienes tuvieran algo que decir en pro o en contra de este nuevo evangelio. En sus páginas, Samper, Murillo Toro y Ancízar, expusieron el proyecto liberal, amparándose en postulados socialista utópicos de menor importancia, y de paso, confundiendo a sus detractores<sup>146</sup>. Pero al mismo tiempo que hablaban

---

<sup>143</sup> Germán Colmenares, *Partidos políticos y clases sociales*, Comunerros, Bogotá, 1963, pp 160 -176

<sup>144</sup> Su polifacética imagen, enriquecida por una controvertida y cambiante visión de la política, la religión y la cultura, se extendió también hacia otras disciplinas. Samper respaldó su imagen como miembro de las Sociedades de Geografía Americana y de París, miembro honorario de la Academia de Bellas Letras de Chile, miembro correspondiente de la Real Academia Española y miembro del Instituto de Ciencias Morales y Políticas de Caracas (Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá, Temis, 1963)

<sup>145</sup> Presidente durante dos periodos (1864-1866).(1872-1874). Nació en Chaparral- Tolima en 1816 y murió en Bogotá en 1880. Inició estudios en el Colegio de San Simón de Ibagué 8capital del Tolima. Tomó parte en la revolución de 1840 contra el gobierno de Márquez y colaboró en la administración del general José Hilario López. Jefe del partido liberal, con gran influencia sobre la presa. Fue también presidente del Estado de Santander.

<sup>146</sup> José María Samper, *Historia de un Alma*, Bedout, Medellín, 1971, pp. 268 –269

de la reivindicación del pobre, reiteraban su defensa de la propiedad privada, la que consideraban como garantía de la supervivencia de la especie.

Cuando finalmente el partido liberal llegó al poder (1850) y tuvo vía libre para su proyecto, el discurso socialista fue abandonado, se implantó el *Laissez Faire* que golpeó duramente a los confundidos artesanos que apenas semanas antes habían apostado con su vida al partido liberal, y en lugar de procurar mejoras sociales, se expidieron medidas que contribuyeron a la concentración de propiedad, como la eliminación de resguardos, y más adelante, la desamortización de bienes eclesiásticos, sin hablar de otras aparentemente humanitarias, como la supresión de la esclavitud, institución ya caduca, que produjo mano de obra libre para trabajar en las haciendas, representando así menos gastos para los patronos capitalistas. De esta forma, el socialismo expuesto por estos sujetos, era un mero discurso para captar masas (los artesanos), era demagogia al servicio de un partido político que deseaba arribar al poder cuanto antes y como fuera.

Sin embargo, este no es el pensamiento que estudiaremos en la presente tesis como catolicismo utópico. El catolicismo utópico, por el contrario, pese a sus divergencias, fue bastante fiel a los principios fundamentales del socialismo utópico cristiano: la crítica social y política, y la creencia en las clases sociales y las propuestas comunitarias basadas en el Evangelio, aunque sin mayor sentido práctico. No son muchos, los que hemos detectado como utópicos en la sociedad colombiana de mediados de los años 50 –60, época en la cual

tuvieron la oportunidad de manifestarse. Sin embargo, ellos tienen un pensamiento, una historia de vida y una personalidad que merecen ser rescatados del olvido.

Las ideas sociales expresada por los representantes del catolicismo utópico coincidían en gran parte con el socialismo cristiano europeo decimonónico: a) crítica a las desigualdades sociales y de género, y sus causas, b) admisión implícita o explícita de la existencia de clases sociales, c) crítica a la debilidad del Estado y exclusión política, d) reivindicación de los derechos ciudadanos y democráticos, e) búsqueda de soluciones comunitarias y asociativas para combatir la pobreza, f) notoria influencia cristiana, tanto en sus análisis, como en sus propuestas y en sus discursos.

Sus representantes más conocidos, Joaquín Pablo Posada (El Alacrán)<sup>147</sup>, su amigo Germán Gutiérrez de Piñeres<sup>148</sup>, Manuel María Madieto<sup>149</sup> y el novelista

---

<sup>147</sup> Joaquín Pablo Posada "El Alacrán". Nació en Cartagena de Indias en 1825, en el seno de una familia de mediana fortuna, vino a estudiar a Bogotá, al colegio de San Bartolomé. En esta ciudad lo cogió la ebullición política desatada durante la segunda década de los años 40, leyó un par de libros de autores socialista y comunistas y emprendió, por medio de el Alacrán una serie de denuncias. Posada apoyó al general Melo en el golpe de 1854, encargándose de un periódico para la defensa del corto régimen: *El 7 de marzo*. Posada, tras la caída de la dictadura, fue desterrado a Cuba, lugar en donde sobrevivió como poeta mendicante. Regresó al país en 1870. Murió en Barranquilla, pobre y rechazado en 1880. (José María Cordovéz Moure, *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*, Gerardo Rivas Moreno, editor, Santafé de Bogotá, 1997, p 587).

<sup>148</sup> El cartagenero Germán Gutiérrez de Piñeres, al igual que Joaquín Posada, inicialmente apoyó el régimen del general liberal José Hilario López, porque al igual que las sociedades democráticas de artesanos, creyeron que el liberalismo tenía un proyecto social favorable para estos grupos. Coherente con su opción se enfrentó entonces a los gólgotas y luego al gobierno radical de 1870. Tras fracasar en varios negocios, fue repudiado hasta por su propia familia, al punto de terminar enfermo agonizante en una casucha de los barrio pobres de Bogotá. Llegó incluso a ser un damnificado de la inundación del Río San Agustín. Murió en 1872 (José María Cordovéz Moure, *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*, Gerardo Rivas Moreno, editor, Santafé de Bogotá, 1997, p 587).

<sup>149</sup> Manuel María Madieto, figura un tanto ambigua. Había nacido en la ciudad de Cartagena de Indias, en 1815 y tenía formación en derecho, aunque era un autodidacta y erudito, lo cual le permitió incursionar en la filosofía, en la teología y en la sociología. Fue reconocido conservador y amigo del clero, si bien apoyó en 1852, por corto tiempo, a Murillo Toro a su candidatura presidencial. Madieto estuvo encargado de la redacción de periódicos tan importantes como *El Catolicismo*, *La Ilustración* (del cual también fue director desde 1870), *La imprenta*, *Veteranos de la Libertad Investigador Católico*, *La voz*, *La Voz de la Patria*, y *La Voz del Tolima*. Además fue asiduo colaborador de los periódicos *El Comercio*, de San José de Cúcuta, *La Libertad*, de Medellín, *La Matricaria*, de Popayán; *La Revista Municipal*, de Zipaquirá y en Bogotá, *El correo de los Estados*, *El monitor* (Luceella Gómez Giraldo, "Madieto, Manuel María", en *Biblioteca Virtual. Banco de a República*. Bogotá, D.C. Banco de la República, Biblioteca Luis Ángel Arango. [www.banrep.gov.co/biaavirtual/](http://www.banrep.gov.co/biaavirtual/)). En cada uno de estos periódicos se destacó, antes que por sus ideas sociales, por sus actitudes en defensa de la institución eclesiástica, lo cual le valió el reconocimiento del arzobispo Herrán. Era, sin

Eugenio Díaz Castro<sup>150</sup>, tiene vidas disímiles entre sí, pero complementarias a su vez. Expusieron su pensamiento entre los años 50 y 60 del siglo XIX; lo cual muestra que, aunque por pocos años, existió una pequeña oportunidad para la expresión consciente y racional de un pensamiento socialista católico en la Iglesia y en la sociedad colombiana. Ninguno de los tres renunció a su condición de católicos, hablando como tales, y salvo Posada, estuvieron además, muy ligados a la institución eclesiástica.

Como buenos utopistas, las soluciones propuestas a los problemas descritos eran muchas veces impracticables, pues estaban pensadas para el contexto europeo; es decir, al rechazar cualquier alternativa de solución proveniente de la experiencia colonial y amerindia tomaba sus propuestas de las descritas por utópicos de Europa, y las exponían tal cual, sin mayor interpretación, así no cuadraran con la realidad nacional<sup>151</sup>

Podemos decir pues, que las ideas socialistas utópicas tuvieron una mayor, más extensa y profunda aplicación, no en los discurso demagógicos utilizados

---

embargo, un promotor de la conciliación de los partidos, entre los cuales no veía diferencias, aunque no ocultaba su desprecio por los radicales. Su obra cumbre es *La ciencia social o el socialismo filosófico. Derivación de las grandes armonías morales del cristianismo*, publicada en 1863, en plena época de controversia eclesiástica – liberal. Decidido crítico de la desigualdad social, nunca, sin embargo, alentó la revuelta y la lucha armada como elemento de reivindicación. Tampoco creyó en la organización social de la lucha, lo cual corresponde al pensamiento sainsimoniano, y en general socialismo utópico, de acuerdo con lo visto en el comienzo de este apartado. Según Jaime Jaramillo Uribe, en el pensamiento de Madieto se ve una combinación de elementos políticos y filosóficos de origen variado, que van desde la antigüedad grecorromana, hasta ideas de Rousseau, Prhoudon, Bastian y por supuesto Saint Simon, reunidas sin mayor sentido crítico (Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento Colombiano en el siglo XIX*, Editorial Temis, Bogotá, 1974, pp 193–194)

<sup>150</sup> Eugenio Díaz Casto es considerado por los estudiosos de la literatura, como el mejor exponente del costumbrismo decimonónico, y uno de los más importantes novelistas de la época. Nació en Soacha (Cundinamarca) 1803. Para sobrevivir se dedicó a las labores del campo, nacido en una hacienda conocía bien los oficios que en estas se llevaban a cabo. Su labor en el campo fue unas veces como propietario y otros como mayordomo. Díaz no necesitó llenarse la cabeza de ideologías y teorías de moda para elaborar su discurso social, como hacían los demagogos liberales bogotanos. El mismo lo manifestó en *Manuela* su gran novela costumbrista. Concluía en sus escritos y artículos que en la sociedad granadina había una gran explotación del pobre, que el gamonalismo era una plaga y que el Estado era débil y corrupto no había falta estudiar mucho las ideas sainsimonianas. Simplemente se necesitaba mirar alrededor, querer ver (Patricia Torres Londoño, "Díaz Castro, Eugenio", en *Biblioteca virtual Banco de la República*, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá, 2000). Eugenio Díaz murió el 11 de abril de 1865.

<sup>151</sup> Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento.... op.cit.*, p 194

por los liberales gólgotas como instrumentos para que el partido liberal subir al poder, sino en unos individuos que, pese a sus diferencias políticas, personalidades e historia, tenían dos características comunes: su preocupación por la desigualdad social y de riquezas, y una crítica al bipartidismo. En estos dos aspectos veían la raíz fundamental de los problemas del país. De igual forma, debemos señalar que no se encontraron elementos vinculados directamente a la institución eclesiástica, como curas u obispos, que a través de sus discursos pudiésemos señalar como utópicos. Lo que nos resta decir al respecto es que la línea de pensamiento y acción utópica del catolicismo, durante su corta manifestación en el siglo XIX en Colombia, estuvo representada por laicos; miembros de la Iglesia Católica, y parte del sistema eclesial, mas no eclesiástico.



### **3. IGLESIA Y ESTADO.**

Es innegable que, durante el siglo XIX, la Iglesia Católica tanto doctrinal como institucionalmente, poseía entre los habitantes de Colombia una gran influencia. El propósito de este capítulo es observar cómo las líneas de acción y pensamiento católico, van más allá de lo político y lo religioso, al proponer modelos de sociedad y de familia. Es decir observar la manera en que se involucran en todos los niveles del sistema social, colándose en las fisuras dejadas por el Estado, ya que los gobernantes estaban más preocupados por consolidarse políticamente y desarrollar una cierta idea de Estado liberal o conservador, según el caso. Este llenado de fisuras se inserta en lo que podríamos denominar la construcción de la nación. No obstante, para ello inicialmente debemos considerar la polémica político –religiosa desatada entre las líneas de acción y pensamiento del catolicismo y el Estado, durante el proceso de reformas estructurales prácticas en el campo eclesiástico y religioso por los gobiernos en el poder, a lo que hubo una respuesta por parte de la Iglesia.

Todas las líneas de acción y pensamiento vistas anteriormente, tuvieron algo que decir sobre el tema social, pero dos de ellas, el catolicismo social y el catolicismo utópico, se destacaron por sus aportes, tanto teóricos, como empíricos.

### 3.1. Las reformas de medio siglo

El proyecto modernizador de mediados del siglo XIX, que se llevó en buena parte de la América independiente, consideraba en cuanto al campo religioso los siguientes puntos: a) en la esfera política se quería apartar a la institución eclesiástica del Estado, b) en la esfera económica, secularizar sus bienes, suspender el reconocimiento de los diezmos eclesiásticos y dejar de subvencionar sus obras, escuelas o misiones, c) en la esfera social, reducir al cura al orden privado y disminuir su control sobre el sistema familiar, y d) en la esfera ideológica, promover la educación laica en la escuela pública.

En el caso colombiano, la batalla se trabó en primer lugar en la prensa, para pasar enseguida al parlamento, donde se gestaron las leyes y constituciones liberales, o al palacio de gobierno, y finalmente al campo de batalla, cuando la intolerancia llegó a su máxima expresión.

Si bien no es interés de este trabajo realizar un análisis de los problemas que acompañaron a las reformas de medio siglo, es necesario tener presente aquellas que tocaron profundamente la cuestión religiosa y que trascendieron en el rumbo que las líneas de acción y pensamiento internas del catolicismo tomaron. Hagamos un esbozo de dichas reformas y más adelante veremos distintas reacciones que los sectores del catolicismo tomaron al respecto.

Básicamente los historiadores coinciden en afirmar que, en la coyuntura de mitad de siglo, varias formas económicas y sociales sobrevivientes de la Colonia y a las cuales se les achacaba la situación de atraso en que

permanecía el país 30 años después de la independencia, experimentaron ataques decisivos de parte de los sectores liberales interesados en que se les ofreciera una mayor participación en las actividades productivas del país, buscando una modernización de la economía en sentido capitalista.

El modelo de división internacional del trabajo, que aseguraba un sitio modesto pero seguro a las regiones intertropicales, se adecuaba perfectamente a un deseo de “realidades” buscado por los liberales. Así, ellos vieron a la Nueva Granada como un país agrícola y se pensó que debía seguir siéndolo. Germán Colmenares analiza este proceso como un rendición y una resignación: la Providencia había designado a la Nueva Granada para que proveyera de materias primas a las naciones “favorecidas” con un mayor adelanto en las artes<sup>152</sup>.

Se consideró que una mayor vinculación al mercado mundial requería de un Estado liberal, lo cual implicaba atacar las instituciones consideradas parte del continuismo colonial, y a su juicio, retrógrado. En esta perspectiva, fue necesario abolir la esclavitud para desplazar mano de obra de los viejos latifundios a las nuevas plantaciones agroexportadoras. Además, teniendo presente que todas las tierras debían pasar al nuevo sistema de mercado, se vio que la propiedad colectiva era ineficaz para el desarrollo productivo y para generar espíritu de empresa. Por eso, se atacaron y eliminaron los resguardos indígenas y los ejidos.

---

<sup>152</sup> Germán Colmenares, *Partidos políticos y clases sociales*, Ediciones de los Comuneros, Bogotá, 1964.

La institución eclesiástica, como propietaria de tierras y como fuerza social, de inmediato fue observada como un gran obstáculo que era necesario dominar. Por ello, muchos de los entusiastas liberales de la nueva generación impugnaron los ensayos conciliadores realizados en los años anteriores por sus padres y maestros, planteando la necesidad de hacer una separación absoluta entre la institución eclesiástica y el Estado, e incluso cortar su influencia social. De esta forma, Manuel Murillo Toro, al criticar las posiciones tomadas por los liberales “antiguos” frente a la institución eclesiástica, afirmaba que había llegado la hora de “desarrollar toda la bandera del partido, rompiendo con todas las instituciones e intereses del pasado para formular con decisión y claridad el programa de la república”<sup>153</sup>

El ascenso al poder en 1848 del general José Hilario López<sup>154</sup> permitió hacer efectivas muchas esperanzas del radicalismo frente a la institución eclesiástica. Una de las principales medidas fue la expulsión de los jesuitas, a quienes consideraban baluartes del conservatismo y obstáculo para el liberalismo. La discusión sobre el problema jesuita había empezado desde el momento mismo del arribo de esta comunidad a la Nueva Granada, generando varias páginas en periódicos, cartas y folletos. Finalmente con el decreto del presidente López (1850) el asunto se liquidó a favor de los liberales. Otras medidas anticlericales

---

<sup>153</sup> Fernando Díaz Díaz, “Estado, Iglesia y desamortización”, en: *Nueva Historia de Colombia*, vol. II. (Álvaro Tirado Mejía, ed). Planeta, Bogotá, 1989.

<sup>154</sup> José Hilario López. Nació en Popayán (1796) y murió en Neiva (1869). Después de algunos estudios en el seminario de Popayán, se alistó en las filas del ejército independiente (1812). Peleó en las acciones de Calibío y Tasines y Ejido de Pasto, al lado de Nariño. Se rebeló contra la dictadura de Bolívar y luchó contra el gobierno de Urdaneta, con cuyo motivo proclamó la anexión del Cauca al Ecuador. Fue representante de Nueva Granada ante el gobierno del Vaticano. Después de haber sido presidente de la República, ayudó a develar la revolución de Melo y luchó al lado de Mosquera contra el gobierno de la Confederación Granadina. Fue presidente entre 1848 –1853) (Álvaro Tirado Mejía, *Colombia Hoy*, Siglo XXI, Bogotá).

fueron: la abolición de los diezmos (realizada desde el primer mandato de Mosquera), la supresión del fuero eclesiástico y la elección de párrocos a través de la acción de los cabildos municipales.

El primer ciclo reformista se cerró en 1853 cuando la nueva constitución liberal declaró solemnemente la separación Iglesia y Estado, pues el gobierno liberal consideró que la unión de las potestades civil y eclesiástica constituía una “fuente de tiranía” que debía ser cortada de raíz. Este dictamen conllevó la declaración de libertad de cultos y el establecimiento del matrimonio civil. La ley de separación de la Iglesia y Estado fue la primera decretada en toda Latinoamérica y por medio de ella llegó a su fin la intervención del gobierno en la presentación y elección de personas para cargos eclesiásticos; quedó prohibida la imposición de contribuciones para el culto religioso; los templos se consideraron propiedad de los fieles y se negó el carácter público de las corporaciones eclesiásticas.

El proceso de reformas fue interrumpido durante la dictadura del general Melo<sup>155</sup> (1854), cuyo gobierno dividió la opinión de los sectores de la Iglesia, unos para apoyarlo, otros para rechazarlo. Durante las administraciones de Manuel María Mallarino<sup>156</sup> (1855 - 1857) y Mariano Ospina Rodríguez<sup>157</sup> (1857 -

---

<sup>155</sup> José María Melo. Nació en Chaparral – Tolima (1800); figuró en las batallas de Bombona, Ayacucho, Junín, Ayacucho y Portete de Tarqui. Se levantó contra la constitución de 1853, aludiendo que con dicha constitución se habían elevado el partido conservador enemigo de la República. Esta fue una guerra civil entre liberales draconianos y liberales gólgotas. La guerra civil que se dio entre abril y diciembre de 1854 se hizo en contra del general Obando. Melo se apoderó del poder el 21 de abril y encarceló a Obando y sus ministros. El 3 de diciembre, las tropas constitucionales, que habían tomado refugio en Ibagué, penetraron en el corazón de Bogotá y Melo fue condenado al destierro durante ocho años. Marchó a Costa Rica y de ahí a México en donde fue fusilado a consecuencia de la participación en una contienda armada.

<sup>156</sup> Manuel María Mallarino. Nació en Cali 1808. Murió en Bogotá en 1872. Estudió en el Colegio de San Bartolomé y se doctoró en la Universidad de Popayán, en donde fue catedrático de filosofía y derecho. Fue diplomático, literato

1861) las medidas en lo que se refiere al aspecto eclesiástico fueron suavizadas, otorgándose algunas concesiones, como el regreso en 1858, de la Compañía de Jesús. Finalmente, entre 1861 y 1863 se produjo el segundo y definitivo momento de choque entre la Institución Católica y la potestad civil con las leyes de tución de cultos, de expropiación de bienes eclesiásticos y supresión de comunidades religiosas, situación que dejó en el clero y laicado tradicionalista un estigma por el liberalismo<sup>158</sup>, agravio que cobrarían a partir de la Regeneración.

### 3.1.1 Supresión de diezmos

Uno de los primeros objetivos al cual apuntaron las reformas fue la eliminación de los diezmos, hecho que se produjo desde la primera administración de Tomás Cipriano de Mosquera (1845 – 1849).

En 1847 el congreso aprobó el proyecto de abolición de diezmos presentado por el gobierno. Los ponentes justificaron esta ley con argumentos que aducían tanto los altos costos que para el Estado acarrearía cobrarlos, como en la

---

periodista y político. Siendo de ideas conservadoras, estableció un gabinete mixto, integrado por conservadores y liberales radicales. Durante su administración se redujo el pie de fuerza de los militares.

<sup>157</sup> Mariano Ospina Rodríguez. Nació en Guasca - Cundinamarca- 1805. Murió en Medellín en 1885. Estudió filosofía y jurisprudencia en el Colegio de San Bartolomé y fue profesor de economía política en el mismo plantel. Después de la conspiración del 25 de septiembre contra Bolívar huyó por los páramos de Guasca. Durante la presidencia de Herrán fue ministro del Interior.- Hecho prisionero en la revuelta conservadora de 1851. Presidente entre 1857 – 1861. Durante su mandato se sancionó la constitución de 1858 en donde el país adoptó el nombre de Estados Unidos de Colombia, y de esta manera se consolidó la confederación de estados dispuesto anteriormente.

<sup>158</sup> Dicho estigma estaba ya bastante difundido a comienzos de la década del 50. Es sorprendente ver, en la narración de Manuel Ancizar durante su viaje por la provincia de Ocaña, cómo una campesina que vivía en una choza, en medio de las montañas tenía una idea de lo que ocurría en el ambiente nacional:

¿Cómo es que no ha ido a Ocaña, le pregunté, a ver la Semana Santa y las procesiones?. No voy, señor, porque ya no está como en otro tiempo. Ahora hay mucha gente vocabulario a (sic) que no piensa sino en hacer daño a la religión, como dicen que lo ha hecho en Bogotá. ¿De veras?. Yo no he sabido nada. –Si señor, (...) sí han hecho. Dizque han quitado los curas y van a poner una ley para que los hombres puedan mudar de mujer cada 5 años. ¿Quién le ha contado eso? ¿Puu? Aunque uno vía por acá, sembrando reptiles y cuidando sus animalitos, una sabe lo que pasa en este gobierno que hay ora' (Manuel Ancizar, *Peregrinación Alfa*, Biblioteca del Banco de la República, Bogotá, 1981)

desigualdad de los pagos que se recargaban en el labriego pobre, en detrimento de la agricultura. Quienes apoyaron esta ley en nombre del catolicismo, consideraron que con ella se le quitaban a la institución eclesiástica cargas terrenales innecesarias, permitiéndole realizar más libremente su labor espiritual. Unos católicos liberales de Boyacá afirmaron que:

La santa religión de Jesús, ha sido hasta cierto punto desvirtuada por la introducción de tales derechos, exigir dinero por la administración de los sacramentos es bajo cierto aspecto, consagrar una venta indigna de los dones del cielo. Sostenemos, pues, el verdadero espíritu de la religión cuando levantamos la voz contra semejantes abusos<sup>159</sup>

De esta forma, al darse a las provincias la distribución de las rentas de culto y la obligación de sostener a sus ministros, éstos recobrarían su dignidad, volviendo a los tiempos primitivos del cristianismo, cuando se dejaba a los fieles el cuidado de sus pastores.

Por supuesto, los católicos tradicionalistas, con la jerarquía a la cabeza, reaccionaron frente a dicha ley. En un primer memorial firmado por la curia arzobispal se afirmaba que el cumplimiento de la ley “compromete la conservación del culto, y aún la permanencia de la religión en cuanto ésta depende de los hombres”<sup>160</sup>

El mismo arzobispo Manuel José Mosquera pidió ayuda al Vaticano, se dirigió al Senado, escribió comunicados, cartas pastorales y cuanto fue posible por echar atrás esa ley que comprometía una tradicional fuente de ingresos. Todos ellos vieron en tal disposición un primer y frontal ataque directo contra la institución

<sup>159</sup> “Sueldo de curas” en *La Fraternidad* No. 21. (Santa Rosa de Viterbo) 19 de agosto de 1849. p 3

<sup>160</sup> Citado por José Restrepo, *Arquidiócesis de Bogotá*, Tomo II, *op.cit.*, p 180.

eclesiástica, acentuando las desconfianzas hacia el gobierno e iniciando a su vez una época tensa en las relaciones Iglesia y Estado. Esta ley le creó al Arzobispo Mosquera una situación particularmente difícil frente a su clero, pues el hecho de que fuera su hermano el que sancionara unas leyes que todos juzgaban anti-religiosas, provocó en varios miembros del bajo clero una crítica ala labor del Arzobispo y una incitación a la desobediencia<sup>161</sup>

### 3.1.2. Los jesuitas

El regreso de los jesuitas a Colombia (1844), tras 76 años de ausencia, se entiende dentro de un contexto de reacción contra el régimen santanderista de las décadas del 20 y 30<sup>162</sup>, y como un fruto de la victoria de los conservadores en la Guerra de los Supremos. Pasada la guerra, se realizó una constituyente que originó la Carta de 1843, sancionada por el Presidente Alcántara Herrán y considerada la más conservadora del siglo. Esta constitución echó abajo las reformas educativas establecidas por Santander. Para asegurar éxitos a este plan de estudios se propuso traer una comunidad religiosa extranjera que a su vez atendiera también a un problema que ocupaba tanto a la institución eclesiástica como al gobierno: las misiones en los llanos orientales. Tal elección

---

<sup>161</sup> "Mons. Mosquera a Manuel Mosquera" (Bogotá: 15 de octubre de 1847). Citado en *ibid*, p 183.

<sup>162</sup> Francisco de Paula Santander, prócer de la independencia colombiana nació en Villa del Rosario (1792) y murió el 28 de abril de 1839 en Bogotá. Participó en la campaña libertadora al lado de Bolívar. Fue vicepresidente de Cundinamarca y presidente en dos oportunidades (1823-1826) y (1832-1837). En el año de 1831 reunió el Congreso y declaró la ley fundamental de 1831, a través de la cual se dictó la constitución de la Nueva Granada, y con ella se legalizó la disolución de la Gran Colombia. Constituida la Nueva Granada, el general Santander fue electo presidente, y durante su administración impulsó la educación pública. En cuanto a la educación procuró que se difundieran las tesis sensualistas Destutt de Tracy y utilitaristas de Jeremías Bentham. Estas se popularizaron en la educación de Colombia durante la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, la Iglesia las veía como contrarias a la razón divina. A partir de la segunda mitad del siglo XIX las ideas del positivismo spenceriano y la crítica de la ciencia como una respuesta a la filosofía benthamista y al sensualismo de Tracy, tomaran posesión en el pensamiento filosófico de la época. José María Samper, (pensador conservador que veremos mas adelante) lector en sus inicios de Tracy y Bentham, se convertiría en uno de las más duros contradictores del sensualismo. En cuanto a las disposiciones anticlericales, o por lo menos vistas como tales, Santander había determinado, en 1821 y 1826, que los conventos con menos de ocho religiosos se suprimiesen. Bolívar había derogado dichas leyes.

cayó en los jesuitas, que regresaron al país después de 76 años de ausencia. Esta decisión suscitó reacciones violentas, no sólo entre las filas de laicos liberales sino también entre ministeriales e incluso entre clérigos de Bogotá y la Costa Atlántica, quienes consideraban a la compañía de Jesús más como una organización política, un instrumento del “oscurantismo” y el retroceso cristiano. Los jesuitas no solo tuvieron opositores entre los liberales. Incluso, en sectores importantes del catolicismo tradicionalista, el haber traído a esta institución religiosa fue considerado como un error político. El filólogo y político cofundador del conservador Rufino Cuervo, y quien era redactor de El Catolicismo y amigo del arzobispo Mosquera, en su obra en defensa de los ataques realizados al Arzobispo afirmó en 1852:

Creí entonces, como creo todavía, que, habiendo triunfado el partido de orden y de legitimidad de las fracciones de 1840 y 1841 (se refiere a la guerra de los Supremos), no debía traerse como elemento de conservación un instituto por el cual no manifestaban simpatía muchos miembros de ese mismo partido<sup>163</sup>

Es decir, dentro de la facción que originó el partido conservador había muchos antijesuitas. El mismo Cuervo, aunque no se manifestó contrario a la Compañía de Jesús, no vio como algo práctico traerla, sabiendo que en el ambiente existía mucha inquietud hacia ellos<sup>164</sup>. Para él, “lo ideal era que los jesuitas hubieran venido sólo si la tolerancia general lo permitía”.<sup>165</sup>

---

<sup>163</sup> Rufino José Cuervo, *Defensa del Arzobispo de Bogotá. Observaciones del Doctor Rufino Cuervo al cuadernillo titulado “EL Arzobispo de Bogotá ante la nación”*, Bogotá: 1852.

<sup>164</sup> El grupo que llegó en 1844 era principalmente español y esencialmente contrario al liberalismo, muy cercanos a las ideas ultramontanas que habían sido difundidas básicamente con el papado de Pío IX.

<sup>165</sup> Rufino José Cuervo, *Defensa del Arzobispo... op.cit*, p 26

Por esa misma época se reeditaron en Bogotá el *Manual de los Jesuitas* (1849) y el *Catecismo Antijesuita* (1846), libros divulgados originalmente en Europa y que databan los siglos XVII y XVIII respectivamente. Estas obras causaron conmoción a tal punto que de inmediato los defensores de la Compañía de Jesús se dieron a la tarea de “responder” a dichos libelos tildándolos de ateos y enemigos de la patria a los difusores<sup>166</sup>.

Según *El Sur – Americano*, periódico del liberalismo gólgota, las principales causas que los motivaban a pedir la expulsión de la Compañía de Jesús eran:

La Compañía de Jesús es una institución perjudicial a nuestra sociedad, porque sus máximas inmorales corrompen las costumbres y prostituyen el corazón del hombre (...) Porque con sus cucañas miserables, son su codicia desenfrenada, con su hambre de riquezas, ponen en juego mil medios de estafan al sencillo católico y reducir a la miseria a los incautos. Porque enemigos de todo gobierno libre, enemigos jurados de la democracia, y educados en la escuela del absolutismo, ellos minan los cimientos de nuestro Gobierno, y preparan la ruina de las instituciones<sup>167</sup>

Luego de tiras y aflojes, en 1847 se efectuó el primer gran debate en el Congreso contra la Compañía de Jesús, durante el cual se destacó, de nuevo, el encarnizado ataque que propinó el sacerdote Juan Nepomuceno Azuero<sup>168</sup>. Otro detractor notable fue Julio Arboleda<sup>169</sup>, quien pertenecía a los taldos conservadores. Finalmente, pese a las dudas mostradas por el presidente

<sup>166</sup> Juan Pablo Restrepo, *Iglesia y Estado en Colombia*, Banco Popular, Bogotá, 1985, p 605

<sup>167</sup> “Los Jesuitas”, en *El Sur – Americano*, No 10 (Bogotá, 14 de oct. De 1849) p 1

<sup>168</sup> Juan Nepomuceno Azuero, Nació en el Socorro (Santander) 1770. Era hermano de Vicente Azuero, otro famoso político liberal de la primera mitad del siglo XIX. Estudió en el Colegio del Rosario. En sus primeros años de sacerdocio fue cura de un pueblo de los llanos orientales, donde criticó las injusticias contra los indígenas, ganándose el odio de varias autoridades locales. Más adelante ingresó a la masonería bogotana. Participó también en la revuelta de 1810. Una vez establecida la república, fue congresista por más de 20 años, ala vez que ejercía el curato en Vélez y Puente Nacional (Santander) A diferencia de otros, el presbítero Azuero nunca abandonó su ideario liberal, llegando a ser una piedra en el zapato para muchos católicos tradicionalistas. Murió en 1857

<sup>169</sup> Julio Arboleda. Militar, Político y Poeta, dueño de grandes haciendas esclavistas del Cauca. Nació en Timbiquí provincia de Barbacoas (Cauca) 1817. Estudió en Londres. Luchó contra Melo y se hallaba en Europa cuando estalló la guerra de 1859, promovida por Mosquera. Murió asesinado en Berruecos en 1862.

López<sup>170</sup>, el 20 de mayo de 1850, se emitió el decreto de expulsión, de manera simultánea en todo el país. Según cuenta el propio Samper, sólo se les dio un día de plazo para empacar y salir, llevándose, incluso, a los enfermos<sup>171</sup>.

Los católicos liberales, laicos y clérigos vieron dicha expulsión con regocijo. Al respecto, el cura Manuel M. Alaix, quien en los años 60 tuvo un importante cargo en la Curia arquidocesana, afirmó nueve semanas después del decreto de López:

Pocos meses han pasado después de la expulsión de los jesuitas, y ya se siente restablecida la unidad entre los cristianos. Así, la religión, lejos de haber sufrido un golpe, ha recibido un incremento que los buenos no dejarán de bendecir<sup>172</sup>

Para los católicos tradicionalistas, en cambio, la expulsión jesuita fue una auténtica tragedia. El médico y cronista de la época José María Cordovez Moure comentaba que durante el viaje, los sacerdotes que estaban en Bogotá fueron acompañados hacia su exilio en medio de grandes demostraciones de dolor. El mismo arzobispo Mosquera contaba que a raíz del decreto se agravaron sus quebrantos de salud<sup>173</sup>.

Esta medida anticlerical hizo que subiera el tono antiliberal de muchos sacerdote, pese a los consejos del periódico El Catolicismo de mantener la

---

<sup>170</sup> Estas dudas tenían que ver con cuestiones legalistas: él consideraba que nadie podía ser expulsado sin fórmula de juicio, así como por no causar conmoción popular, esto según el testimonio de Samper. (José María Samper. *Historia de un alma op.cit.*, 242 – 244)

<sup>171</sup> *ibid.*, p 242 -244

<sup>172</sup> Manuel María Alaix, *No sin desconfianza en mis propias fuerzas*, Sin editorial, Popayán, 1850, pp 370

<sup>173</sup> "Mons. Mosquera al Sr. Obispo de Cartagena". Bogotá: 2 de feb. 1851. citado en José Restrepo, *Arquidiócesis de Bogotá, op.cit.*, p 212

calma. De hecho, los sermones de las misas de muchos párrocos se volvieron auténticas arengas antiliberales que fueron creando entre sus fieles un estado de ánimo bastante tenso.

Años después los jesuitas volverían durante el mandato de Ospina Rodríguez (1857 -1861), para ser expulsados de nuevo por Mosquera en 1861<sup>174</sup>, pero en esta ocasión sin tanta polémica.

### 3.1.3. Párrocos y cabildos

Dentro de las reformas se propuso la elección de párrocos y cabildos, siendo ésta una de las medidas del gobierno liberal que causó más controversia. Según la ley dada el 27 de mayo de 1851, los vecinos de las parroquias adquirirían voz y voto en la designación de sus párrocos. Por cierto, esta medida estaba lejos de ser democrática, como puede suponerse a primera vista. Primero, porque la elección del párroco se realizaba por los vecinos, es decir por los habitantes blancos y ricos, quienes eran los que podían participar en los cabildos municipales. Segundo, porque varios cabildos aprovecharon para cometer abusos contra los párrocos (multas por demoras en misas y bautizos, bajos sueldos, restricciones para movilizarse, prohibiciones para recibir limosnas, etc)<sup>175</sup>

Las reacciones de los católicos tradicionalistas frente a esta disposición fueron artículos en periódicos, cartas, pastorales, que pusieron las relaciones entre la institución eclesiástica y el estado en el punto más candente de toda la década.

---

<sup>174</sup> Ver Anexo

<sup>175</sup> Juan Pablo Restrepo, *Iglesia y Estado en Colombia*, Tomo I, *op.cit.*, p. 370-385.

Rufino José Cuervo en un folleto publicado para defender la honra del Arzobispo Mosquera, además de exponer los muy citados argumentos de incompatibilidad de esta disposición con la disciplina de la Iglesia, también, amparado en elementos prácticos, expuso que la ley no era para nada democrática, ya que un cura nombrado y pagado por el Cabildo sería pasto de las maquinaciones de los tinterillos de las parroquias.

Figurémonos imparcialmente las intrigas, las ironías, los pactos vergonzosos que habría, las cualidades de los párrocos de un origen tan viciado, y los males que sufrirían los fieles recibiendo lobos en lugar de pastores<sup>176</sup>

Sin embargo, hubo quienes aceptaron la ley, como Lino Garro y José María Herrera, provisos de la diócesis de Antioquia, o el provisor de Popayán, Manuel A. Bueno. Las actitudes de estos dignatarios causaron rechazo entre sus propios colegas, quienes los pusieron a escoger entre el gobierno (y de paso la excomunión) o la institución eclesiástica. Ante esta presión, ellos y muchos otros, se retractaron<sup>177</sup>. Esta situación se repetía con mayor profusión entre 1861 y 1863.

La negativa de la jerarquía y los frecuentes comunicados que hacía invitando al clero a rechazar la ley, dio pie para que el gobierno decidiera expulsar a ciertos desobedientes. Entre los acusados de instigar a la desobediencia se encontraba el Arzobispo Mosquera, quien fue acusado por los liberales ante el Senado, y después de varias sesiones se aprobó la propuesta de su expulsión el 25 de mayo de 1852, y unas semanas más tarde, la de los Obispos de

<sup>176</sup> Rufino José Cuervo, *Defensa del arzobispo...* op.cit. 51

<sup>177</sup> Juan Pablo Restrepo, *Iglesia y estado...* op.cit, tomo I, p 370 - 385.

Pamplona y Cartagena. Estos hechos causaron tremendo impacto en todo el episcopado, que hasta entonces no esperaba que sus contradictores se atrevieran a atacar a la propia jerarquía. En una carta del proviso de la arquidiócesis de Bogotá, Domingo Antonio Riaño, puede notarse un tono de asombro frente a lo que estaba pasando<sup>178</sup>.

Es interesante resaltar cómo las reacciones del catolicismo tradicionalista frente a esta ley, que intervenía directamente en la autoridad eclesiástica- fueron similares respecto a la Ley de Tuición de Cultos de 1861, lo cual nos permite afirmar que, para esta línea de acción y pensamiento, y especialmente para el clero a ella adepto, significaba mayor ofensa y abuso la intervención del Estado en asuntos directos de la autoridad eclesiástica, en este caso, de los obispos, que, incluso, en sus bienes y demás elementos materiales.

### 3.1.4. Separación de Iglesia y Estado

Tras finalizar el periodo de gobierno de José Hilario López (1849 - 1853), calificado por los tradicionalistas como el más triste y cruento para la Iglesia de la Nueva Granada hasta entonces<sup>179</sup>, arribó al poder el General José María Obando<sup>180</sup>, liberal draconiano, quien se encargó de sancionar la constitución de 1853, fruto de los esfuerzos reformistas de los liberales. Dicha constitución, sin dejar el centralismo, dio un primer paso hacia el establecimiento del

---

<sup>178</sup> AHESM. Tomo 76, folio 103, De Domingo Antonio Riaño al Vicario Capitular de la diócesis de Santa Marta. Bogotá: noviembre 18 de 1852

<sup>179</sup> "Lar Religión en la Nueva Granada durante la administración llamada del Siete de Marzo", en: *El Catolicismo*, No. 87, (Bogotá, mayo 15 de 1853) pp 750 - 751

<sup>180</sup> José María Obando. Nació en Popayán (1797), Sirvió como guerrillero a la causa realista hasta 1822, año en el que se incorporó al ejército independiente. En 1828 luchó contra Colombia al lado de los Peruanos. Fue depuesto de su mandato de 1854 por considerarse que había favorecido el golpe de Melo. Presidente (1853-1854)

federalismo. Uno de los aspectos que dicha constitución contempló fue el sufragio directo y universal: todo varón casado y mayor de 21 años podía votar, independientemente de sus riquezas, condición que había marginado a la mayoría de la población en los comicios electorales.

Pero sin lugar a dudas, la disposición que mayor impacto causó en el medio eclesiástico fue la separación Iglesia – Estado. Dentro de las curiosidades que rodean esta declaración se encuentra por ejemplo, que dos clérigos senadores, los Pbro. Bueno (de Popayán) y Cabrera (de Pasto) votaron afirmativamente la ley. Y es que gran parte de los católicos estaban a favor de la separación de potestades, si bien por intereses distintos.

El sector católico tradicionalista en el cual se encontraba el Arzobispo de Bogotá Manuel José Mosquera, los editores de El Catolicismo y hasta el internuncio, venían proponiendo la independencia de la institución eclesiástica del poder civil; petición que se hizo casi desesperada durante el gobierno de José Hilario López<sup>181</sup>.

Uno de los argumentos que exponían una y otra vez a favor de la separación de potestades era el que la nación limitaba su poder y jurisdicción a un determinado territorio, cuyas fronteras estaban establecidas; más la Iglesia Católica no tenía territorio fijo ni circunscrito, ya que a ella pertenecían todos los fieles, unidos entre si por la fe: el catolicismo no tenía fronteras, era universal e

---

<sup>181</sup> "Libertad de la Iglesia" en El Catolicismo No 15. (Bogotá, 1 de enero de 1850). P. 45 –46. Manuel Mosquera, "La Iglesia i el Estado" en El Catolicismo No 38 (Bogotá, 15 de mayo de 1851) pp 307 –309. "La Iglesia i el Estado" en El Catolicismo No 39 (Bogotá, 1 de junio de 1851) pp 325 – 328.

independiente de los intereses temporales de los estados. Por ello, ni los gobiernos debían intervenir en los asuntos eclesiásticos, ni a su vez la institución eclesial debía mezclarse en la administración del Estado.

La solución preferida por esta línea de acción y pensamiento la expuso Rufino José Cuervo al solicitar al senado la puesta en marcha de un concordato. Era innegable que la casi totalidad de la población era Católica y esto significaba un enorme influjo en lo social y en lo político; por tanto no se podría realizar una separación sin más, sin dejar ningún nexo de colaboración entre las dos potestades. Habría que respetar 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 ajena, legislando sobre materias que no son de la 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 allanadas”<sup>182</sup>. En estas líneas se puede observar algunas de los planteamientos que sostendrán años mas tarde el proyecto de la Regeneración.

Sin embargo, eran conscientes de que esta tesis era por lo pronto lejana de cumplir. No queriendo, además, que se repitiera de nuevo la crítica situación provocada por el gobierno de José Hilario López, decidieron entonces que, “de dos males el menor” y así, saludaron con alivio el artículo 5 de la constitución de 1853 que declaraba separadas, por primera vez en América Latina, las

---

<sup>182</sup> Rufino José Cuervo, *Defensa del Arzobispo...*, op. cit. p 44

potestades civil y eclesiástica. El Catolicismo, incluso, publicó en primera página el artículo mencionado<sup>183</sup>, creyendo que con la nueva constitución cesaba un periodo cruento y empezaba una nueva época. La tranquilidad retornaba, la institución eclesiástica por fin era libre. Y si bien habrían preferido una constitución menos radical, de todos modos esa ley se convertía en la “única concesión que podía hacerse en la época difícil”<sup>184</sup>.

Pero no todos pensaron igual. Un sector del catolicismo tradicional en que estaban varios curas y laicos especialmente vinculados al partido Conservador, afirmaban que tal ley no era beneficiosa, ya que sin apoyo del Estado la institución eclesiástica no iba a poder vivir “dignamente” (económicamente hablando). En pueblos tan “ignorantes” como el de la Nueva Granada, ni el culto ni el clero podrían mantenerse sólo con las limosnas voluntarias de sus fieles. La institución eclesiástica necesitaba de la autoridad pública y viceversa. Además, continuaban, no iba a faltar quien aconsejara a los fieles no contribuir al sostenimiento del culto, produciendo una carencia de sacerdotes que determinaría el fin de muchas pequeñas parroquias<sup>185</sup>.

Finalmente, la nueva época que se iniciaba fue tomada por los católicos tradicionalistas con cierta confusión. Sus máximos jerarcas se hallaban desterrados, el internuncio papal dejaba de tener representación legal sobre el gobierno granadino, etc. Todo esto hacía necesario pensar en una

---

<sup>183</sup> El Catolicismo No 91 (Bogotá: 18 de junio de 1853)

<sup>184</sup> “Libertad de la Iglesia”, en El Catolicismo, *ibid*, p. 2

<sup>185</sup> Domingo Riaño (obispo) “Pastoral” 24 de agosto de 1853. Citada en José Restrepo, *Arquidiócesis de Bogotá*, *op.cit.* t.II, p 293

reorganización general para decidir cómo afrontar el futuro. De algo estaban seguros: era necesario más que nunca reforzar la autoridad jerárquica, sino se quería facilitar disensos y mostrar divisiones que a la postre fueran un signo de debilidad. Ahora, pensaban, la Iglesia granadina debía nadar como un solo cuerpo, en búsqueda de un mismo objetivo común, demostrándole su fuerza la poder civil. Desde entonces se buscó acrecentar una característica muy propia del tradicionalismo católico y es la de aparentar unidad, elemento que lo hacía ver fuerte frente a sus opositores.

En cuanto al catolicismo liberal, las posiciones divergentes que ya se presentaban desde la década del 20, volvieron a aflorar. Mientras que algunos curas de la nueva generación, como Antonio María Amézquita<sup>186</sup>, junto con laicos jóvenes, fieles a su concepción de Iglesia igual libertad, afirmaban que la religión Católica debía estar separada del poder civil, otro sector, en los que también había clérigos, tales como Manuel María Alaix<sup>187</sup>, Juan Nepomuceno Azuero<sup>188</sup> y otros, especialmente pertenecientes a la generación de independencia, seguía defendiendo el Patronato Republicano y las aspiraciones regalistas, temiendo que la Iglesia, una vez libre del poder secular y lejos de su control, fuera manejada por el creciente sector conservador, el cual la pusiera en contra del gobierno y la convirtiera en un instrumento de negativa influencia

---

<sup>186</sup> Antonio Amézquita, Nació en Pasca (Cundinamarca) en 1820 y murió en Tocancipá (Cundinamarca) en 1883. Notable predicador, muchos de sus sermones fueron publicados. También editó obras como *El Fariseísmo católico* y *Gula geográfica religiosa del Estado soberano de Cundinamarca*.

<sup>187</sup> Manuel María Alaix, Popayán 1809. En 1833 fue ordenado sacerdote, siendo luego cura de Santa Ana y en el Chocó. Fue masón. Se involucró en las guerras civiles de 1840, a favor del gobierno, y en 1860 a favor de Mosquera. Fue ardiente antijesuita y colaboró en su expulsión de 1850. apoyó a Melo en el golpe de 1854, razón por la cual fue expatriado por dos años, permaneciendo en el Perú hasta 1857. Llegó a ser secretario de gobierno y guerra del Estado del Cauca en 1861 y Magistrado de la Corte Suprema de Justicia, cargo en el cual falleció 1862.

<sup>188</sup> ver nota al pie de página.

sobre el pueblo con nefastos resultados, provocando guerras civiles y revueltas innecesarias.

Estas reformas debilitaron, sin duda a la institución eclesiástica, que debió frenar su caminar “hacia Roma” iniciado a partir de los años 40. Por otra parte, produjeron una polarización al interior del clero, un conflicto entre sus elementos liberales y tradicionalistas. Seguidamente, dada la debilidad de la organización, fueron notables las desobediencias, críticas y desacatos por parte de los sacerdotes, especialmente motivados a tomar una actitud intransigente, hacia sus jefes, en quienes confundían su prudencia por “debilidad” frente al Estado. Esta situación se repetiría con mayor crudeza luego de las medidas tomadas por el gobierno a partir de 1861 y en 1870.

### 3.2. Reformas de 1860

Posteriormente, el proceso de reformas fue interrumpido durante la dictadura del general Melo (Abril a diciembre de 1854), cuyo gobierno, en lo que a la institución eclesiástica Católica tiene que ver, dividió la opinión de los sectores de la Iglesia, unos para apoyarlo en su golpe militar y otros para rechazarlo<sup>189</sup>. Luego, durante las administraciones bipartidista de Manuel María Mallarino (1855 - 1857) y el gobierno excluyente del conservador Mariano Ospina Rodríguez (1857 - 1861), de acuerdo con el historiador Álvaro Tirado Mejía, se adoptaron y pusieron en marcha gran parte de los postulados liberales en boga, contribuyendo de esta forma a la consolidación del Estado Liberal.

---

<sup>189</sup> Fernán González, *Para leer la política. Ensayos de historia política colombiana*. T.2, CINEP, Santafé de Bogotá, 1997. p 264

Algunas de estas medidas fueron la creación de los Estados federales, la constitución de 1858 y la continuación de la política del libre cambio son claras muestras de ello<sup>190</sup>. En cuanto a la cuestión de la Iglesia, las relaciones se suavizaron al otorgarse algunas concesiones como fue el regreso de la Compañía de Jesús en 1858.

Ospina Rodríguez, buscó en su administración contrarrestar el anticlericalismo del gobierno de Hilario López, lo cual le valió las simpatías de influyentes sectores de la institución eclesiástica y por su puesto, del catolicismo tradicionalista. Incluso, en el clero se alcanzó a pensar que una “nueva época” de paz vendría y que sus problemas frente al Estado y los que agobiaban a la nación iban a ser superados. No es casual, entonces, que Sergio Arboleda, intelectual presente del tradicionalismo, afirmara en un discurso pronunciado en Popayán, que había una nueva oportunidad para “moralizar” al país, con el apoyo del clero, a quien consideraba el salvador de la patria.<sup>191</sup>

Pero el clima político de la época hizo que las cosas no fueran tan sencillas. Los antiguos Gólgotas vieron en las administraciones de Mallarino y Ospina Rodríguez la amenaza de echar atrás toda su obra reformista. Pensaban que los conservadores se apoderarían de su propia reforma liberal y la utilizarían en

---

<sup>190</sup> Alvaro Tirado Mejía, “El Estado y la política en el siglo XIX”, en *Nueva Historia de Colombia, Era Republicana*, Tomo II, Planeta, Santafé de Bogotá, 1998.

<sup>191</sup> Sergio Arboleda, “El clero puede salvarnos y nadie puede salvarnos sino el clero”, en: *La república en la América Española*, Biblioteca del Banco Popular, Bogotá, 1972. pp 325 - 370

su beneficio tal como había sucedido en las elecciones que llevaron a los conservadores al poder<sup>192</sup>.

En este proceso también es importante tener presente la figura de Tomás Cipriano de Mosquera, que sin duda, contribuyó a cumplir los deseos de los liberales radicales. Mosquera, quién ya había sido presidente en 1845 con el apoyo de una facción del naciente partido Conservador y en oposición a Ospina Rodríguez, vio con desánimo cómo este le había ganado la partida electoral en las elecciones inmediatamente anteriores, basándose en el influjo eclesiástico sobre la población rural que ahora tenía derecho al voto, según vimos en párrafos anteriores. Este hecho molestó al general caucano. Y lo exasperó más la participación del mencionado canónigo Antonio José de Sucre y Alcalá y de otros clérigos, que utilizando medios influyentes como el periódico El Catolicismo de la arquidiócesis de Bogotá, se ponían en su contra. Es necesario aclarar que el Arzobispo Manuel José Mosquera, hermano del general, se opuso a que la institución eclesiástica se involucrara en debates políticos y menos electorales<sup>193</sup>.

---

<sup>192</sup> Alvaro Tirado Mejía, "El Estado y la política"... op.cit.

<sup>193</sup> De acuerdo con Restrepo Posada, el Arzobispo de Bogotá, al saber la actitud que estaban tomando los padres Ortiz y Sucre y Alcalá con el periódico, ordenó a su vicario mandar una circular a los párrocos desautorizando a los sacerdotes, afirmando que "manifestamos a usted que la autoridad eclesiástica no ha tenido parte en esto, ni conocimiento previo siquiera de tal procedimiento, que reprobamos". Los editores del El Catolicismo, no solo continuaron su empresa, atacando y polemizando con los periódicos liberales, sino que incluso desautorizaron la circular del arzobispo, quien les reclamó directamente a los editores, y estos prefirieron romper con la arquidiócesis. Es decir, que, durante los últimos meses de existencia (diciembre -abril de 1861), El Catolicismo dejó de ser el periódico oficial del Arzobispado y los editores tomaron toda la responsabilidad. Tan vehementes eran los ataques del pbro. Sucre en la última etapa del periódico, que el mismo general Mosquera advirtió que "cuando entrara a Bogotá montaría en una burra e ese clérigo extranjero con el fin de endilgarlo para su tierra" (José Restrepo Posada, *Arquidiócesis, tomo II, op. cit.* Pp 396)

La guerra de 1859 – 1862 desatada por los liberales y liderada por Mosquera contra Mariano Ospina Rodríguez, estuvo amparada dentro del régimen federal del 1858.

Finalmente, una vez en el poder el general Mosquera, se produjo el segundo y definitivo momento de choque entre la Institución Católica y la potestad civil. Entre 1861 y 1863 se emitieron los cuatro controversiales y famosos decretos en contra de la institución Católica: a) desamortización de bienes eclesiásticos, b) tución de cultos, c) expulsión de los jesuitas y, d) supresión de los conventos y comunidades religiosas. Esta nueva situación dejó en el clero y laicado tradicionalista una animadversión por el liberalismo, agravio que desataría la guerra civil de 1870 y la posterior radicalización en 1885.

### 3.2.1. Desamortización de bienes eclesiásticos

Si bien este decreto no fue el primero que Mosquera emitió, decidimos tratarlo en primer lugar, por la rapidez con que se desarrolló y porque la polémica, generada fue menor comparada con la tución de cultos y supresión de conventos, cuyo impacto y discusión perduró por varios años, afectando profundamente las fibras de la institución eclesiástica, lo cual los afectados no estaban dispuestos a aceptar por ningún motivo.

Mediante el decreto del 9 de septiembre de 1861, el general Mosquera promulgó la desamortización de bienes de manos muertas.

Art. 1. Todas las propiedades rústicas y urbanas, derechos y acciones, capitales o censos, usufructos, servidumbres u otros bienes que tienen o administran como propietarios o que pertenezcan a las

corporaciones civiles o eclesiásticas y establecimientos de educación, beneficencia o caridad en el territorio de los Estados Unidos de Colombia, se adjudican en propiedad a la Nación por el valor correspondiente a la venta neta que en la actualidad producen o pagan, calculada como rédito al 6%, en los términos que los artículos siguientes: (....)

Artículo 4. Sólo se exceptúa de la adjudicación que queda prevenida, los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto del culto o del instituto, como los templos, casas de reunión episcopales y municipales, colegios, hospitales, hospicios, mercados y cárceles penitenciarias, casas de corrección y las habitaciones en que residan los religiosos o monjas<sup>194</sup>

Las reacciones ante este decreto no se hicieron esperar. En primer lugar, el clero defendió la legitimidad de sus posesiones, diciendo que el gobierno mentía al señalar que sus bienes eran producto del engaño. El clero mencionaba que los bienes eclesiásticos habían sido comprados o adquiridos de manera legítima y nunca habían obligado a nadie a realizar una donación a su favor.<sup>195</sup>

En segundo lugar, la jerarquía eclesiástica lanzó excomunión a quienes compraran bienes desamortizados. Para eso se solicitó a los laicos que enviaran informes de los diferentes procesos de expropiación de bienes eclesiásticos y la violencia utilizada por las autoridades y civiles en ellos. Les interesaba registrar – Quienes fueron los encargados de los actos. – Que hicieron y como se portaron. –Que se llevaron. –Demás incidentes.<sup>196</sup> La idea era identificar a las personas, tanto causantes de la desamortización, como compradores y efectuar públicamente las sanciones correspondientes. Ya

<sup>194</sup> Enrique Báez, *La orden dominicana en Colombia, Crónica de la Provincia*, tomo II, (inédito), Bogotá, 1960

<sup>195</sup> "Sres. Diputados a la Convención", en *El Católico* No 2 (Bogotá: 30 de may. 1863) p 2

<sup>196</sup> "Revista", en *El Bogotano*, No 4, (Bogotá: 25 de agosto de 1863)

hemos comentado el gran impacto que en la sociedad de entonces causaba un edicto de ese tipo.

En tercer lugar, algunos clérigos liberales, que habían apoyado incluso la causa de Mosquera, se retractaron públicamente del liberalismo, desilusionados, como el padre Luciano Díaz, cura interino de la parroquia de Las Nieves en Bogotá<sup>197</sup>. Este cura, en una misa celebrada el 25 de agosto de 1863, se echó lanza en ristre contra los radicales y concluyó: “si quieren robarse lo único que han dejado, que son las aldabas de las iglesias, arranquémolas y botémoselas a la cara”<sup>198</sup>. Otros curas liberales famosos durante los años 50 y que se detractaron en esta época fueron los padres franciscanos Cázares y Anaya. Indiscutiblemente, la desamortización significó un gran golpe para los pocos curas liberales que todavía quedaban tras las reformas de medio siglo. Se sintieron defraudados de su partido y de las ideas liberales que decía respaldar<sup>199</sup>.

### 3.2.2. Supresión de conventos y comunidades religiosas

El proceso de extinción de conventos y exclaustración de frailes y monjas, realizado a partir de la victoria de Mosquera, es algo que no se ha estudiado suficientemente en las nuevas investigaciones sobre las reformas de este período. Salvo fragmentos presentados en algunos escritos sobre la historia de

---

<sup>197</sup> “El padre Luciano Díaz”, en *El Bogotano*. No 4. *op.cit*

<sup>198</sup> *ibidem*

<sup>199</sup> Para ver lo paradójico de la situación entre los curas liberales y su extrañeza frente a los hechos del momento, traemos a colación que testigos de la época declararon que: durante la guerra de 1860 (es decir la que llevó a Mosquera al poder) cada que el general Mosquera obtenía un triunfo, el cura Luciano Díaz echaba al vuelo las campanas de la Iglesia de San Francisco en señal de regocijo. *ibidem*.

ciertas comunidades religiosas<sup>200</sup>, y enunciado de manera tangencial en la obra de autores como Fernán González, Jorge Villegas y Fernando Díaz, es poca la importancia que se le ha dado a dicho tema<sup>201</sup>. Este es un tema que tiene mucho material para investigar, lamentablemente en este documento no se podrá profundizar mucho al respecto.

Comencemos diciendo que, la negativa de la mayor parte de monjes Dominicanos, Franciscanos y Agustinos, a someterse a la tuición de cultos, se decretó el 5 de noviembre de 1861 “la extinción de conventos, monasterios y casas de religiosos de uno y otro sexo”<sup>202</sup>. Los Dominicanos fueron los primeros en ser desterrados. El padre García nos cuenta al respecto:

Desde las ocho y media fue invadido el convento por numerosa soldadesca que iba dejando inmóvil a todo religioso, de pie o sentado, en el punto en que lo encontraban con un centinela al lado, sin consideración a su edad o estado de salud. Nada difícil, pues, que cualquier día con un pretexto rebuscado, vinieran tarde de la noche y nos cortaran la cabeza al borde la una bóveda, y nos enterrarán en ella sin que nadie supiera luego de nuestro paradero. Las puertas del Coro, de la Iglesia y de la calle todo fue cerrado de centinelas desde el 5 de noviembre de 1861, sin que se nos permitiera el Oficio en el Coro, ni celebrar Misa, ni renovar las Especies Sacramentales (...) las noches eran, pues, de permanente angustia y amargura indecible<sup>203</sup>

La exclaustación de los conventos femeninos, provocó más protestas en diferentes grupos de católicos, desde tradicionalistas hasta liberales, pasando por los mismos agentes del gobierno. Tal parece que la expulsión de la monjas

---

<sup>200</sup> Carlos Mario Alzate Montes. “La Desamortización en Colombia en el siglo XIX, en Los Dominicanos y el Nuevo Mundo. Siglos XVIII y XIX”. *Actas del IV Congreso Internacional de Dominicanos*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1995.

<sup>201</sup> Jorge Villegas, *Colombia: enfrentamiento Iglesia-Estado. 1819 –1887*. La Carreta, Bogotá, 1961; Fernán González, *Para leer la política. Ensayos de historia política colombiana*. Tomo 2, CINEP, Santafé de Bogotá, 1997; Fernando Díaz, *La desamortización de bienes eclesiásticos en Boyacá*, Ediciones la Rana, Tunja, 1977;

<sup>202</sup> “Decreto de 5 de nov. De 1861 sobre extinción de comunidades”, en *Registro oficial* No. 24. (Bogotá: nov. De 1861) p 100.

<sup>203</sup> Buenaventura García Saavedra, *El hijo de la Providencia. Autobiografía de Fr. Buenaventura García Saavedra. OP. 1826 –1915*. Corrección, anotación y edición de Fr. Alberto Ariza. Provincia Dominicana de san Luis Beltrán, Bogotá, 1973.

se dio con violencia en Bogotá, Tunja y Popayán<sup>204</sup>, y con precaución en Antioquia<sup>205</sup>.

Por ejemplo, tras la exclaustación de las monjas de Bogotá, Tunja y Villa de Leiva, un grupo católico liberal editó un pasquín titulado Protesta que hace el partido liberal contra la expulsión de las mojas, asegurando que se sentían avergonzados y afirmando que no asumían la responsabilidad del hecho ante la historia. El clero liberal de estas regiones, por su parte, ponía mucho empeño en que se suspendiera ese decreto, sin lograr nada<sup>206</sup>

En general, era común en la sociedad hispanoamericana de mediados de siglo que se defendiera la vida religiosa como una opción válida para la mujer, y en el caso de varios liberales, "útil" para la sociedad. Defendían además los conventos como propiedades particulares de las monjas, pues habían sido comprados con capital privado.<sup>207</sup>

Finalmente todos sentía que la exclaustación de las monjas había sido, en gran parte un error denunciada pro los tradicionalista y reconocida por varios liberales católicos, quienes no dejaron de tener un sentimiento de culpa. El propio Miguel Samper, recordaría:

---

<sup>204</sup> "Representación que las señoras en Bogotá no se atrevieron a firmar", en El Católico, No. 1 (Bogotá: 16 de mayo de 1863). p. 4

<sup>205</sup> Parece que en Medellín, la expropiación de conventos femeninos no se hizo de manera atropellada. En una carta, el sr. Gónima, secretario de gobierno del Estado de Antioquia, comunica la gobierno centrea. Que las monjas de El Carmen se comportaron "pasivamente" a la hora de entregar sus propiedades y no hicieron proposición alguna, por lo cual los agentes no tuvieron que utilizar la violencia: (AGN, sección República, fondo Ministerio de lo Interior y Relaciones Exteriores, tomo 3, fl. 23. De Eladio Gónima al Secretario d lo interior del gobierno de la Unión. Medellín, 25 de enero de 1863)

<sup>206</sup> José Restrepo, *Arquidiócesis...op.cit.* tomo II.

<sup>207</sup> "Representación que las señoras en Bogotá no se atrevieron a firmar" en El Católico. NO. 1 (Bogotá: 16 de mayo de 1863). p. 4

¿Cuánto no ha perdido la causa liberal en todos los corazones rectos y humanos, cuando se traen a la memoria los medios inicuos que se han empleado para llegar a los fines?. Aquellas escenas de febrero de 1863, en que se veían salir las religiosas de sus tranquilos claustros casi a culatazos, ¿podrían afirmar las doctrinas que predicán la libertad y la tolerancia?<sup>208</sup>

### 3.2.3. La Tuición de Cultos

La Tuición de Cultos, fue el primer decreto emitido por Mosquera en 1861 y el que más polémica causó. La versión original ordenaba a los clérigos del país jurar obediencia al nuevo gobierno, bajo pena de cárcel o extrañamiento. Casi dos años después, en la constitución de 1863, la línea dura del liberalismo (liderada por Manuel Ancízar) y los mosqueristas se impusieron y se estableció por constitución: El juramento de obediencia bajo pena de destierro y la incapacidad de los sacerdotes para elegir y ser elegidos<sup>209</sup>. Esto pese a las discrepancias y la objeción de la comisión de asuntos eclesiásticos que solicitaba, en nombre de la tolerancia, la no prolongación de semejante medida<sup>210</sup>.

Mosquera justificó su actitud afirmando que “un Estado no tiene sino una autoridad precaria cuando hay en su territorio hombres que ejercen una gran influencia sobre los espíritus y las conciencias, sin que estos hombres le pertenezcan de alguna manera. La tranquilidad pública, no está asegurada si se descuida saber lo que son los ministros de los diferentes cultos, lo que

<sup>208</sup> Miguel Samper, *La miseria...* op.cit. p 72

<sup>209</sup> Fernán González, *Iglesia, Estado ....* op.cit. p 110

<sup>210</sup> La comisión estaba integrada por salvador Camacho Roldán, Bernarndo Herrera y Justo Arozamenta. Su informe decía que la ley de tuición se justificaba en tiempos de guerra, pero en tiempos de paz constituía una violación a la libertad religiosa” (Fernán González, “Iglesia y Estado desde la convención de Rionegro hasta el Olimpo Radical . 1863 – 1868”, en *Anuario colombiano de Historia Social y del Cultura*, No. 15 (Bogotá, 1987) pp 102 -104

caracteriza y distingue de ellos entre sí<sup>211</sup>. De esta manera parece que el clero generaba entre los liberales de la generación radical, temor por su poder, y optaron por tratar de amarrarlo para impedir que actuara por su cuenta, que apoyara a los contrarios del proyecto liberal y que echara a perder su proyecto, como creyeron estaba pasando durante el gobierno de Ospina. Tenían presente además, la soberanía nacional: creían que el clero, como integrante de una institución supranacional afectaría la integridad de su proyecto de estado-nación, y más cuando ese poder transnacional era antiliberal.

Ahora bien, la tución de cultos produjo una gran confusión en la institución eclesiástica y el catolicismo tradicionalista, que no esperaba tal medida. Dicha confusión llevó a una división del clero en tres grupos:

a) un grupo, entre el cual había algunos clérigos dignatarios de la catedral de Bogotá, se opuso furibundamente a cualquier transacción con el gobierno, así fuera para permitir que la gente no se quedara sin servicios pastorales. Eran los intransigentes. Pero en este grupo se destacaron, más que clérigos, los laicos que los apoyaban y hacían coro de todo lo que dijeran, e incluso, se permitían aconsejarlos. Ellos, ligados a intereses del partido conservador, esperaban que cesando el culto y ante la ausencia de sacerdotes se produjera una conmoción popular que el partido conservador aprovecharía para derrocar al gobierno y volver al poder. b) Un segundo grupo, conformado fundamentalmente por clérigos simpatizantes del liberalismo e incluso miembros del partido liberal,

---

<sup>211</sup> Citado en Amelia Álvarez de Huertas, *Entre el gorro frigio y la mitra*. Academia Boyacence de Historia, Tunja, 1998, p 106

firmaron gustosos, se manifestaron reticentes a obedecer los dictámenes de la jerarquía eclesiástica, e incluso, en nombre de la libertad, la patria y en contra de la romanización, predicaron y escribieron en contra de los detractores de la ley. Sólo la excomunión los hizo cambiar de parecer, tras varios años de resistencia., c) Un tercer grupo en el cual estaba el cura Andrés María Gallo<sup>212</sup>, vicario de la arquidiócesis, trataron de buscar una salida intermedia, negociando soluciones que no perjudicaran a la institución eclesiástica ni enojaran al gobierno. Este grupo fue duramente criticado por sus correligionarios intransigentes quienes los acusaron de débiles y faltos de carácter, y en menor medida, por los católicos liberales, quienes consideraban que no existían razones de peso para negarse a firmar obediencia a los decretos<sup>213</sup>.

Y precisamente a este último sector, más conciliador, pertenecían los numerosos clérigos que decidieron jurar obediencia al decreto de Mosquera, en las semanas que transcurrieron a su expedición, en julio de 1861. La mayoría de los párrocos y frailes (de todas las Ordenes) firmantes adujeron para su decisión, la ignorancia, la presión de las autoridades, o el miedo<sup>214</sup>.

Por ejemplo, en las diócesis de san Marta, el cura Andrés Morales afirmó que juró "para salvar mi libertad y bajo una forma enteramente condicional"<sup>215</sup>. José de Jesús Gómez, dijo que había sido perseguido por las autoridades locales

---

<sup>212</sup> Andrés María Gallo. Nació en Tunja, en febrero de 1792. Participó en la Guerra de Independencia apoyando al ejército patriota. En 1816 fue alcalde de Turmequé. En 1819 fue ordenado sacerdote. Fue presidente del Senado en 1827 y más tarde fundó un colegio en Boyacá. Rehusó la Mitra de Cartagena, pero fue provisor del Arzobispo de Bogotá en 1861.

<sup>213</sup> José Restrepo, *op.cit.* t. III., p 423 –424.

<sup>214</sup> Según el fraile Alberto Ariza, en el segundo semestre de 1861, únicamente en Bogotá, 44 frailes firmaron obedecer el decreto. (en Buenaventura García, *El hijo ...op.cit.*, p65. Nota al pie)

<sup>215</sup> AHESM, Tomo 88, folio 443, Retracción, Cartagena, 1864

hasta lograr que jurara sometimiento. Fue encarcelado, más de una vez, y como “consecuencia precisa de tal presión, tuve que acatar a la ley de policía en materia de cultos”. Sin embargo, “antes de dicha aceptación sostuve una gran resistencia a tal sometimiento, porque entonces, como ahora, comprendí que tales actos entrañan los más grandes embates contra la Iglesia y la Santa Religión del Crucificado. Pero no me era posible continuar mi resistencia, no podía menos, Señor Provisor, que presentarme a tal sometimiento”<sup>216</sup>

Otros fueron confundidos por noticias que llegaban de la capital y que decían que el Arzobispo y los religiosos de conventos se habían sometido<sup>217</sup>. Los políticos liberales animaban continuamente a estos sacerdotes confundidos a que firmaran. Y es que, efectivamente, la confusión y desinformación produjo que muchos optaran de esta manera. Todo este grupo de firmantes, rápidamente se echó atrás, cuando el arzobispo tomó por fin una decisión al respecto.

Otro grupo firmó por conveniencia pastoral. En este se encontraban dos jerarcas de la Iglesia Colombiana, cuya decisión produjo mucho revuelo y controversia por varios años.

El primero, fue el prior provincial de los Dominicos, Fray Benedicto Bonilla, y otros frailes pertenecientes al convento de Santo Domingo en Tunja. Su justificación para firmar, fue la supervivencia de su orden en Colombia, actitud que fue

---

<sup>216</sup> AHESM. Tomo 88, folio 449r

<sup>217</sup> Protesta, en *El Católico*, No 25. (Bogotá: 14 de Noviembre de 1863)

alabada por la propia Convención de Rionegro<sup>218</sup>. Sin embargo, al mismo tiempo, su decisión produjo el repudio de toda su comunidad, tanto contemporánea, como futura<sup>219</sup>.

El segundo fue el Obispo de Popayán, Pedro Antonio Torres<sup>220</sup>, quien, no queriendo acarrear sobre su diócesis los castigos del gobierno para su clero, hizo, a mediados de 1863, un trato con el Gobierno Nacional, para “proteger y sostener el culto católico en los términos que los permiten la constitución, leyes y decretos de la República”. Se apoyó en el artículo de la constitución que decía que era un deber del Estado proteger la libre religión y “prestar apoyo a sus ministros”. El Gobierno se comprometía a ayudar a recogerle limosnas (con cuota mínima), a permitirle usar las iglesias, las capillas, los vasos sagrados y demás objetos religiosos expropiados (con inventario), e incluso a nombrar capellanes (que serían autorizados por el Obispo). El trato era, ceder todo al gobierno, para que este se lo devolviera, en calidad de “préstamo”, y que las cosas quedaran igual. El Obispo también solicitó al Gobierno para que le asignara una renta a las monjas de los monasterios disueltos, y éste accedió. Se pidió además que el Obispo diera cuenta de este acuerdo al Papa, a manera de información<sup>221</sup>. Este acuerdo levantó polémica entre los intransigentes, quienes consideraron al prelado hereje y cismático, hecho que se agravó en la

---

<sup>218</sup> Ver cuadro anexo

<sup>219</sup> Buenaventura García, OP. *El Hijo...op.ct.*, 67. Hasta muy avanzado el siglo XX, entre los restauradores y organizadores de la OP en el país, siguió existiendo una concepción bastante negativa y hasta vergonzante frente al accionar de estos frailes. Ver a propósito Alberto Ariza, OP. *Los Dominicos... op.cit.*, pp 1268 - 1283

<sup>220</sup> El obispo Torres había sido uno de los sacerdotes que sirvieron a la causa patriota en la Guerra de Independencia, siendo capellán y vicario general del Ejército de Bolívar. Por sus méritos había sido nombrado, en tiempos del Patronato, Obispo de Cartagena y luego de Popayán. Finalmente murió a los 75 años de edad en 1866.

<sup>221</sup> El Católico No. 15. (Bogotá: 4 de septiembre de 1863)

medida que este obispo había realizado el acuerdo cuando ya el Papa se había pronunciado sobre el tema<sup>222</sup>.

### 3.2.3.1 Clérigos liberales

Los clérigos que aceptaron jurar la constitución, basados en argumentos liberales, eran básicamente de los Estados de la Costa, Santanderes y de Bogotá. En el Socorro, por ejemplo, cinco sacerdotes del antiguo núcleo liberal no sólo juraron obediencia al gobierno y a la nueva constitución, sino que publicaron a mediados de 1863, un manifiesto titulado "El Romanismo no es el Catolicismo", en el que afirmaban que: a) el mandato de los preladados de no prestar el juramento era opuesto a la ley de Dios, b) Sin riesgo de romper la unidad de la Iglesia, y antes bien con el fin de conservarla, no debía obedecerse el mandato de los obispos, c) las censuras con que los preladados habían pretendido obligar al clero a resistir a la ley eran injustas y que por consiguiente no podían atar las manos ni ante Dios ni ante los hombres para el ejército del ministerio sacerdotal<sup>223</sup>

Además, se comprometían a predicar contra el clero que ordenara la no sumisión a las leyes de tuición, considerando que era legítimo que el gobierno Republicano interviniera en cuestiones relativas al culto externo y dispones de los bienes eclesiásticos. Estos sacerdotes afirmaron que "el sometimiento a las autoridades temporales de ordenación divina", es decir, los gobiernos

---

<sup>222</sup> Estas medidas provocaron la desobediencia de muchos de sus sacerdotes. Uno de ellos, de apellido Ortiz, convenció a todo un pueblo de que el obispo era un cismático y que la misa de los párrocos que lo apoyaban, no valía. AHAP, Legajo 733, pieza a54. Del Pbro. Rafael M. Olaya al Obispo de Popayán. La Plata, 18 de febrero de 1864.

<sup>223</sup> "Autocracia episcopal", En El Católico. No 24. (Bogotá: 7 de noviembre de 1863)p. 2 y No 25 (Bogotá: 14 de noviembre de 1863) p 1

temporales tenían por orden divina los derechos de tuición y de inspección, y el derecho de disponer de los bienes de la Iglesia<sup>224</sup>. En estas tesis se puede observar supervivencia de los principios que justificaron el Patronato Republicano<sup>225</sup>.

Otros sacerdotes, de generación más reciente y pertenecientemente a las diócesis de la Costa Atlántica, argumentaron su decisión de jurar, en las tesis liberal de la separación de potestades:

La Iglesia sólo puede inferirse en los negocios espirituales, que son los que está llamada a dirigir y perfeccionar por la senda que trazó el Redentor del Mundo<sup>226</sup>

Al estar separadas las potestades, el clero tenía que obedecer tanto al Estado en lo temporal como a la Iglesia en lo espiritual. Este mismo argumento fue repetido por algunos sacerdotes y laicos liberales del centro del país<sup>227</sup>

Y no sólo argumentaron a favor de la obediencia al Estado, sino que además se resistieron a acatar las disposiciones emanadas por la jerarquía eclesiástica y hasta las censuras decretadas<sup>228</sup>. Ante esta situación, y dada la confusión reinante, el Arzobispo de Bogotá (Monseñor Antonio Herrán) decidió reunirse con priores y prebostes de las comunidades religiosas, y otras dignidades eclesiásticas con el fin de buscar consejo. También tuvo citas con el general

<sup>224</sup> *ibidem*; "Autocracia episcopal", en *El Católico*. No 25 (Bogotá: 14 de noviembre de 1863), p1

<sup>225</sup> La tesis regalista, básicamente exponía lo siguiente: a) El sacerdote era una figura de paz, y por lo tanto no debía involucrarse en asuntos políticos, b) El sacerdote, antes de serlo, era un ciudadano colombiano, c) Roma no podía buscar dominar la Iglesia, sin reconocer los Estados, d) La Iglesia colombiana no podía obviar, olvidar u omitir el derecho que el Estado tenía de controlar todas las instituciones que permanezcan dentro del territorio nacional, e) Se justifica la inspección de cultos como un derecho natural del Estado.

<sup>226</sup> AGN, sección República, fondo Ministerio del interior y relaciones exteriores, tomo 2, folio 912r. Disposición del secretario de gobierno de Pibijay (Pibijay, 1862)

<sup>227</sup> Por la época aparecieron muchos carteles y pasquines expuestos en las esquinas de las calles, y firmados por "Un cristiano viejo"; o "un clérigo dispuesto a firmar", o "un artesano". Esto se resaltó en el artículo "Obediencia del clero", en *EL Católico* No 4 (Bogotá: 20 de junio de 1863)

<sup>228</sup> AHESM. Tomo 88, folios 401-402. Carta de Ramón Laguna al ilustrísimo Señor Obispo de Maximópolis. Barranquilla, febrero 17 de 1865.

Mosquera para solicitarle la revocación del decreto. Tras varias reuniones, llenas de polémicas y enfrentamientos, el Arzobispo tomó la decisión de prohibir el juramento al decreto de tuición, bajo pena de suspensión. Esta actitud fue seguida por otros obispos del país. Al mismo tiempo Monseñor Herrán solicitó directrices directamente a la Santa Sede, la cual respondió, en septiembre de 1861, apoyando su actitud en contra del decreto<sup>229</sup>. De esta manera la posición del Arzobispo sentaba bases definitivas respecto a la actitud oficial de la Institución Eclesiástica.

Durante 1863, la polémica llegó a su cúspide cuando la Constitución de Rionegro respaldó y estableció como norma la tuición e inspección de cultos. Se produjo entonces una verdadera "medición de fuerzas" entre las autoridades civiles y eclesiásticas. Por una parte, el gobierno sancionó y persiguió. Al principio el Gobierno quiso obligar a los obispos y al clero en general a firmar la ley, ofreciendo una renta que éste les proporcionaría, renunciando a los diezmos y demás ingresos eclesiásticos. Ante la creciente negativa, el presidente Mosquera decidió expulsar al Arzobispo de Bogotá<sup>230</sup> y a los obispos de San Marta, Pamplona, Antioquia y Pasto, sólo se salvó de la sanción el obispo de

---

<sup>229</sup> La desobediencia del clero a las leyes del gobierno fue, no solamente apoyada por el Papa Pío IX, sino exigida por el mismo. En sus cartas y discursos,, este Papa equiparaba lo que sucedía en Colombia, con la propia Revolución Francesa, y aseguraba que ceder era "prestar el apoyo a los designios de los impíos" a riesgo de "convertirse en gran pena de los hombres de bien, en piedra de escollo y de escándalo" ("Alocución de Nuestro Santísimo Padre Pío IX", en Eco Hispanoamericano, Noviembre de 1861). En 1863, en una Encíclica a toda la jerarquía eclesiástica de Colombia criticaba a quienes se habían mostrado "débiles", jurando obediencia al gobierno: "lo más deplorable de todo, Venerables Hermanos, que hayan podido encontrarse a algunos eclesiásticos que se sometan fáciles a las injustas leyes y determinaciones de ese Gobierno, que las apoyen, sin dudar, con alto dolor de la nuestra parte y con el espanto y duelo de los buenos", recalcando enfáticamente la orden de no ceder. "Reprobamos y condenamos con toda nuestra autoridad apostólica, todas y cada una de las cosas decretadas, ejecutadas o de cualquier manera intentadas por dicho Gobierno y cualquiera de sus magistrados subalternos en tales y otras materias que competan a la Iglesia y su derecho" ("Carta encíclica de N.S.P. Pío IX al Imo. Señor Arzobispo y Obispos de la Nueva Granada" en El Católico No 28 (Bogotá: 30 de noviembre de 1863)

<sup>230</sup> El político e historiador liberal del siglo XIX, José María Samper, nos cuenta al respecto que el deseo del General era conducirlo desde Cartagena, en donde se refugió al principio de su exilio, a las costas insalubres de Tumaco y Barbacoas en el pacífico (José María Samper, *Historia de un alma...op.cit.*, 624).

Popayán, debido a la negociación referida. Al mismo tiempo, un buen número de sacerdotes, fueron confinados a cárceles en Cartagena, Barbacoas, Quibdo y otros lugares<sup>231</sup>. Esta actitud intolerante se repetiría en 1866 cuando asumiera el poder por tercera vez el general Mosquera<sup>232</sup>.

Por otra parte, la autoridad eclesiástica cierra templos y excomulga, a quienes no se someten a su mandato. Esto caló hondo, y mas cuando len las circulares y pastorales respectivas se mandaba que, aquellas personas que incurría en censura, se habían de privar de la participación pasiva de los sacramentos y de la sepultura eclesiástica<sup>233</sup>

Este hecho provocó gran inquietud entre los fieles. En los días previos al cierre “los templos estaban henchidos de fieles que pedían los sacramentos de la penitencia y eucaristía, y no siendo suficientes los confesionarios, estaban los ministros hasta de pie, oyendo a los penitentes, que, con fervor desconocido, llenaban sus deberes religiosos”<sup>234</sup>

Así pues, algunos de los argumentos expuestos por los católicos tradicionalistas para oponerse a esta ley de tuición de cultos, eran: a) se consideraba incongruente con la legislación canónica y los principios religiosos. De acuerdo con este argumento la Iglesia era de naturaleza divina y como tal no podía

---

<sup>231</sup> AGN, sección República, fondo Ministerio de lo Interior y relaciones Exteriores, tomo 67, folio 350 y ss. Soatá, 25 de abril de 1864)

<sup>232</sup> Al tomar posesión de la República, por Tercera vez, el General Tomás Cipriano de Mosquera, ante la persistencia del clero tradicionalista, de no someterse plenamente a la constitución del 63, decidió extrañar obispo por medio de un decreto del 27 de mayo de 1866. Expulsó por seis años al obispo de Pasto, Juan Manuel García Tejad. Por decreto del 18 de octubre de 1866 expatrió al Vicario del Arzobispo de Bogotá, Vicente Arbeláez. El 2 de noviembre expulsó a Monseñor José Romero, obispo de Dibona y vicario apostólico de Santa Marta. El presidente del Estado de Bolívar, expulsó el 2 de diciembre de ese mismo año al obispo de Cartagena, Monseñor Bernardino Medina y Moreno (por segunda vez) (Americo Carnicelli, *Historia de la masonería... op.cit.* p 111)

<sup>233</sup> *El Católico* No 2 (Bogotá: 30 de mayo de 1863)

<sup>234</sup> “Crónica semanal” en *El Católico* No 4 (Bogotá: 20 de Junio de 1863)

arrodillarse ni ceder ante ningún gobierno del mundo que intentara subyugarla, b) por respeto a la separación de potestades. La Iglesia argumentaba que si desde 1853 se había decretado la separación de la Iglesia y el Estado, entonces porque el gobierno emitía resolución atacando los bienes del clero y sobre todo entrometiéndose en cuestiones propias del Obispo (ver reformas de medio siglo), c) porque los sacerdotes también eran ciudadanos y debían tener derecho a la libertad, y d) porque era un deber del Estado el bienestar del pueblo. Como buenos republicanos, admitían que “el soberano de una República es el pueblo, y de acuerdo con este principio, sancionar una ley de tuición de cultos era ir contra el bienestar y la soberanía popular. Y citando a Voltaire, filósofo tan del gusto de los liberales, se les hacía ver que estaban violando un principio fundamental del liberalismo, del cual hacían gala “ningún empelo puede obligar ni autorizar a un hombre a que viole la ley natural” Y para el pueblo, era contra su conciencia, y por ende contra la ley natural, obedecer las leyes de tuición<sup>235</sup>

Ahora bien, los clérigos que habían firmado el juramento, se encontraron rápidamente entre la “entre la espada y la pared”. Por una parte, el gobierno estaba listo para encarcelar y expatriar a quienes no se sometieran, y por otra parte la autoridad eclesiástico, amparada por el mismo Papa, exponía su arma de excomunió<sup>236</sup>.

---

<sup>235</sup> El Católico No 4 (Bogotá: 20 de junio de 1863)

<sup>236</sup> Muy pocos de su época eran capaces de resistir sentencias como la siguiente: “Y siendo llegado el caso de que hagamos sentir a los presbíteros Laguna y Linero la tremenda pena a que se han hecho acreedores: en nombre de Nuestra Madre la Iglesia y por autoridad del Ilustrísimo Señor Obispo de Maximópolis y Vicario Apostólico de la Diócesis de Santa Marta, declaramos a los presbíteros Ramón Laguna, cura de la parroquia de Remolino, y Matías José Linero,

Ante esta difícil situación, un grupo pretendió negociar con ambas potestades. El presbítero caucano Ángel Santamaría en nombre de varios sacerdotes escondidos en el bosque ante la persecución y el miedo, solicitó al gobierno nacional, no se les exiliara. Por obediencia eclesiástica no podían jurar la ley, pero tampoco querían salir del país. Pedía, entonces, se les dejara “vivir tranquilamente” en sus casas “como cualquier ciudadano”, a cambio de no ejercer su ministerio sacerdotal. En este caso, el gobierno central respondió afirmativamente, con la condición de no utilizar vestidos eclesiásticos u otras distinciones, además de reportar periódicamente su “buena conducta”, pues el hecho de suspender voluntariamente sus funciones sacerdotales a cambio de permanecer en el país, los volvía sospechosos ante la autoridad pública.<sup>237</sup>

Finalmente, la presión suscitada por la jerarquía eclesiástica tuvo mayor efectividad. En las cartas cruzadas entre sacerdotes autoridades eclesiásticas, puede verse que el principal motivo para abjurar al gobierno fue el gran temor que provocó en ellos la excomunión, decretada no sólo por la jerarquía local, sino por el mismo Papa. Por ejemplo, en un memorial de varios sacerdotes de Cali, al obispo de Popayán, enviado en 1864, afirmaban que la disposición papal:

(...) nos ha colocado en una situación penosa, pues teniendo que prestar obediencia a la determinación del jefe de la Iglesia, nos hallamos en el caso de recoger el juramento que prestamos a la

---

de la Ciénaga, excomulgados con EXCOMUNIÓN MAYOR *ipso jure*, en virtud a la contumacia en que permanecen, hasta que abandonando y arrepintiéndose pública y solemnemente de sus errores, se hagan dignos de la absolución, volviendo a la obediencia a la Iglesia”. (ROMERO, José. Carta declaratoria de excomunión mayor. Cartagena. Imprenta de Federico Núñez, 9 de noviembre de 1864)

<sup>237</sup> AGN. Sección República. Fondo Ministerio del Interior y Relaciones Exteriores. T. 67. folios 328 – 330r.

autoridad civil, en total convencimiento de que con él no actuábamos en malicia alguna<sup>238</sup>

En cuanto al Obispo de Popayán, después de un fuerte "tirón de orejas" del propio Pío IX<sup>239</sup>, publicó un manifiesto en el cual se retractaba de haber mandado jurar obediencia al Gobierno, dando entender que su decisión obedecía a una orden explícita del pontífice y no por voluntad propia.

De otra parte, pese a los esfuerzos persuasivos y coercitivos por parte del gobierno para sujetar la institución eclesiástica a su dictamen, el poder de esta, amparado en armas espirituales, fue muy influyente. Finalmente, la presión suscitada por la jerarquía eclesiástica tuvo mayor efectividad. Sin afirmar que la totalidad del clero que firmó la ley se retractó de ello, si podemos decir que una inmensa mayoría se echó atrás de su decisión. A partir de octubre de 1861 comenzaron las retractaciones<sup>240</sup>

Ante la creciente desobediencia clerical y la presión ejercida sobre los fieles por medio del cierre de templos, el gobierno se asustó, pues temía un conflicto popular<sup>241</sup>. Así, varios estados, como el de Boyacá y Antioquia, cambiaron la proposición de un juramento incondicional, a un juramento condicionado, agregando en uno de los artículos de la ley que "El juramento de que trata el

---

<sup>238</sup> AHAP. Legajo 733, pieza 50 folio 1r. De varios sacerdotes al Obispo de Popayán (Cali, 17 de marzo de 1864)

<sup>239</sup> En su carta a los obispos colombianos, el Papa dijo al obispo Torres que "se ha aumentado extraordinariamente la tristeza de nuestro paternal espíritu" al saber del convenio firmado con el gobierno de Mosquera. Lo calificó de débil de carácter, pues no había resistido, como era su deber "No habrá uno solo dotado de sentimientos católicos que no gima al conocer que un obispo debe someter al examen y aprobación del gobierno hasta las mismas limosnas y otras donaciones (...) destinadas para el mantenimiento del Clero" Le recriminó diciendo "reprobamos y condenamos absolutamente el acuerdo que tu celebraste con el Gobierno, el cual se opone en gran manera a la Iglesia y sus derechos, y el cual tu jamás has podido celebrar sin nuestro beneplácito y el de la Santa Sede (...) Apenas podemos creer, venerable hermano, que hasta tal punto hayas llegado a olvidarte de tu dignidad y oficio episcopal". ("De Pío IX al Obispo de Popayán, Pedro Antonio Torres" (Roma, 30 de noviembre de 1863) Citado en José María Cordobés Moure. "El vicario general del Ejército Libertador", en *Reminiscencias.. op.cit.* p 865 – 867)

<sup>240</sup> AGN. Legajo 733, pieza 50, folio 1r. De varios sacerdotes al Obispo de Popayán, (Cali, 17 de marzo de 1864)

<sup>241</sup> Fernán González. *op.cit.* p. 111

artículo anterior, solamente hace relación a los negocios temporales, sin afectar las creencias y el dogma de las respectivas religiones. En consecuencia, los ministros podrán hacer esta aclaratoria al tiempo de prestarlo”<sup>242</sup>.

Cuando Murillo Toro<sup>243</sup> llegó a la presidencia de la República (1872 - 1874), entre los sectores tradicionalistas surgió una esperanza de que él, más equilibrado que su antecesor, bajara el tono a la candente situación derogando alguna de las medidas más controversiales y tratando de respetar la libertad de la Iglesia dentro del Estado libre. Por eso, en nombre de los principios de tolerancia y equidad, que decían exponer los liberales desde la tribuna de El Católico<sup>244</sup>, le solicitaban:

Ahora os decimos nosotros: ¡dejad hacer! Pero dejad hacer en el sendero de justicia, en el respeto positivo a todos los derechos y que rujan contra vos los que tienen henchido de odio el corazón, los que codician los bienes ajenos<sup>245</sup>

En efecto, Murillo trató de mejorar las relaciones con la institución eclesiástica. No obstante, el 17 de mayo de 1864 sancionó la Ley de Inspección de cultos<sup>246</sup>. Dentro de sus actos por mejorar las relaciones, levantó el destierro de los Obispos Herrán y Riaño el 4 de junio de 1864 y les facilitó un juramento que excluía todo escrúpulo religioso. Incluso, admitió que el bajo clero no hiciera ningún juramento.

---

<sup>242</sup> “La situación”. En El Católico. (Bogotá: 28 de agosto de 1863). p 1

<sup>243</sup> Ver nota al pie atrás

<sup>244</sup> El Católico No 45. (Bogotá: 9 de abril de 1864)

<sup>245</sup> “Sr. Dr. Manuel Murillo Toro”, en El Católico No 45 (Bogotá: 9 de abril de 1864) pp 1-2

<sup>246</sup> Esta ley, en su forma definitiva, insistía en la necesidad del pase gubernamental para los documentos pontificios, y obliga a los ministros de cualquier culto a prestar juramento de someterse a la constitución. Además, **no admitía en el país ningún agente de la Curia Romana ni obispos extranjeros**. (Fernán González, “Iglesia y Estado....” *op.cit.*, p 114)

Durante el mes de mayo y luego de un intercambio de cartas entre el Capítulo de Bogotá y el Arzobispo Herrán (todavía exiliado en el Estado de Cartagena), se aceptó un juramento condicionado. El propio arzobispo prestó dicho juramento, el 8 de junio de 1864, en Mompox. Monseñor Herrán, por petición de Manuel María Amézquita (nuevo provisor de la arquidiócesis de Bogotá), expidió una pastoral ordenando que “debemos prestar hoy el juramento que se nos exige, y bajo la fórmula que hemos dado; es decir, en lo temporal, en lo que podamos según nuestra conciencia, en lo que no se oponga al dogma, a la doctrina, a las inmunidades y ala disciplina de la Iglesia”<sup>247</sup> La pastoral exhortaba al clero una vez más, a llevar una “vida enteramente retirada de la política, tan ajena a nuestro ministerio”<sup>248</sup>

El juramento condicional fue ordenado para facilitar a los sacerdotes su trabajo pastoral, pues veía como muy peligroso para la salud religiosa del pueblo, el que se continuara esta situación anormal (templos cerrados, curas sin sotana para evitar que los llamaran a ejercer su ministerio, o escondidos, por ejemplo). La orden fue, además de firmar, abrir los templos, y cantar el “*Te Deum*”.

Sin embargo, otros obispos de Colombia continuaron inmóviles en su decisión de no jurar obediencia al gobierno. Incluso, el vicario arzobispal, Juan de la Cruz Vargas que dio “golpe de estado” a Amézquita, trató de revocar el arreglo y cerrar nuevamente los templos, por lo cual el Arzobispo Herrán intervino, desautorizándolo.

---

<sup>247</sup> José Restrepo Posada, *Arquidiócesis... op.cit.* tomo II, pp 449

<sup>248</sup> Fernán González, “Iglesia y Estado....” *op.cit.* p. 112

La vuelta de Mosquera en 1866, significó el recrudecimiento de la situación: el general decidió intervenir en las bulas que nombraban obispo de Pasto a Juan Manuel García Tejada y administrador apostólico de Santa Marta a José Romero, a quienes consideraba "corruptos".<sup>249</sup> Posteriormente Mosquera entró en conflicto con el Arzobispo Antonio Herrán y el Obispo Vicente Arbeláez, quienes obstruían la venta de bienes desamortizados. Mosquera expulsó a este último.

Pero luego, con la caída de Mosquera (1867) se dio un vuelco en la política con respecto a la institución eclesiástica. El comité de acusaciones de la Cámara de Representantes incluyó en los 23 cargos formulados en contra suya la condena al destierro de los obispos García, Romero y Arbeláez. Pero la medida más importante fue que el Congreso, por medio de la ley 39 de julio de 1867, derogó la ley del 17 de marzo de 1864 sobre tuición de cultos. Finalmente, levantó el destierro a los prelados mencionados. A partir de esta fecha, se produjo, por parte de los sectores moderados del catolicismo tradicionalista, liderados por el nuevo Arzobispo de Bogotá, Monseñor Vicente Arbeláez, y por el gobierno radical, un intento de conciliación, que sin embargo llevó a la Iglesia al borde del cisma, por culpa de los católicos intransigentes, supuestos defensores de la Iglesia, amparados por el partido conservador, e interesados en ahondar los conflictos de la institución eclesiástica con el liberalismo, y sacar ventajas políticas de dicho enfrentamiento<sup>250</sup>

---

<sup>249</sup> Fernán González, "Iglesia y Estado..." *op.cit.* p 118

<sup>250</sup> Fernán González, "Iglesia y Estado..." *op.cit.*

### 3.2.3.2. Católicos intransigentes

El catolicismo intransigente, no solo salió fortalecido de este conflicto de potestades, sino que adquirió gran protagonismo, convirtiéndose en un verdadero dolor de cabeza para el arzobispo de Bogotá y los tradicionalistas moderados.

Dentro de los principales hechos que realizaron los intransigentes, podemos señalar los siguientes: a) el papel, ya mencionado, de Antonio José de Sucre y Alcalá, en la guerra del 60. La utilización del periódico de la Arquidiócesis, El Catolicismo, como tribuna política, sin la autorización de la jerarquía eclesiástica, contribuyó sin duda al endurecer la posición de Mosquera, b) las “Juntas Católicas” conformadas por laicos militantes del partido conservador<sup>251</sup>, en las semanas posteriores al cierre de templos y durante las negociaciones con el gobierno, se entrometieron continuamente, con el propósito de no permitir transacción alguna. Además, declararon apócrifa la pastoral de Monseñor Herrán en la cual se ordenaba abrir los templos, y trataron de impedir que el provisor de la arquidiócesis la publicara<sup>252</sup>, c) dichas juntas y otros políticos conservadores, con el propósito de derrocar al gobierno liberal a toda costa, lograron que muchos clérigos se les aliaran e incitaran a revueltas populares., d) los intransigentes (clérigos y laicos) publicaron numerosos volantes y pasquines anónimos en los cuales se incriminaba, calumniaba e

---

<sup>251</sup> Dentro de los líderes de dichas juntas se encontraba el político e historiador conservador José Manuel Groot, el abogado Miguel Charri y el Presbítero Francisco Tamayo.

<sup>252</sup>; José Restrepo....*op.cit.* 453. En este apartado se relata como una señora frenética (según Restrepo) le pidió que no le hiciera caso al Arzobispo, porque estaba “loco de remate”.

insultaba al clero moderado, así fueran obispos o jefes de la Iglesia, que trataban de evitar otra guerra civil y asegurar la concordia con el gobierno.<sup>253</sup>, e) la feligresía fue incitada por sacerdotes y laicos intransigentes a no aceptar fácilmente la resolución, vía conciliación, que comenzó a efectuarse durante el gobierno de Murillo Toro y que terminó con el derrocamiento de Mosquera.

El catolicismo intransigente, además de este conflicto interno, también fue alimentado por una declaratoria pontificia decisiva para la historia y en contra de los intentos de conciliación entre catolicismo y mundo moderno: la Encíclica *Quanta Cura* y el documento titulado *Syllabus*, promulgados por Pío IX en 1864.

En estos documentos, que llegaron al territorio colombiano en un momento crucial para la institución eclesiástica, el Papa condenaba el panteísmo, la indiferencia religiosa, la tolerancia religiosa y el admitir que fuera de la Iglesia había salvación. Además denunciaba el socialismo, el comunismo, las sociedades secretas, las sociedades bíblicas y las sociedades católico-liberales. También condenaba las doctrinas que atacaban a la Iglesia y sus derechos, su poder, su magisterio, sus ministros, su independencia frente al Estado, la primacía de Roma, el monarquismo y la jerarquización de la Iglesia, así como las que abogaban por iglesias nacionales y la intervención de la autoridad civil en materia religiosa. El *Syllabus*, terminaba diciendo: “el pontífice romano no

---

<sup>253</sup> Simón José Cera. *La logia en la Sacristía*. Citado por GONZALEZ, Fernán. *op.cit.* En este documento el padre Cera atacaba a los obispos Herrán y Arbeláez por haber prestado el juramento condicionado.

puede y no debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y la civilización moderna”<sup>254</sup>.

Estos documentos fueron conocidos en Cartagena sólo a finales de febrero de 1865, y en Bogotá, en marzo de 1865, tres meses después de que en Roma se proclamaran. El periódico liberal La Opinión fue el primer periódico capitalino en imprimir tanto la Encíclica como el *Syllabus* de forma completa, estos los tomó de un periódico titulado El Correo de Ultramar con fecha de 31 de diciembre de 1864. El Católico, periódico del catolicismo tradicionalista, primero publicó la Encíclica tomada del Diario de Roma del 21 de diciembre de 1864.

Los editores del periódico liberal La Opinión, liderados por el intelectual Salvador Camacho Roldán, no ahorraron improperios para el *Syllabus*, al cual calificaron de “anatema, de maldición, de desaliento, de rabia y de proscripción (....) Caduco, endeble y apasionado, el espíritu que domina al Vaticano, se presente repleto de las cóleras pueriles de los viejos decrepitos”, calificaron al Papa de ser la cabeza de “hombres arrastrando terciopelos, cubiertos de oro y de cruces de honor”<sup>255</sup>

Miguel Antonio Caro<sup>256</sup>, reconocido católico del ala intransigente, salió a la palestra diciendo que el *Syllabus* lo único que había hecho era repasar una por una, las prohibiciones del Decálogo. Allí se ordenaba no matar, no robar, no mentir y eso precisamente era lo que había hecho el liberalismo en Colombia.

---

<sup>254</sup> Roger Aubert, *Pío IX.... op.cit.* 280

<sup>255</sup> “Pío Nono – Victor Hugo”, en La Opinión, NO 108 (Bogotá: 1 de marzo de 1865) pp 68 - 69

<sup>256</sup> ver nota atrás

Entre tanto, los editores del periódico El Católico de Bogotá, que se caracterizaban por ser los principales opositores al gobierno radical y defensores de los derechos del clero, publicaron el *Syllabus* en un número posterior al de la Encíclica, acompañado de los comentarios aclaratorios realizados por Monseñor Dupanloup<sup>257</sup>. La intención de presentar el *Syllabus* con las notas de Dupanloup, fue hacer reflexión moderada. Como dato curioso vale comentar que el periódico desapareció luego de la publicación de dicho documentos.

Para el catolicismo liberal, el Papa estaba dando un paso atrás por miedo al presente y al futuro. Buscando recobrar algo que ya no existía, rompía con el presente, con la marcha de la historia. Los católicos tradicionalistas moderados, por su parte, se sintieron incómodos en un principio con un documento que condenaba los fundamentos liberales en los cuales se basaba la República, en la cual creían.

### 3.3. La reforma educativa de 1870.

El liberalismo en América Latina tenía como uno de sus principios el rechazo a la educación ultramontana y tradicionalista, la cual, argumentaban, formaban hombres “sin verdadera voluntad” con un sistema que pregona una doctrina de la obediencia pasiva. El resultado era que estos individuos fueran “déspotas

---

<sup>257</sup> Monseñor Dupanloup, protector del catolicismo liberal francés, al ver esta situación de intransigencia del papado, publicó un folleto titulado “La convention tu 15 de sptembre et L'encyclique du 8 décembre” en el cual sus comentario matizaban de tal modo la encíclica, que este se convertía en un documento totalmente inofensivo, y sus puntos de fricción quedaban desdibujados. El efecto fue reanimador, ya que en pocas semanas se editaron de esta obra, sólo en Francia, más de 100.0000 ejemplares. Roger Aubert, *Pío IX.... op.cit.* 281

hasta la autocracia cuando mandan, humildes hasta la bajeza cuando obedecen” según las palabras de Manuel González Prada<sup>258</sup>

La reforma educativa del 1870, última de las realizadas por los gobiernos del periodo conocido como Olimpo Radical, y que a la postre consolidó el fracaso del régimen, fue asimismo una manifestación de la polarización y la intolerancia en la cual se sumía la sociedad. Con los hechos que se sucedieron tras su promulgación se hizo evidente la división del propio catolicismo tradicionalista, y representó a su vez la oportunidad para el primer contra-ataque de la línea de acción y pensamiento intransigente, que se había formado a partir de los años 50 y nutrido con las encíclicas antimodernas de Pío IX.

En el momento que en Colombia parecía existir una cierta conciliación entre la Iglesia y el Estado, el gobierno de Eustorgio Salgar(1870 - 1872)<sup>259</sup> se preparó para efectuar su anhelado sueño: difundir las ideas liberales a través de la educación. Para tal propósito se expidió el decreto orgánico de instrucción pública el 1 de noviembre de 1870. Según el análisis de Jaime Jaramillo Uribe<sup>260</sup>, la Reforma educativa abarcó todos los aspectos de la educación, la escuela primaria, la secundaria y universitaria. Por primera vez el gobierno dio prioridad a las primeras letras, abandonadas a su suerte hasta entonces. Su integralidad también se reflejó en la medida que abarcara, desde la formación

---

<sup>258</sup> Manuel González Prada, *Propaganda y ataque*. Ediciones Imán, Buenos Aires, 1939. p. 85

<sup>259</sup> Eustorgio Salgar. Nació en Bogotá en 1831 – Murió en la misma ciudad en 1885. Graduado de doctor en derecho a los veinte años de edad. Fue cuatro veces gobernador de Santander, vicepresidente de la convención de Rionegro, ministro de hacienda. Fue electo, en competencia con el general Mosquera, por el liberalismo, al cual se adhirieron muchos conservadores adversos a los radicales.

<sup>260</sup> Jaime Jaramillo Uribe, "El proceso de la educación en la República 1830 –1886", en *Nueva Historia*, pp 27

de los maestros, hasta la construcción de edificios escolares, pasando por la pedagogía, coherente con las corrientes ilustradas europeas. Se estableció, además, una educación gratuita (también por primera vez), obligatoria, neutral<sup>261</sup> en materia religiosa y en línea con el desarrollo de la ciencia, y con una concepción política liberal.

Los promotores<sup>262</sup> de esta reforma estaban profundamente convencidos de su bondad y de que esta era la única vía para sacar al país de su atraso y redimir de la ignorancia a las personas de más bajos estratos de la población.

El modelo educativo fue ampliamente apoyado por los católicos liberales, desde los más reconocidos, como Santiago Pérez (1874 - 1876), quien durante su presidencia se preocupó por impulsar la reforma, como por otros políticos, artesanos y demás laicos con alguna ilustración. Apoyaban sus innovaciones pedagógicas, sus métodos, sus cambios estructurales, sus contenidos, y no entendían porqué el clero protestaba porque se traían extranjeros para guiar el sistema. “ Si no tenemos ingenieros en Colombia, ¿Porqué no los traemos de Europa?. Sino tenemos físicos, químicos, geólogos, matemáticos profundos, profesores y lingüistas y políglotos, ¿Porqué no los podremos importar del extranjero?”<sup>263</sup>.

---

<sup>261</sup> La neutralidad de las escuelas en materia religiosa no fue completa, en la medida que dejó espacio para que voluntariamente se pudieran tomar clases de religión. El decreto señalaba que: el gobierno no interviene en la instrucción religiosa; pero las horas de escuela se distribuirán de tal manera que a los alumnos les quede tiempo suficiente para que, según la voluntad de los padres, reciban dicha instrucción de los párrocos o los ministros David Cortes, *Curas y políticos...op.cit.* 267. Se ampliaba la posibilidad a las misión pedagógica alemana en su mayoría compuesta por protestantes.

<sup>262</sup> Manuel María Mallarino, Eustacio Santamaría, Dámaso Zapata y Santiago Pérez, entre otros intelectuales liberales.

<sup>263</sup> *El Evangelio i la libertad* No. 3 (Medellín; 20 de octubre de 1877) p 10

Para muchos católicos liberales, la protesta del clero porque no los habían incluido dentro del proyecto de reforma, no tenía peso. Su exclusión se justificaba en la medida en que el clero colombiano era todavía bastante ignorante: "Si no sabe mineralogía, botánica, zoología, medicina, derecho, historia, literatura ¿Por qué pretende que se destine a la enseñanza de estos ramos del saber?"<sup>264</sup>

Un ejemplo del accionar de un católico liberal que apoyaba la reforma y a su vez, trataba de ser fiel a su pensamiento religioso, puede encontrarse en el inspector de educación de Ocaña, Juan R. Merlano, quien entre 1873 y 1874 dirigió varias cartas al Obispo de Santa Marta, José Romero, en las cuales buscó obtener que dicho prelado dejara a un lado la imagen de los liberales como enemigos de la fe Católica. Le decía que, existían católicos liberales como él que apoyaba su esfuerzo porque en las escuelas oficiales se enseñara religión, y que junto a él, habían muchas personas que hacían igual. Además invitaba al prelado para que se diera cuenta "que no se ha descuidado de enseñar a los niños los principios de la religión cristiana tan Divina como fue el hombre que la santificó en el Calvario"<sup>265</sup>

Al mismo tiempo, los católicos liberales criticaron las prohibiciones de los obispos y laicos intransigentes de ordenar al pueblo no asistir a las escuelas públicas bajo sanciones, y que originaría la guerra civil de 1876.

De otra parte, para el catolicismo tradicionalista, en general, sólo la religión cristiana podía enseñar una verdadera moral, sólo con Dios y en referencia a El

---

<sup>264</sup> *ibidem*

<sup>265</sup> AHESM. Tomo 107, folio 37, De Juan R. Merlano al Obispo José Romero (Ocaña: 12 de agosto de 1874)

una persona podía adquirir el conocimiento sobre “lo que es verdad, a amar lo que es bueno; admirar lo que es puro; respetar y amar la autoridad de sus padres; a ser buenos y castos”<sup>266</sup>. Señalaron que la educación “neutra” (ver nota al pie), si bien no impedía lo religioso, tampoco lo fomentaba, lo cual invitaba, por una parte, a relativizar la religión, peligroso en la medida que el educando podría considerar que todo era válido, y asimismo, promover la indiferencia religiosa, el ateísmo y hasta el anticristinamo.

Otro elemento que aborrecían los tradicionalistas de este tipo de escuelas promovidas por el gobierno, era su énfasis en la observación como método de aprendizaje. Esta pedagogía, que se basaba en el empirismo y la filosofía sensualista de Tracy cuya máxima era “nada hay en nuestra razón que no haya pasado antes por nuestros sentidos”, no podía ser admitida por una línea de acción y pensamiento que, pregonaba el conocimiento, no solo por medio de la observación, sino también de la intuición y la revelación divina: existían unos principios y verdades eterna, inmóviles y permanentes, cuyo conocimiento era revelado por Dios. La propia idea de Dios era una revelación, un conocimiento que no se adquiría por medio de los sentidos. Por eso, sospechaban que las escuelas neutras eran un invento de la masonería, para minar el sentimiento religioso en los pueblos e infundir el ateísmo.

Todos los católicos tradicionalistas coincidían en estas consideraciones y críticas. Sin embargo, a la hora de afrontar y confrontar este problema, se

---

<sup>266</sup> Citado en David Cortes... *op.cit.* p 233

produjo una profunda división tanto al interior de la línea de acción y pensamiento tradicionalista, como en la institución eclesiástica, que llevó a enfrentamientos, en duros términos. Así pues, se provocó una fuerte confrontación entre los más conciliadores (liderados por el Arzobispo de Bogotá Vicente Arbeláez), y los intransigentes (liderados por la gran mayoría del episcopado y laicos influyentes como Miguel Antonio Caro), que finalmente retumbó en la guerra civil de 1876.

### 3.3.1. Diferencias al interior del catolicismo tradicionalista.

Desde las reformas de Mosquera se fue perfilando una profunda división al interior del catolicismo tradicionalista, mayoritario en la institución eclesiástica, respecto a la posición que ella debía tomar frente al Estado, los liberales y los líderes.

Por una parte existía una fracción moderada, liderada por el Arzobispo de Bogotá, Vicente Arbeláez y que buscaba cultivar relaciones de amistad con los presidentes y políticos radicales, para suplir la ausencia de relaciones entre las dos potestades. Por otra parte, el catolicismo intransigente, abanderado desde el episcopado por los obispos de Antioquia, Pasto, Popayán, Pamplona y Cartagena, y desde el laicado por la plana mayor del partido conservador y sus líderes, Miguel Antonio Caro y José María Groot, se oponían a cualquier conciliación con el Olimpo Radical, buscando una solución armada.

La polémica suscitada tras las reformas educativas llevaron a una situación interna muy tensionante. Los moderados, aunque condenaban que la reforma

prescindiera de la enseñanza religiosa en cumplimiento del ateísmo oficial prescrito por la convención de Rionegro, aplaudían, sin embargo, los esfuerzos del gobierno radical por difundir la instrucción primaria y ponerla al alcance de todas las clases menos favorecidas de la sociedad<sup>267</sup>

Por otra parte, desde el laicado intransigente también se atacó a los conciliadores, aprovechando cualquier circunstancia, como por ejemplo, el entierro de Ezequiel Rojas (1873) en cementerio católico con el visto bueno del Arzobispo Arbeláez<sup>268</sup>. Más adelante, durante la celebración del “II Convención Provincial Neogranadino”, el Arzobispo y su fracción decidió desquitarse censurando a los escritores laicos, a quienes criticó porque en nombre de la Iglesia y la Institución eclesiástica, introdujeron la religión en polémicas políticas “trastornando el orden de los poderes establecidos por Nuestro Señor Jesucristo, tomando las ovejas el lugar de los pastores”<sup>269</sup>, recordándoles que la potestad de guiar se encontraba en los obispos y sacerdotes y no en los laicos. Esto abrió más las grietas. Miguel Antonio Caro optó por abandonar su puesto de “defensor de la Iglesia” que, según él, realizaba, desde las columnas del periódico El tradicionalista<sup>270</sup> y José Manuel Groot, después de referirse al

<sup>267</sup> Fernán González, “Iglesia y Estado...”. *op.cit.* 129

<sup>268</sup> Miguel Antonio Caro, católico intransigente declaraba en su artículo “Nuestro derecho” que “(...) el doctor Rojas fue un hereje notorio” y que “(...)no un hereje como quería, sino un hereje que estableció aquí la secta utilitaria, propagando en largos años y con tesón incansable esta doctrina condenada expresamente y con prohibición específica y severa, por la Iglesia”. “ En hora buena, pues, que el prelado no haya incurrido en una falta, no declarando violado el cementerio, y nosotros somos los primeros en complacernos porque su conducta sea una continuación digna (...)” (“Nuestro derecho”, en El Tradicionalista, Bogotá, 7 de octubre de 1873, pp 1047 –1048). Este artículo se publicó como respuesta al artículo publicado por monseñor Joaquín Pardo Vergara , futuro obispo de Medellín, titulado “El doctor Ezequiel Rojas”, publicado en El Tradicionalista, 4 de octubre de 1873, y en el que defendía la posición del Arzobispo Arbeláez quien no vio con malos ojos que se sepultara al dirigente liberal en el cementerio.

<sup>269</sup> Fernán González, “Iglesia y Estado...”. *op.cit.* 129.

<sup>270</sup> Miguel Antonio Caro, editor de El Tradicionalista exponía “ En la junta de accionistas de la imprenta de EL Tradicionalista que se celebró el 2 del último diciembre, presenté a la compañía mi renuncia del cargo de director gerente y de redactor en jefe del periódico, renuncia anunciada por mí en le número d232 del periódico” En esta

Arzobispo y su grupo como “cobardes”, resolvió dar por terminada su tarea de 37 años de escritor católico, pues no quería “sujetarse a censuras incompetentes y al repudio de los propios ministros de la Iglesia”<sup>271</sup>

Más adelante, en una pastoral, Mons. Arbeláez calificó la acción de la intransigentes, especialmente de la facción laica militante del partido conservador, como causantes directos de muchos de los daños producidos a la institución eclesiástica, al introducirla en una lucha política en contra de los liberales, y los acusa de pretender “dirigir a su antojo a la Iglesia y al clero”<sup>272</sup>

Sin embargo, pese a las discrepancias, manifestadas a flor de piel durante la celebración del II Concilio provincial de 1873, el episcopado se puso de acuerdo en algo fundamental: era indispensable organizar tanto al clero como a los laicos comprometidos, en función de suplir la enseñanza religiosa que por los medios oficiales se omitía. Esto quedó registrado como tarea urgente, en las actas del concilio y se amparaba en la justificación de que los católicos tenían derecho a recibir formación religiosa. Así pues, los párrocos debían dirigir proyectos de enseñanza religiosa en sus parroquias, apoyados por maestros católicos y otros laicos. También se dispuso que cada obispo debía establecer

---

oportunidad hace alusión a su artículo “nuestro derecho” antes referido como nota al pie de página en este documento. En ese mismo artículo señalaba: “Los escritores católicos son una falange que de marchar y pelear bajo las inspiraciones de la Iglesia. Para esto es preciso que la voz de los fieles no cese de sonar. (...) el silencio de los que mandan trae el desconcierto del ejército. Y si a esto se agrega que personas allegadas a la autoridad, que deben alentar, imprueban y embarazan las operaciones, y que los enemigos aplauden a estos censores, el combatiente católico se encuentra en una situación bien difícil. El mientras tenga fe en el pecho, no irá a auxiliar al enemigo, no volverá las armas, no se manchará con infame traición y apostasía” (“Nuestro derecho”, en *El Tradicionalista*, Bogotá, 7 de octubre de 1873, pp 1047 –1048)

<sup>271</sup> Fernán González, “Iglesia y Estado...”. *op.cit.*, p 131

<sup>272</sup> *ibid*, p 148

escuelas católicas en sus diócesis, y que se buscaría la creación de una Universidad Católica.

Esta estrategia de la Iglesia, y desde hacía tiempo se utilizaba en contextos donde la educación oficial excluía la enseñanza religiosa. Por eso, a partir de entonces aumentaron los colegios religiosos no solo en el país, sino en todo el continente<sup>273</sup>

De esta manera, en todas las parroquias se emprendieron campañas de catequesis, en principio los días domingos, y más adelante, de manera diaria. En este propósito catequizador se incluyeron, además de los niños, también a muchos adultos.

#### 3.4. La guerra civil de 1876

Desde El Tradicionalista, La Ilustración y La Caridad, que eran periódicos dirigidos por laicos, personajes como Miguel Antonio Caro, Carlos Holguín y José Joaquín Ortiz, se combatió la reforma educativa. Dicho combate se emprendió a nombre del axioma de la absoluta mayoría Católica de la nación. La atacaron en el plano jurídico, por considerarla violatoria de la constitución, que garantizaba la libertad de enseñanza y el derecho de los padres a escoger la escuela para sus hijos<sup>274</sup>. También la combatieron por centralista, y por lo tanto, contraria a la Constitución Federal.

---

<sup>273</sup> KLAIBERS, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*. (sin editorial), Lima.

<sup>274</sup> Miguel Antonio Caro "La causa Católica está muy por encima de los bienes perecederos de la tierra, y de esta misma vida mortal" "Clericalismo y fanatismo", en EL Tradicionalista, 11 de agosto de 1876 p 1495

Finalmente, la polémica de la enseñanza religiosa en las escuelas, oficiales fue utilizada por los conservadores e intransigentes<sup>275</sup> para intentar apoderarse del poder en el Estado del Cauca, aprovechando la división liberal entre radicales e independientes y la crisis interna del radicalismo en el poder. La idea era buscar una alianza con los independientes, liderados por Rafael Núñez<sup>276</sup>, en contra del Régimen Radical. Al apoderarse del Estado del Cauca, los conservadores quedarían con el control de 3 o 4 estados radicales al control de Santander y Boyacá, pues los estados de la Costa Atlántica se irían con Núñez. Y sin estar cocinada del todo la alianza, estalla la rebelión en el Cuaca<sup>277</sup>, uniéndose así, intereses políticos del partido conservador y liberales independientes, con los del catolicismo intransigente que se oponía a toda costa a la mencionada reforma educativa. De esta forma, Antioquia y Cauca fueron a una lucha religiosa y en defensa de las prerrogativas regionales para justificar su opción bélica.

#### 3.4.1. Clero combatiente

El Arzobispo Arbeláez comentaba en una carta dirigida al gobierno, como el acercamiento que el partido conservador realizó con los bastiones de la intransigencia clerical, había sido funesto, no solo para la pretendida unidad de la Iglesia que trabajosamente se trataba de lograr, sino para la misma

---

<sup>275</sup> Miguel Antonio Caro señalaba que "Quince años es período de dominación suficientemente largo para que se hubiera hecho algo en beneficio de este pobre pueblo. Y, sin embargo, la arbitrariedad no cesa, las dictaduras no faltan, las revueltas son frecuentes, los proyectos de progreso se disipan como sueños de imaginación enferma" *ibidem*

<sup>276</sup> Rafael Núñez. Nació en Cartagena (1825) y murió en la misma ciudad en 1885. Presidente durante cuatro períodos. Durante sus primeros años liberal. Impulsador de la Constitución Política de 1886 y del concordato con la Santa Sede 1887. Presidente durante los períodos: 1880-1882; 1884-1886; 1887-1888; 1904-1909.

<sup>277</sup> Miguel Antonio Caro, dice: "Hoy que se levanta en el Cauca el hermoso estandarte católico, que no cobija farsas indignas, que ofrece sombra a todo derecho" En, "Clericalismo y fanatismo", en EL Tradicionalista, 11 de agosto de 1876 p 1495

convivencia. Según Luis Javier Ortiz, los obispos de Antioquia, Medellín, Pasto y Popayán, no solo se opusieron con pasión a los acuerdos en torno a la enseñanza de la religión convenidas entre el Gobierno Radical y el máximo jerarca de la Iglesia colombiana, el Arzobispo de Bogotá, monseñor Vicente Arbeláez, sino que además, produjeron apasionadas pastorales y homilias en las cuales se incitaba a la rebelión. Por ejemplo Mon. Canuto Restrepo, obispo de Pasto y el más intransigente de todos, en contravención con las disposiciones conciliares, llamó a sus sacerdotes a intervenir activamente en política haciendo oposición clara desde la cátedra sagrada, en los sacramentos, en la vida pública, en la prensa y en las elecciones<sup>278</sup>

El discurso utilizado para argumentar su posición era el clásico de esta línea de acción y pensamiento durante el último tercio del siglo XIX: el liberalismo "ateo" buscaba destruir la Iglesia, por lo cual ella debía resistir y contraatacar. Era una imagen bélica fundamentada principalmente en el Antiguo Testamento: el Pueblo de Dios debía combatir en nombre de Dios contra los ejércitos opresores y sus creencias idolátricas. Así el obispo se consideraba un centinela "en la puerta del templo, cuyo deber al frente del enemigo el debe dar en alta voz la alerta, para que no sea profundo el sueño del soldado"<sup>279</sup>

Cuando estalló la guerra, en **agosto de 1876**, los Obispos de Antioquia y Medellín enviaron rápidamente una circular a los curas y demás sacerdotes del Estado, en el cual invocaron su patriotismo y los llamaron a la defensa de sus

---

<sup>278</sup> Luis Javier Ortiz, "Mitrás, sotanas y fieles en la guerra civil colombiana de 1876 – 1877", en *Memorias XI congreso colombiano de Historia*, Universidad Nacional de Colombia –Kimera. Santafé de Bogotá, Edición en 2000

<sup>279</sup> *idem*, p 8

más caros intereses. Reiteraban que en el centro de sus temores estaba el triunfo de “la impiedad masónica”. Prevenían para que se tomaran todas las acciones del caso, pues se trataba de los mismos enemigos que habían arrojado a las monjas carmelitas de su asilo en 1863. Esta circular fue apoyada por la catedral de Medellín y Antioquia, añadiendo que debía avivarse el sentimiento religioso para combatir<sup>280</sup>

El obispo Joaquín Guillermo González<sup>281</sup>, de Antioquia, estaba dedicado a la organización de la diócesis, cuando estalló en el mes de agosto la guerra civil. Ella estuvo precedida de 4 significativas pastorales, entre mayo 4 de 1874 y mayo de 187. En las mismas enfatizó los deberes de clérigos, sociedades y fieles “para contrarrestar la acción de los enemigos de la fe, conservar las buenas costumbres y rechazar los errores de la masonería y del liberalismo”. Unido al Obispo de Medellín, dirigió a los sacerdotes del Estado de Antioquia, una circular sobre los males que amenazaban a la Iglesia y a la Patria. En ella, “el partido oligarca” era tratado como enemigo de la propiedad, la familia y la vida de los ciudadanos.

Entre tanto, el obispo de Medellín, José Ignacio Montoya, consideró que su lucha era respaldar la guerra contra el Estado liberal, pero sin descuidar el frente ideológico estando en frecuente comunicación con José Manuel Groot y los líderes de la intransigencia Católica bogotana<sup>282</sup>

---

<sup>280</sup> *idem*, p 13

<sup>281</sup> *ibidem*

<sup>282</sup> José Ignacio Montoya (Aguacatal, 1816 – Medellín, 1884) De orígenes humildes, pudo estudiar gracias a recomendaciones de sus párrocos. Estudió en el seminario conciliar bajo una orientación romanista y tradicionalista, y

Ante estos llamados, los apoyos al gobierno del Estado de Antioquia y los ataques al gobierno nacional, por parte del bajo clero, no se hicieron esperar. El clero de Medellín, encabezado por el Vicario General, envió una misma comunicación al obispo y al presidente del Estado, en la cual se ponía al servicio de la causa de la Iglesia y del estado, la que consideran su propia causa. También hubo clérigos que llegaron a respaldar la revolución con armas, reclutando individuos o incitando y recogiendo gente para que se enrolaran en los ejércitos revolucionarios.<sup>283</sup>

De acuerdo con Ortiz y Ramírez, “casi todos los sacerdotes de Antioquia exhortaron a los fieles a defender la patria con sus personas, sus bienes, su influjo o sus oraciones. Los que se quedaron en sus parroquias, tuvieron especial cuidado con las familias dejadas por padres o hijos reclutados para la guerra, y especialmente de aquellas en que quedaron viudas o huérfanos. En todas las poblaciones se formaron juntas de Socorro, en las cuales los sacerdotes cumplieron una labor importante<sup>284</sup>”.

En Cundinamarca y Boyacá, según Fernán González, “el sentimiento religioso fue el principal móvil del alzamiento” y los discursos escritos y proclamas de laicos intransigentes como Miguel Antonio Caro, contaron con oídos receptores

---

tras su ordenación sacerdotal, sirvió a las parroquias de Fredonia e Itagüí. Se desató por su oposición al liberalismo y envió sendos memoriales a la Convención de Rionegro, criticando los decretos de Tuición y Desamortización. En 1870 fue nombrado deán de la Catedral de Medellín y en 1871, rector del Seminario de la diócesis. A raíz de la enfermedad. Del obispo Jiménez, fue nombrado en su reemplazo, y preconizado obispo de Medellín. Tres días después de su posesión, se inició el alzamiento armado de 1876. Por su apoyo a favor del derrotado ejército conservador, el Congreso Nacional le prohibió, a perpetuidad, el ejercicio de su ministerio episcopal y ordena su extrañamiento del país por 10 años. El obispo Montoya decidió, entonces ocultarse y tras ser descubierto y dado su delicado estado de salud, fue confinado a El Poblado. En 1879 emprendió por fin el camino del destierro, embarcándose para Europa. Regresó al país tras la llegada de Núñez a la presidencia de la República. Solicitó el regreso de la compañía de Jesús y fundó un asilo para huérfanos. Falleció en su sede episcopal.

<sup>283</sup> Luis Javier Ortiz “Mitras,.....” *op.cit.* p14

<sup>284</sup> *ibidem*

en muchos jóvenes que colaboraron con la guerra, y que marchaban al frente confesados y comulgados. “Creían que iban a defender a la par la causa de la Patria y la de la Religión Católica”<sup>285</sup> Sin embargo la participación activa del clero en estos Estado, fue mucho menor en comparación con los Estados mencionados anteriormente. Quienes participaron en la confrontación no lo hicieron mediante las armas, sino arengando al pueblo desde el púlpito y la plaza pública. Además, también apoyaron a sus partidarios con rezos, peregrinaciones y rogativas por el éxito de la campaña militar<sup>286</sup>.

De otra parte, y ante la facción intransigente que participó activa o pasivamente en la guerra, se enfrentaron los católicos tradicionalistas moderados, liderados por el Arzobispo de Bogotá. Según algunos datos, el fracaso de la revuelta tuvo mucho que ver con el distanciamiento que frente ella manifestó el arzobispo, quien sin embargo, fue sometido a toda clase de presiones por parte de los intransigentes para que apoyara la rebelión, naturalmente, sin que el prelado cediera<sup>287</sup>.

El obispo de Santa Marta, José Romero, por su parte, desde los meses anteriores estuvo incitando a su clero a permanecer neutrales frente a cualquier contienda política, argumentando fundamentos teóricos de la democracia. Por eso ordenaba enfáticamente que los sacerdotes se abstuvieran de recomendar candidatos o firmar manifestaciones en este sentido, no asistir “ a reuniones de

---

<sup>285</sup> GONZALEZ, Fernán, *op.cit.* 159

<sup>286</sup> AGN. Sección República. Fondo Ministerio de lo Interior y Relaciones Exteriores, tomo 15, folio 779 v. Acusaciones contra párrocos agitadores (julio – agosto de 1877).

<sup>287</sup> José Joaquín Ortiz, militante activo del partido conservador y notorio intransigente católico, llegó a proponerle al Arzobispo Arbeláez, por intermedio del padre Federico Aguilar, que se pusiera a la cabeza de la guerrilla de Guasca (GONZALEZ, F., *op.cit.* 155–156).

carácter político, y cuando su presencia se hable de estos asuntos, procurará usted no emitir opinión alguna”, pidiendo, finalmente a los fieles “el respeto a la ley y a las legítimas autoridades”<sup>288</sup>

### 3.4.2. Curas liberales y curas intransigentes

Los pocos curas liberales que aún quedaban se unieron al núcleo liderado por el Arzobispo de Bogotá, oponiéndose a la guerra; aunque algunos sirvieron indirectamente a algunas tropas del gobierno central. Entre tanto, quienes se manifestaron su simpatía por el gobierno, o colaboraron con los liberales, fueron duramente recriminados y atacados por sus correligionarios intransigentes. Los casos más patéticos se dieron en Antioquia, en donde los obispos simple y llanamente suspendían a quienes atendían liberales en el confesionario, o simpatizaban con su causa.

Al respecto, el escritor y político conservador Tomás Carrasquilla<sup>289</sup> nos presenta en la obra *El Padre Casafús*, el caso más conocido por la gente de su tiempo. Lisandro Jiménez, Prefecto del Oriente antioqueño le pidió al Obispo que tomara medidas contra sacerdotes hostiles, egoístas y enemigos de la causa que defiende Antioquia, los cuales y debían ser confinados a distritos

---

<sup>288</sup> José Romero (obispo). *Diócesis de Santa Marta. Gobierno eclesiástico*. Circular No. 40. Santa Marta: Tipografía Mercantil. 17 de abril de 1875

<sup>289</sup> Tomás Carrasquilla. Escritor antioqueño (Santo Domingo, enero 17 de 1858 - Medellín, diciembre 19 de 1940). Tomás Carrasquilla aparece en el panorama cultural colombiano como el primer escritor que dedicó su vida, íntegramente, al oficio de la literatura, y que en su muy extensa obra literaria aplicó ciertos principios formulados por él mismo, que ponen en evidencia la concepción clara y firmemente cimentada de lo que pensaba que debían ser la novela y el cuento. En su vida y en su obra reprobó las injusticias sociales, la hipocresía, el arribismo y la inautenticidad en todas sus manifestaciones. Profundamente respetuoso de la religión, criticó cualquier forma de utilización de ésta, para conseguir otros fines, así como las actitudes falsas y la doble moral. Admiraba la devoción sincera y atacó la beatería y la intolerancia religiosa. Su interés por lo espiritual aparece en obras como *En la diestra de Dios Padre*, *Salve, Regina*, *Semana Santa* y *Curas de almas*. En 1877, a causa de la guerra civil, abandonó los estudios y regresó a Santo Domingo allí permaneció hasta 1896, dedicado a la sastrería. Entre 1879 y 1880 fue secretario de juzgado de circuito, y en 1891, juez municipal. En 1892 creó, con algunos amigos, una biblioteca pública en Santo Domingo; ellos y la ciudadanía donaron los primeros volúmenes; el 20 de noviembre de 1893 se inició como Biblioteca del Tercer Piso

donde no causaran perjuicio alguno: El cura del Retiro, el padre Lema, fue enviado a Abejorral; el cura Fulgencio Villa de Rionegro, a Cocorná, y el cura Ramón Castaño a Santuario. Fulgencio Villa fue reconvenido por informes que se tenían de su conducta en la guerra.<sup>290</sup>

El 16 de enero de 1877, el obispo Joaquín Guillermo González expidió una circular para que se examinara la conducta de algunos clérigos de la diócesis de Antioquia, que se decía hacían causa común con los enemigos del Estado antioqueño. El padre Cálad, de Rionegro, fue acusado de estar bastante comprometido con la causa liberal y de impedir que los jóvenes de su parroquia se alistaran con el ejército conservador<sup>291</sup>.

A estas alturas cuando ya el liberalismo había sido condenado por el Papa, y en plena guerra civil de 1876, cuando el catolicismo intransigente afirmaba a los cuatro vientos que ser liberal era pecado, los obispos, y menos los del intransigente occidente colombiano) se podían dar el lujo de soportar dentro de su clero a sujetos que manifestaran, bien indirectamente o abiertamente, o simplemente se sospechara, adhesión o simpatía al gobierno liberal o al liberalismo. Por eso el trato frente a ellos no tenía contemplaciones: o se amoldaban, o sufrían el castigo eclesiástico. Si en gran parte de la jerarquía a duras penas se soportaba a los moderados, mucho menos se iba a aceptar a conciliacionistas y menos en el clero.

---

<sup>290</sup> Luis Javier Ortiz. *op.cit.* p 17

<sup>291</sup> *ibid*

Por otra parte, en el laicado pro-liberal, surgieron voces opositoras a la guerra, criticando fuertemente al clero que la había impulsado. En 1877 unos católicos liberales antioqueños anónimos, pregonaron su derecho a la libertad, a ser liberales, pero no aceptaban la irreconciliabilidad de los partidos, expuesto por gente de los bandos en contienda. Pensaban que, por el contrario, si se buscaba el progreso, era indispensable que las dos barreras se atenuaran, que no fuera intransigencias entre ellos<sup>292</sup>.

### 3.4.3. Conclusión del conflicto civil

La actitud de la línea intransigente del catolicismo tradicionalista frente a la guerra, el apoyo claro que dio a la causa del partido conservador, la persecución que realizó a los elementos conciliadores dentro del clero y la participación directa en la guerra por parte de los sectores del alto y bajo clero, significó un mayor endurecimiento de las posición de los liberales radicales. La tolerancia fue dejada a un lado. **El gobierno radical triunfó**, al menos en el campo de batalla, y las pretensiones conservadoras de tomarse el poder por las armas fracasaron. Tras la victoria, Manuel Murillo Toro y Aquileo Parra, quienes habían manifestado cierta tolerancia frente a la cuestión eclesiástica, se acercaron a las posiciones intolerantes de los mosqueristas.

Aquileo Parra llegó a considerar un sofisma la fórmula liberal de "Iglesia libre dentro de un Estado libre" preconizada por los católicos liberales de Europa y repetida por los jóvenes de la Escuela Republicana de los años 50 y

---

<sup>292</sup> *El evangelio i la libertad* No 1 (Medellín: 6 de octubre de 1877) p 7

consideraba indispensable para lograr que el Estado se impusiera, de alguna manera, frente a la Institución Eclesiástica, a la cual debía maniatar<sup>293</sup>

Este cambio de actitud trajo como consecuencia varias medidas anticlericales, tales como: a) el destierro por diez años, y la privación de sus funciones episcopales a los obispos de Popayán, Pasto, Antioquia y Medellín, impulsores de la guerra, b) supresión del pago de renta nominal eclesiástica (compensación por la desamortización) y, c) se instauró la ley de inspección de cultos, que había sido suprimida en 1867 y que imponía restricciones a la predicación y a la libertad de expresión.

En el estado de Antioquia, aprovechando la nueva ley de Tuición, el poder Ejecutivo suspendió, por su rebeldía frente a la cuestión educativa, a casi todos los clérigos del obispado de Santa Fe de Antioquia, y el gobernador del Estado, Juan Soto manifestó su disposición de expulsar del país a todos los sacerdotes que descubrieran organizando rebeliones<sup>294</sup>.

La situación que experimentó el clero tras estas medidas, fue similar a la de 1863 y 1866: algunos clérigos aceptaron la ley y fueron suspendidos por sus obispos, otros se escondieron, cesaron las misas, se cerraron iglesias, y por primera vez en varios años, existió "unidad" en la jerarquía eclesiástica frente a algo: esta vez, la protesta unánime respecto a las medidas de Tuición. Al obispo de Pamplona, por negarse a aceptar el derecho de tuición de cultos, fue

---

<sup>293</sup> Fernán González, ...*op.cit.* p 156

<sup>294</sup> AGN. Sección República. Fondo Ministerio de lo interior y relaciones Exteriores. Tomo 15, folios 732, 756 -757 (Medellín, 9 de octubre de 1877).

sentenciado en diciembre de 1877, a 2000 días de confinamiento en Barranquilla<sup>295</sup>.

Debido a las presiones que sobre los fieles se suscitó el cierre de templos y la ausencia de párrocos, el Congreso derogó la ley de extrañamiento y permitió la vuelta al país y el ejercicio del ministerio a los obispos.

En el campo educativo, que había sido uno de los terrenos de disputa que motivaron la guerra, las consecuencias de la contienda fueron desastrosas. Las escuelas y universidades se cerraron por años y muchas de ellas fueron convertidas en cuarteles. La revista "Escuela Normal" órgano del proyecto educativo, publicó su última edición en agosto de 1876. El número de escuelas y estudiantes en 1880 era inferior al de 1876: 1646 escuelas y 79.123 estudiantes, frente 1395 escuelas y 71.500 estudiantes en 1880.

Después de treinta años de experimentos con propuestas liberales, en los cuales la institución eclesiástica siempre estuvo en la mira, la intolerancia de unos y otros, no solo produjo la pérdida de todos los esfuerzos realizados por los distintos gobernantes, sino además la polarización política y el advenimiento de una época intransigente con el respectivo ofuscamiento o destrucción de todas las líneas conciliadoras en el catolicismo. Será muy difícil en los años siguientes, la manifestación pública y sincera de opciones diferentes al tradicionalismo dentro de la Iglesia Católica, y por muchos años, el ala intransigente tendrá la preponderancia, que durante la Regeneración tomará

---

<sup>295</sup> Fernán González, ...*op.cit*

una actitud revanchista, amparada ahora por garantías constitucionales como ponían a la institución eclesiástica en posiciones de privilegio que no había mantenido desde la Colonia. La mesa estaba servida y no fue desaprovechada<sup>296</sup>.

---

<sup>296</sup> PEÑUELA, Cayo Leonida. *Libertad y Liberalismo*. La Luz, Bogotá, 1912.



## 4. IGLESIA Y SOCIEDAD

Ahora bien, mientras se desarrollaban estas luchas en el espacio del poder político y religioso, otra era la realidad en el espacio de las relaciones con la sociedad. Es innegable el gran influjo que la Iglesia Católica, tanto doctrinal como institucionalmente, poseía entre los habitantes del país durante todo el siglo XIX, si bien este influjo variaba en cada región.

### 4.1. El catolicismo liberal

Los exponentes del catolicismo liberal, seguidores del liberalismo económico y de la naciente visión burguesa de la sociedad, juzgaban a los grupos populares, en primer lugar de acuerdo con su actitud frente al trabajo y la riqueza, y en segundo lugar, de acuerdo a concepciones racistas vigentes entonces, que provenían de la tradición colonial; pero además, de teóricos europeos decimonónicos, como Gobineau, a quien nos referimos en el capítulo primero, y cuyas doctrinas se aceptaban de manera casi natural por la elite intelectual y económica de occidente.

Por ello vemos tres clases de actitudes de esta línea de acción y pensamiento frente a los sectores populares: desde un olímpico desprecio por los grupos mulatos y negros de la zonas ribereñas al Magdalena y la Costa Atlántica, pasando por sentimientos de lástima frente a los campesinos de tierra fría de las zonas del altiplano, descendientes de los indígenas muisca, llegando al regocijo por la actitud laboriosa de los campesinos, pequeños comerciantes y artesanos mestizos de las ciudades y las zonas templadas.

Nuestros liberales de elite, a pesar de sus discursos filantrópicos expresaban una concepción bastante despreciativa por los grupos populares negros, mulatos e indígenas, tanto por su fenotipo, como por sus costumbres y estilo de vida. Esta posición tenía mucho que ver con la concepción del proyecto liberal como una batalla de las luces contra el atraso y la barbarie.

Sumergidos en este proyecto de crear “civilización”, consideraban como semi-humanos a los bogas del Magdalena, a los habitantes de los pueblos ribereños al río, a los campesinos y pescadores mulatos. José María Samper, por ejemplo, al describir los grupos humanos presentes durante el trasbordo de un champán a un vapor, en un viaje a Cartagena, se refería al mulato boga como “hombre primitivo, tosco, brutal, indolente, semi-salvaje y retostado por el sol tropical, es decir, el boga colombiano, con toda su indolencia, con su fanatismo estúpido, su cobarde petulancia, su indolencia increíble y su cinismo de lenguaje, hijo más bien de la ignorancia que de la corrupción”<sup>297</sup> y otros apelativos por el estilo con los cuales podría organizarse un diccionario especializado. Santiago Pérez, reconocido y explícito católico liberal, en sus notas del viaje por el Chocó, realizando a mediados de los 50, calificaba a sus habitantes negros y mulatos como “siempre bozales y de licenciosas costumbres” e “insolente, de espantosa desidia y escandaloso cinismo, y no dudaba en criticar la liberación de los esclavos como un error de cálculo, pues

---

<sup>297</sup> José María Samper, “De Honda a Cartagena”. En *Cuadros de costumbres y descripciones locales de Colombia*. Ed. José Joaquín Borda. Librería y Papelería de Francisco García Rico, Bogotá, 1878. p 133

esta raza nunca podría regenerarse sola, sin la “paternal protección” de los blancos<sup>298</sup>.

Estas descripciones contrastaban con la realizada por ellos y otros de esta generación respecto del blanco, pero especialmente, del extranjero o norteamericano, a quien deseaban imitar. El era activo, inteligente y elegante “con su mirada penetrante y poética, su lenguaje vibrante y rápido, su elevación de espíritu, sus formas siempre distinguidas”<sup>299</sup> Es admirable entonces, el desborde de insultos por un lado y de elogios por el otro. Estos liberales de la oligarquía colombiana, eran incapaces de ver la diversidad cultural.

En cuanto a los indígenas, había sentimientos de lástima conjugados con fastidio. Mostraban un respeto romántico frente a los indígenas arqueológicos, por su coraje, organización, riquezas, orgullo de raza. También contaban con pena cómo los conquistadores blancos habían destruido esas culturas con opresión y sangre, saqueando aplastando, irrespetando hasta sus sepulcros, profanados en todas las épocas<sup>300</sup>. Y no dejaban de sentir lástima por los sobrevivientes de la cultura muisca, que ambulaban andrajosos, mendicantes, humillándose frecuentemente frente a los amos y hacendados. Decían de ellos que tenían una existencia “puramente material”<sup>301</sup>, y pensaban que el origen de esta condición de vida se encontraba en la Conquista española, la cual había

---

<sup>298</sup> Santiago Pérez, *Selección de escritos y discursos de Santiago Pérez*. Academia Colombiana de Historia, Bogotá 1960. p. 45 y 46

<sup>299</sup> José María Samper, *De Honda a...* *op.cit.*, p. 132

<sup>300</sup> Manuel Ancizar, *Peregrinación Alfa...* *op.cit.*, p 152

<sup>301</sup> *Ibid*, p 152

convertido su derrota inicial en permanente, tomando una actitud pesimista y sombría, transmitida de generación en generación.

En este orden de ideas, consideraban que los indígenas, como representantes de una raza inferior, habían cumplido su ciclo como pueblo; la ley del “progreso social” indicaba que el destino del mundo estaba en manos de “razas superiores” es decir, las blancas de origen europeo<sup>302</sup>. Por ejemplo, Liborio Zerda<sup>303</sup>, profesor de la naciente Universidad Nacional, empapado de darwinismo social, consideraba a la conquista como fundada en la “ley del progreso social”, que no daba tregua. Ella había sido instrumento para una “selección progresiva de los pueblos”<sup>304</sup>. La conquista había sido entonces, una “gloriosa empresa” aunque empañada por la sangre, fruto de la codicia.

En consecuencia, el hombre “civilizado” debía ayudar a los hombres “atrasados” a alcanzar dicha civilización. Veían como necesario y urgente, aculturizar a los indígenas que existían en el país, pues de lo contrario, corrían el riesgo de

---

<sup>302</sup> Liborio Zerda, *El Dorado*. Biblioteca del Banco Popular, Bogotá, 1972. t. 1, p 83

<sup>303</sup> Liborio Zerda, Médico y científico nacido en Bogotá, en 1830, muerto en la misma ciudad, en 1919. Liborio Zerda estudió matemáticas, física y humanidades en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, donde fue alumno de Joaquín Acosta y de Lévy, con quienes aprendió geología, química y mineralogía. Se graduó en medicina y ciencias naturales en la Facultad Nacional en 1853, y un año después, durante la revolución de 1854, consiguió el título de cirujano y médico militar. Su vida pública y académica fue dilatada, pues cubrió un período de 64 años. Fue rector de la Escuela de Medicina de la Universidad de Bogotá, donde, además, regentó varias cátedras, organizó el laboratorio de química, los anfiteatros anatómicos y creó la clase de microbiología. En el Colegio del Rosario enseñó durante sesenta años (1858-1918) Ciencias Naturales, y se dedicó a servir en los hospitales de caridad con que contaba la capital. Simultáneamente, se aplicó al estudio de la materia de su predilección: la química, en diferentes modalidades y aplicaciones.

Zerda fue ministro de Instrucción Pública durante la administración de Miguel Antonio Caro (1892-1896). De la gestión en este cargo, escribió una memoria por año; está publicada la del año 1894. Así mismo, fue miembro de número de la Academia de Historia y de la Academia de la Lengua, correspondiente de la Real Academia Española, y de la de Historia de Madrid, honorario de la Academia de Medicina de Lima, miembro del Congreso Científico de Santiago de Chile y del Etnológico de Berlín. Su silla como académico de la historia fue ocupada, el 23 de abril de 1942, por el ingeniero Jorge Álvarez Lleras, que por esa época era presidente de la Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.

El interés por los temas etnológicos le surgió a Zerda por la visita que algunos científicos europeos, cultores de la etnología, realizaron al país (como Edward Burnet Taylor, sir John Lubbock) AROCHA, JAIME y NINA S. DE FRIEDEMANN. un siglo de investigación social: Antropología en Colombia. Bogotá, Etno, 1984.

<sup>304</sup> *ibid*, p 14

permanecer “degradados y envilecidos” y atrasados en la escala de la civilización<sup>305</sup>. Manuel Ancízar iba más allá al considerar que los indígenas colombianos por si mismos eran “incapaces de civilización y progreso”, por lo cual era fácil explotarlos, aprovechando su ignorancia y sus vicios, especialmente su adición a la chicha<sup>306</sup>. Era indispensable, entonces, que el blanco o mestizo culto se preocupara por ayudarlos a subir en la escala de la cultura, y las misiones eran un buen método para ello, confluyendo, en este aspecto, con los tradicionalistas.

Pero no debía haber condescendencia frente a los indígenas que hasta entonces habían resistido a la colonización y culturización. Lo “salvaje” debía desaparecer cuanto antes. Este tipo de pensamiento se convirtió en la justificación del exterminio de indígenas resistentes al “avance del progreso”, como los Yariguíes del Magdalena Medio, “cazados” por autoridades regionales, por comerciantes liberales de Santander y más adelante, por las petroleras que excavaron en Barrancabermeja, bajo el pretexto de ser “obstáculos” para el “avance de la civilización”<sup>307</sup>.

En cuanto a los habitantes amerindios de las zonas de influencia blanca, pero que se mostraban altivos e independientes y se resistían a abandonar sus tradiciones y tierras (como los paeces o guambianos) eran considerados como innecesariamente “orgullosos”, ciegos en su obstinación de “resistir a la historia”: Los blancos, especialmente liberales, eran más dignos que ellos para

---

<sup>305</sup> *ibid*, p 15

<sup>306</sup> Manuel Ancízar, *Peregrinación Alfa...* *op.cit.*, p. 152

<sup>307</sup> Jacques Aprile Giniset, *Génesis de Barrancabermeja*. (copia inédita), Cali, 1991, p. 10 -26

poseer y producir las tierras. Estos la usufructuarían mejor, orientada ya no a la subsistencia, sino a la agro-exportación, favoreciendo así el “progreso nacional”<sup>308</sup>. De hecho, este fue uno de los argumentos utilizados para justificar la supresión de Resguardos, realizada durante las reformas liberales de mediados del siglo XIX.

Consideraban entonces, que el mestizaje era provechosos para la “purificación” de los pueblos, procurando el progresivo aumento de la influencia blanca. Por ello se veía con buenos ojos a los grupos campesinos y artesanos de las regiones antioqueña y santandereana, predominantemente mestizos y blancos, de quienes alaban sus “virtudes” y su sabiduría popular. Ancízar, al describir a los campesinos de tierras templadas en los andes santandereanos (El Socorro, San Gil, Barichara, Piedecuesta, Aratoca, Simacota, Zapatoca, Vélez) se refiere a ellos como personas honradas, no envidiosos ni codiciosos de lo ajeno, “por que estando exentos del hambre y de desnudez, no miran con reojo la abundancia de bienes en otras mesas”. Elogiaba su actitud comerciante, su laboriosidad, su organización en pequeñas propiedades y su inclinación a la autosuficiencia, a la elaboración de artesanías. Afirmaba entonces, que este pueblo estaba “llamado a progresar”<sup>309</sup>

Como vemos la palabra “progreso” estaba presente en sus palabras, sus escritos, su pensamiento. En torno a ella examinaban y juzgaban, y muchas

---

<sup>308</sup> Manuel Ancízar, *Peregrinación Alfa...* op.cit, p 152

<sup>309</sup> *ibid* p. 152

veces, actuaban. El progreso social y técnico era visto por ellos como algo querido por Dios. Un grupo católico liberal de Medellín decía:

Creemos en la perfectibilidad humana (...) el que niega el progreso es un verdadero ateo, es un impío; el progreso es uno de los nombres humanos con que llamamos al Dios eterno" (...) Nosotros, colocados bajo el pendón de la Cruz, y rescatados con la sangre de Cristo y por la misericordia del Hijo del Hombre y del Santo de los Santos, nosotros, que somos optimistas, que creemos en la perfectibilidad del hombre y en la posibilidad y realidad de las leyes de Dios, nosotros creemos en la paz que es su ley, en el progreso que es su ley, y en la libertad, que es el más preciosos y más tremendo de sus dones, y que no podemos negar, ni debemos combatir, porque ella es el soplo el aliento y el espíritu de Dios <sup>310</sup>

Si bien se creía optimistamente en el progreso, no todos dedicaban su atención a estudiar el mayor obstáculo para éste, es decir, la pobreza. Entre quienes tuvieron mejores miras, llegaron a la conclusión que, si el progreso humano, económico y técnico era querido por Dios, la pobreza, por el contrario, no podía ser aceptada por El. ¿Qué originaba la pobreza?. Veían dos matices y una causa general.

Todos estaban de acuerdo en asignar un origen espiritual y moral al problema de la pobreza, y en esto se mostraban seguidores del idealismo. Pero existían dos matices que vale la pena resaltar. Un primer grupo, generalmente compuesto por laicos liberales de la élite intelectual y económica del país, gran parte de ellos de la generación radical, aducía que el estado de miseria en que se encontraba gran parte de la población urbana y rural de su tiempo, se debía a las ideas religiosas impartidas durante la Colonia, a un cristianismo mal predicado, que invitaba al nacimiento de "infinitud de fundaciones para ganar el

---

<sup>310</sup> El Evangelio i la libertad No. 1. (Medellín, 6 de octubre de 1877), p 1-3

cielo, que vinculaban la propiedad raíz y contribuían a paralizar el desarrollo de la industria". Los conventos, las capellanías, los patronatos de toda clase se habían propagado con rapidez, aumentando "los moradores improductivos de la ciudad". Y aunque afirmaban comprender, que quienes obraron así lo habían hecho de "buena fe" llevados por su mentalidad, justificaban, en voz baja, las medidas emprendidas por el gobierno de Mosquera para "movilizar" las tierras, es decir, la desamortización de manos muertas<sup>311</sup>. Esta argumentación era común en la época entre muchos liberales, quienes atribuían causas morales a problemas materiales y sociales. La pobreza era, entonces, culpa de hombres corrompidos, de malos hábitos y de doctrinas erróneas. "un mal libro, un mal discurso, un hábil sofisma, un mal ejemplo, pueden crear más miseria que las heladas, el incendio o la peste" decía con tono seguro, el señor Miguel Samper<sup>312</sup> En este mismo orden de ideas, la corrupción e intolerancia política y religiosa también eran factores de pobreza, pues producían inestabilidad estatal y guerras civiles, las cuales minaban y destruían cualquier ahorro o progreso realizado hecho en tiempos de paz. Para ellos, las clases económicamente pudientes eran necesarias porque daban ejemplo y trabajo. Si no existieran ricos, se acabaría el consumo, no existiría a quienes vender, y tanto agricultores como artesanos se quedarían sin trabajo.

Un segundo matiz podía verse en un sector que seguía las ideas lamennasianas. Estas, aunque también concebía en el origen de la pobreza una

---

<sup>311</sup> Miguel Samper, . *op.cit.*, p 21

<sup>312</sup> *ibid.*, p 30

causa moral y ético – religiosa (una mala comprensión y práctica de la doctrina cristiana), daba un paso adelante al añadir un ingrediente novedoso: la mala distribución de la riqueza, el acaparamiento de bienes y tierras por parte de unos pocos en detrimento de la mayoría.

De esta forma, para la mayor parte del catolicismo liberal, la pobreza tenía fundamentalmente un origen moral, religiosos y ético; no era consecuencia de unas desigualdades sociales y económicas, sino de un cristianismo mal predicado, de un fanatismo que había entregado al clero la mayor parte de las propiedades productivas del país, y que invitaba al conformismo y a la pereza; al poco amor por el trabajo material, y finalmente, a la ausencia de una educación ilustrada en el pueblo, una educación que sustituyera la indolencia por la búsqueda del progreso. Era indispensable “civilizar” el país en perspectiva europea, “purificar” al pueblo de sus vicios, para alcanzar una mayor perfección en la escala social. Si esto se lograba, la pobreza se disminuiría drásticamente. Por eso la mayor parte de los católicos liberales rechazaban vehementemente a los grupos étnicos marginados, pues los veían como supervivientes de un pasado de barbarie condenado a desaparecer por la ilustración liberal.

## 4.2. El catolicismo social

El catolicismo tradicionalista no gastó mucha tinta y verbo en la cuestión social, debido a que sus intereses rápidamente se inclinaron por el plano político-religioso. Además, dadas las condiciones rurales del país, y la aún escasa urbanización, la pobreza y la miseria todavía no eran vistas como problemas de primer orden. Sin embargo, la variante social (que como vimos contaba con exponentes del liberalismo y el tradicionalismo católico) sí se ocupó ampliamente del tema, dadas sus características y su fin. Esta línea de acción y pensamiento, si bien no miraba la sociedad de acuerdo exclusivamente a los parámetros burgueses del catolicismo liberal, compartía algunas de las apreciaciones descritas, aunque con matices y variantes. Su análisis tenía como punto de referencia (o principio ordenador) además de los elementos racistas y clasistas, la doctrina cristiana, especialmente los conceptos de caridad y misericordia, interpretados según la época.

El racismo y clasismo se mostraban a flor de piel cuando estos autores hacían referencia a los indígenas, señalando concepciones bastante similares a las expuestas por los liberales. A fin de cuentas, la mayor parte de quienes escribían y publicaban compartían la condición de ser blancos criollos y representantes de las clases dominantes. La escritora Soledad Acosta<sup>313</sup> de

---

<sup>313</sup> Doña Soledad Acosta. Escritora nacida en Bogotá, el 5 de mayo de 1833, muerta en la misma ciudad, el 17 de marzo de 1913. Hija del prócer e historiador Joaquín Acosta y Pérez de Guzmán y de la americana Carolina Kemble Rou, Soledad Acosta de Samper realizó sus primeros estudios en Bogotá, en el Colegio de La Merced. A la edad de 12 años fue enviada a Halifax (Nueva Escocia, Canadá), donde al lado de su abuela materna continuó su educación. De ahí pasó a París, donde permaneció en diversos colegios varios años y frecuentó con su padre las tertulias y reuniones científicas en las que conoció a los más importantes escritores de Europa, con los cuales mantuvo estrecha amistad. De regreso a Colombia, se casó en 1855 con el escritor y político José María Samper Agudelo. Vivió varios años en París, donde comenzó a publicar obras diversas bajo los seudónimos de Aldebarán, Renato, Bertilda y Andina. A partir de

Samper, por ejemplo; militante del tradicionalismo católico, tendía a despreciar la cultura latina, sintiendo gran aprecio por lo anglosajón, tanto norteamericano como inglés<sup>314</sup>

Veían entonces, a las demás sociedades de acuerdo a los códigos de la cultura blanca occidental. Por otra parte, en ellos se puede ver la permanencia de las concepciones que sobre los indígenas y las negritudes se fabricaron en la época colonial, concepciones que oscilaban entre las tipologías del “buen salvaje”, el “bárbaro degenerado”, y el “idiota miserable”<sup>315</sup>. Groot, quien dio un completo “análisis” de este grupo en su obra *Historia Eclesiástica y civil de la Nueva Granada* concebía a los indígenas de tiempos de la conquista como “bárbaros”, quienes por andar divididos y por carecer de sentimientos humanitarios ente ellos mismo, habían facilitado la labor de conquista<sup>316</sup>, la cual entonces, había sido en parte permitida por ellos, debido a sus principales defectos: la imbecilidad y la terquedad. A los indígenas nacidos en la post-conquista les agregaba nuevas características, como un temperamento

---

1858 comenzó a publicar su obra en Biblioteca de Señoritas y en El Mosaico de Bogotá. Ayudó a su marido en los periódicos que él dirigía y envió algunas colaboraciones suyas a diarios del Perú. En 1862 la familia Samper Acosta se trasladó a Lima, donde José María Samper había sido nombrado redactor principal del diario El Comercio. Soledad Acosta respaldó a su marido con una labor periodística y editorial activa. En el Perú fundaron la Revista Americana, un periódico de impresión elegante que no tuvo larga vida. De regreso a Bogotá, José María Samper fue nombrado nuevamente miembro del Congreso y se convirtió en uno de los elementos más importantes de la política colombiana. Soledad Acosta continuó escribiendo y publicando, generalmente en folletines. Al fallecer José María Samper en 1888, Soledad Acosta se trasladó nuevamente a París. En 1892 fue nombrada delegada oficial de la República de Colombia al IX Congreso Internacional de Americanistas en el Convento de La Rábida, en España, y representó a Colombia en los congresos conmemorativos del Cuarto Centenario del Descubrimiento de América. Falleció en 1913 en Bogotá, habiendo alcanzado renombre en Colombia y consideración como una de las más gloriosas figuras de la intelectualidad femenina en América (ORDOÑEZ, MONTSERRAT. "Soledad Acosta de Samper: Una nueva lectura". En: Obra homónima. Bogotá, Fondo Cultural Cafetero, 1988, pp. 11-24. OTERO MUÑOZ, GUSTAVO. "Doña Soledad Acosta de Samper". Boletín de Historia y Antigüedades, N° 229 (1933) y N° 271 (1937). OTERO MUNOZ, GUSTAVO. "Doña Soledad Acosta de Samper". Boletín Cultural y Bibliográfico, Vol. 7, N-° 6 (1964).)

<sup>314</sup> *La mujer*, No. 2. (Bogotá: 18 de septiembre de 1878) p 47

<sup>315</sup> Joan Doménech, "La mentalidad de los europeos que llegaron a América en 1492", en: *Ciencia, cultura y mentalidades en la historia de Colombia. VIII Congreso Nacional de Historia de Colombia*, Ed. Amado Guerrero, Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, 1993, p. 11 -24.

<sup>316</sup> José Manuel Groot, *op.cit.*, p. 179

“apocado y melancólico”, y una propensión a la embriaguez, causada según este autor, por la tristeza que en ellos había ocasionado la destrucción de sus reinos.

Hasta aquí no había mayor contraste respecto del catolicismo liberal. Sin embargo, a diferencia de esta línea de acción y pensamiento, Groot concluía de manera distinta: debido a las características descritas, los indígenas eran entonces, fáciles de engañar y explotar; por ello, eran dignos de compasión, misericordia y protección. Groot, consideraba al respecto que las leyes dadas por la Corona española para proteger a los indígenas eran positivas, y criticaba la desaparición de una legislación indigenista en tiempos de la República, época que paradójicamente, debía garantizar la libertad a todos los hombres. Los ataques que los resguardos indígenas recibieron por parte de los gobernantes liberales fueron vistos por Groot como un atentado directa a la existencia de los pocos indígenas que habían sobrevivido a tres siglos de conquista española. Groot abogaba por el retorno de una legislación que garantizara a los indígenas un gobierno “propio y libre”, una legislación que aunque los consideraba como menores de edad, los protegía, pues veía de manera realista que los indígenas no podían resistir a cuestiones como el individualismo liberal y el “*Laissez faire*”.

Por otra parte, dentro de la jerarquía eclesiástica había un propósito común, unido al del catolicismo liberal, de integrar a los indígenas a la sociedad occidental, visto desde una perspectiva cristianizadora. Sabemos que la

evangelización de la totalidad de los indígenas fue un interés constante por parte la institución eclesiástica, propósito del cual nunca desistió, pese a las dificultades políticas. Y especialmente en las diócesis con significativa presencia de estas etnias, los obispos, continuamente motivaban la realización de misiones<sup>317</sup>, que más adelante contarían con el apoyo oficial del Estado Regenerador, viendo en ellas un elemento para su propósito integrista.

En cuanto a la visión de la pobreza y del pobre, los exponentes del catolicismo social no eran tan duros como sus correligionarios liberales – para quienes esto era un producto de la “pereza” y la “degeneración de la raza americana”<sup>318</sup>. Sino que la veían como una realidad y posibilidad permitida por Dios, en la cual cualquiera podía caer. Consideraban, dadas las circunstancias de inestabilidad política con todas sus consecuencias, que la pobreza y la miseria estaba a la vuelta de la esquina, más cerca de lo que se creía<sup>319</sup>. Así, había en un sector, una inclinación hacia el providencialismo a la hora de reflexionar sobre el origen de la pobreza, la cual consideraba como una prueba divina. Los pobres eran pues, “permitidos de Dios”, eran un “dogma del Evangelio”, personas cuya esperanza no se encontraba en esa tierra, sino en el Cielo<sup>320</sup>. De esta forma, los pobres se salvarían, si se llenaban de “santa resignación”<sup>321</sup>

---

<sup>317</sup> José Romero (obispo). Nos, José Romero, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica Obispo de Santa Marta.... Santa Marta: Imprenta de Juan B. Cevallos, 25 de diciembre de 1883. En esta pastoral, el obispo de Santa Marta realiza un urgente llamado a la evangelización de los indígenas de la Sierra Nevada y la Guajira.

<sup>318</sup> El amigo del pobre. No. 5 (Socorro, 16 de septiembre de 1858) p 2.

<sup>319</sup> El Católico. No 58. (Bogotá, 12 de Julio de 1864) p 76.

<sup>320</sup> El Misionero. No. 2. (Barranquilla: 30 de Octubre de 1870) p 1.

<sup>321</sup> El catolicismo No 24. (Bogotá: 15 de octubre de 1850), pp 205 - 207.

El periódico de la arquidiócesis de Bogotá, El Catolicismo, ahondaba en esta idea por medio de varios artículos, al llamar a los pobres a “no avergonzarse” de su condición, pues Jesús también había sido pobre, y los invitaba a consolarse pensando en que al igual que ellos, los ricos, cuando murieran, no podrían llevarse ningún bien terreno, teniendo que presentarse todos por igual y en igualdad de condición ante la justicia Divina<sup>322</sup>

No obstante, esto no justificaba la indolencia; era necesario y justo, consolarlos y ayudarles a paliar sus necesidades en esta vida, para que su miseria fuera más llevadera. Y en esto los ricos cumplían una labor esencial. A ellos no se les hacía una crítica intrínseca; por el contrario, se les aceptaba y valoraba. Sin embargo, tenían una función social puesta por Dios: la de socorrer al pobre, al desamparado. Sus riquezas habían sido dadas para servir al necesitado. De otra manera, se condenarían. Según El Catolicismo, los ricos se salvaban en la medida que ayudaran a los pobres, dejando a un lado sus inclinaciones de orgullo y la prepotencia<sup>323</sup>. Así, no había un cuestionamiento, ni a la propiedad privada, ni al sistema de tierra tenencia, y más bien se buscaba la ayuda de los hacendados para llevar a cabo la función social de la Iglesia.

Pero otro sector, perteneciente a la Sociedad de San Vicente de Paul, avanzó más allá, al considerar la pobreza, no simplemente como un asunto de origen “espiritual” (bien por disposición divina, como decían algunos católicos tradicionalistas y sociales, por vileza de espíritu, como afirmaban los liberales),

---

<sup>322</sup> El Catolicismo. No. 427. (Bogotá: 19 de Junio de 1860) pp. 427

<sup>323</sup> El catolicismo. No 24. *op.cit.* 205 -207

sino que dio un importante paso en el análisis social, al percibir que la pobreza decimonónica tenía que ver con el capitalismo y específicamente por la mala distribución de las ganancias que este generaba.

Mientras que para la mayor parte del catolicismo liberal, el capitalismo, dejándolo “actuar”, era por sí mismo la solución para los problemas de atraso y de pobreza. Para el catolicismo social, el capitalismo, tal como actuaba, era simplemente injusto, engañando a las masas diciéndoles que con un trabajo conciente, duro, día a día, se producirán frutos abundantes que podrán ser disfrutados en este mundo. Veían, orientados por sus correligionarios europeos, que esos frutos no habían sido bien repartidos: “creo que la parte que ustedes me dan en el actual banquete es sobrado exigua”<sup>324</sup>. Esta crítica al capitalismo se hacía en nombre del catolicismo. Veían que este sistema económico, al fomentar la búsqueda del progreso, denigraba la religión, por lo cual defendían la tesis, según la cual, en la doctrina cristiano Católica se encontraban todos los elementos necesarios para construir una sociedad más justa.

No obstante, su crítica estaba condicionada. El catolicismo social no se oponía el sistema capitalista en esencia, sino en la manera como era “manejado”, consideraban que incluso la solución era “cristianizar” el capitalismo.

Esto nos lleva a formular la propuesta de que las líneas de acción y pensamiento, social y liberal, no tenían mayor discusión en torno a lo económico, pues todas veían en el capitalismo un sistema válido para el

---

<sup>324</sup> “El comunismo del evangelio y el comunismo de Proudhon”, en El Catolicismo No 23. (Bogotá; 1 de octubre de 1850), p 196.

progreso social, la cuestión se encontraba en la manera como este debía ser utilizado. Pues, si para el catolicismo liberal, se debía dejar que el capitalismo funcionara según sus propias leyes, para el catolicismo social, el capitalismo debía condicionarse según los principios cristianos; esto es, una distribución de las riquezas más equitativa, no a los monopolios y un derecho al trabajo y a su usufructo.

#### 4.3. El catolicismo utópico

El catolicismo utópico, como ya se mencionó, tuvo como principal característica el ocuparse del tema social. Es decir, fue una línea de acción y pensamiento que se dirigió sobre todo a la ética religiosa, antes que a cualquier otro componente del sistema religioso. Y tuvo, para la época, una original manera de concebir a los pobres, a los marginados y a la pobreza, que contrastaba respecto a la realizada por las demás líneas de acción y pensamiento. En primer lugar, fue la que captó mejor la existencia de clases sociales, vislumbrando marcadas diferencias y hasta una lucha entre ellas, si bien no logra definirla. En segundo lugar, criticó el sistema de hacienda y la explotación de los trabajadores realizada por el mismo. En tercer lugar, fue la única línea de acción y pensamiento que consideró y valoró los grupos populares como sujetos con pensamiento propio, y en cuarto lugar, se manifestó en contra del "*Laissez faire*" económico, impuesto por las elites liberales.

Dadas las influencias románticas presentes en estos autores, un sector social mereció su atención. Fueron los indígenas, y expresaron frente a ellos un

pensamiento que contrasta fuertemente con las concepciones expuestas por liberales y tradicionalistas, un pensamiento que se emparentaba con el expresado por Fr. Bartolomé de las Casas, Fr. Antonio de Montesinos y otros religiosos del siglo XVI y que tenían en común el ser reflexiones realizadas a partir del Evangelio, según un punto de vista humanista.

Eugenio Díaz, aunque compartía algunas de las apreciaciones realizadas por los blancos y mestizos de la época, como achacar a este grupo un carácter “malicioso” y “reservado”, lo explicaba con una razón sencilla: Era fruto de las “vejaciones de los españoles y criollos de la colonia y de los tiranos de la república”<sup>325</sup>. De esta forma, su comportamiento tenía que ver con una estrategia de supervivencia<sup>326</sup>. Veía con tristeza cómo la independencia, que tanto elogio recibía de parte de los que controlaban el Estado, no había ayudado en nada a la mayoría de la población para quitarse sus cadenas y mejorar su condición de vida. Por el contrario, el pobre lo único que había obtenido era un simple cambio de señores.

De otra parte, la propiedad y los terratenientes, fue el principal campo de acción de los católicos utópicos, para quienes la pobreza en que estaba sumida la mayor parte de la población, tenía que ver tanto con estructuras sociales cerradas, como con el acaparamiento de la tierra en pocas manos, lo cual producía la explotación de los trabajadores y arrendatarios por parte de los propietarios. Y a denunciar esta situación todos dirigieron su mira.

---

<sup>325</sup> Eugenio Díaz *Manuela... op.cit.* p 106

<sup>326</sup> Eugenio Díaz *Manuela... op.cit.* p. 44

En cuanto a la legitimidad de la propiedad privada, hubo diferencias entre estos utópicos. Para Posada y Gutiérrez, en los fogosos años de juventud, cuando editaron El Alacrán, la propiedad privada era ilegítima, pues tenía orígenes violentos. De hecho, en una serie de artículos defendieron la idea de propiedades comunitarias y de un sistema comunista amparado por el Estado<sup>327</sup>. Para ellos, la existencia de una clase que poseía y otra que no, pero que trabajaba, era la fuente de las mayores injusticias.

Por su parte, Díaz y Madiedo, aunque no estaban en contra de la propiedad privada, afirmaban como algo justo, que la tierra fuera para quien la trabajara, por lo cual solicitaban una re-distribución de la propiedad entre los trabajadores del campo, criticando el acaparamiento de tierras, tanto por herencia, como por privilegio de sangre<sup>328</sup>. La propiedad territorial, no era un bien ni derecho absoluto. Y esto es, porque su origen estaba en la usurpación, antigua, y reciente, a los indígenas, a los menos fuertes. De esta forma, atacaban tanto los monopolios, como la acumulación de tierras. Esta última práctica, según Madiedo, "no es de derecho natural, de derecho originario, sino una creación social artificial, impuesta como un dique a los excesos cometidos contra el ruto del trabajo rural ajeno; así como la investidura del poder público del gobierno no debe admitirse indefinidamente, porque va a dar al despotismo, tampoco puede

---

<sup>327</sup> "Comunismo", en El Alacrán. No 6. (Bogotá: febrero de 1849)

<sup>328</sup> Manuel María Madiedo, *La ciencia social o el socialismo filosófico*. Bogotá, 1962. pp. 308 – 309.

admitirse la adquisición indefinida de la tierra porque también va a dar al despotismo”<sup>329</sup>

Y al denunciar estos despotismos y prácticas autoritarias y explotadoras por parte de los terratenientes en contra de los arrendatarios y trabajadores, nadie lo hizo mejor que Eugenio Díaz, para quien, estas prácticas eran contradictorias con la verdadera democracia<sup>330</sup>.

En primer lugar, Díaz atacó a los hacendados, no como personas sino como sistema. Y efectivamente Díaz presentó a este grupo como una clase social siniestra, dispuesta a eliminar a todo aquel que se le atreviese y se obstruyera en sus planes. La riqueza desenfrenada producía también deseos desenfrenados, y ésta precisamente era la primera idea que quiso mostrar nuestro novelista; que el sistema terrateniente, era, sencillamente inmoral, pues hacía olvidar a los dueños, de su prójimo. Sabedor, que muchos de ellos se vinculaban a las cámaras provinciales, e incluso al Congreso de la República en nombre de idearios humanitarios y progresistas, los mostraba, además, como demagogos inescrupulosos, que proclamaban una cosa y practicaban otra.

De otra parte, tanto Madiedo como Díaz, denunciaron el sistema de latifundio como generador de pobreza. En sus obras, enseñaban la inestabilidad que vivían los arrendatarios por cuenta de la prácticas arbitrarias de los poseedores de tierra, lo cual perjudicaba la misma agricultura y la producción, pues nadie,

---

<sup>329</sup> Citado en Gerardo Molina, *Pensamiento..... op.cit.* p 164.

<sup>330</sup> Eugenio Díaz, *Manuela ... op.cit.* p 31.

sabiendo que cualquier día lo echarían de la tierra que trabajaba bajo cualquier excusa, iba a invertir tiempo y esfuerzo en hacer producir la tierra al máximo.

Finalmente, el acaparamiento de tierras en pocas manos, además de pobreza, generaba indolencia y apatía por los problemas comunes. Los hacendados no invertían, deseando obtener la máxima ganancia con el mínimo esfuerzo, y en todo se quedaban esperando a que fuera el gobierno el que resolviera las cosas que aquejaban a toda la comunidad. Y los trabajadores, al no considerar suya la tierra y el lugar en que vivían, poco hacían por mejorarlo. De esta forma, si los caminos se dañaban, nadie iba a arreglarlos, si se dañaba un puente, nadie pensaba en hacer uno nuevo, y así sucesivamente.

#### 4.2. Intervención en la cuestión social

De acuerdo con lo visto, si bien en Colombia durante el Radicalismo (1850 – 1876) todavía no existía una industrialización, no había una clase obrera, y por ende no se sentía en los círculos católicos la preocupación que se experimentaba en Europa por la creciente proletarización industrial que se desarrollaba al margen de la Iglesia<sup>331</sup>, sí existía en Colombia, un interés por las problemáticas de pobreza y miseria, entendidas de manera particular por cada línea de acción y pensamiento, proponiendo acciones para remediarlas, algunas de las cuales quedaron sólo en buenas intenciones, mientras que otras, más concretas, aunque menos profundas, se llevaron a la práctica.

---

<sup>331</sup> Rogert Aubert, ... *op.cit.*, p. 512.

En general, encontramos dos tendencias encaminadas a intervenir en la cuestión social. Una práctica, inmediata, de carácter asistencialista, y expuesta por el catolicismo social y el catolicismo liberal; otra, más general y ambigua, dirigida a lo que hoy llamamos estructuras sociales y económicas. A ella se dirigió el catolicismo utópico.

En general, tanto tradicionalista como liberales y sociales, estaban en desacuerdo con la idea de generar cambios sociales rápidos, abruptos, radicales, revolucionarios. Este tipo de procesos, destruirían más de lo que aportarían, y usualmente, los intereses de unos pocos prevalecerían sobre los de la mayoría. Esta idea era compartida también por los utópicos Madiedo y Díaz, siendo desechada por Posada y Gutiérrez. Para Madiedo, los cambios revolucionarios no eran necesarios ni útiles, pues generalmente se hacía “con la tea en una mano y el puñal en la otra”<sup>332</sup>

Por ello, la mayoría estaba de acuerdo en concebir a las propuestas socialistas como impracticables y funestas. El catolicismo social fue la línea de acción y pensamiento que más referenció al socialismo. Los integrantes de la “Sociedad de San Vicente”, que, por otra parte habían avanzado más que otros al considerar que gran parte de los problemas sociales de la sociedad moderna tenían como origen un capitalismo desmedido, afirmaban sin dudar, que el socialismo (utópico) era el “gran peligro de nuestra época”. Un autor español de los años 80, lo denominó, en términos apocalípticos, como “monstruo de cien

---

<sup>332</sup> Citado en Gerardo Molina, *Pensamiento..... op.cit.*, pp 161 –162.

cabezas (...) tan antiguo como el error y tan nuevo como sus malévolas y artificiosas formas; dragón infernal que vio su penetración de águila el profeta de Patmos, cuya poderosas alas se ciernen sobre la antigüedad pagana y busca erigirse en Señor absoluto de la tristemente célebre Sociedad Moderna”<sup>333</sup>

El socialismo, para ellos, invitaba como fin último del hombre, al gozo material. Se aprovechaba con esta invitación, para engañar a la muchedumbre, predispuesta a la credulidad. Los católicos sociales consideraban que era legítimo que los pobres y obreros, maltratados y hostigados, buscaran una mejora a sus condiciones sociales, pero esta debía hacerse siempre bajo la guía de los principios cristianos. Consideraban que el socialismo había sido claro al advertir que los sufrimientos del hombre no tenían origen en Dios, sino en los propios hombres que, por el orgullo y la envidia, se tiranizaban entre sí. Sin embargo, esta doctrina había cometido un error al proponer la resolución de sus problemas sociales y políticos con el arma de la revolución, la violencia, la cólera, usurpando, destruyendo, atacando la propiedad legítima, y destruyendo la sociedad<sup>334</sup>

Imbuidos en la imagen transmitida por la Revolución del 48, y más adelante, la Comuna de París, tradicionalistas y liberales consideraban que el socialismo era igual a violencia, a usurpación, a incitación, que enervaba los sentimientos coléricos, que no utilizaba el arma de la razón. La escritora Soledad Acosta,

---

<sup>333</sup> Eduardo Juárez de Negrón, "Socialismo" en Percuso Aniceto y Juan Pérez (eds). *Diccionario de las ciencias Eclesiásticas*. Valencia: Imprenta de Doménech, 1889, t 9 p. 493

<sup>334</sup> "La economía política y el catolicismo", en *El catolicismo... op.cit.* p 21

quién viajó varias veces a Europa, describía al socialismo en términos paranoicos, advirtiendo que en ese continente, ante el avance experimentado por esta doctrina, “la sociedad entera tiembla al pensar en el porvenir”<sup>335</sup>

También, tanto el catolicismo social como el tradicionalista lo criticaba por buscar soluciones sociales sin tener en cuenta la religión, que estaba en conciencia de la cultura y hacía parte de la vida misma del pueblo. Doña Soledad Acosta y otros escritores de la línea de acción y pensamiento tradicionalista fueron más allá al considerar que el socialismo era fruto de la crisis de fe y la religión, propiciada por el liberalismo. Por eso, afirmaba, era que los países que contaban con una mayor secularización estaban a su vez, más infestados de esta “plaga”<sup>336</sup>

Algunos iban más allá al considerar, copiando las ideas de un autor católico social español, que el socialismo era el principal oponente de la civilización cristiana: “Pretenden hacer retroceder diez y nueve siglos de civilización cristiana a ese imaginario estado de naturaleza y salvajismo”<sup>337</sup>, y especialmente, buscaba la destrucción de la sociedad tradicional, cimentada en el cristianismo, la propiedad y la familia<sup>338</sup>

Otro grupo de católicos sociales, consideraba además que las teorías socialistas y comunistas, sencillamente eran impracticables en una sociedad agraria y tradicional. En un artículo publicado en 1858, unos artesanos del

---

<sup>335</sup> “Revista de Europa”, en *Mujer*. No 2. (Bogotá: septiembre de 1878).

<sup>336</sup> *idem*.

<sup>337</sup> Eduardo Juárez Negrón, *op.cit.* p 493

<sup>338</sup> *idem*, pp 492 –493.

Socorro hacían un balance de la situación de los pobres en Europa, comparándola con América y Colombia. Advertían que en dicho continente la problemática social era más grave debido a la mayor población, el desarrollo, la urbanización y la proletarización de la gente. Por eso en Europa habían echado vuelos las teorías comunistas, que para el autor, no eran aplicables en el territorio colombiano, puesto que las condiciones eran diferentes. Con evidente optimismo mencionaban la existencia de muchos baldíos esperando ser explotados, afirmaban que los alimentos abundaban y eran baratos, que no habían hambrunas y la vivienda no costaba mucho; tampoco los impuestos eran excesivos. América del Sur tenían un futuro prometedor si sabía usar las condiciones favorables que contaban. Por ello, tajantemente concluían que “Los principios de la escuela comunista, sólo tendrán un prodigioso desarrollo en esas grandes capitales europeas”<sup>339</sup>

Según las fuentes, podemos decir que estas críticas y consideraciones eran constantes tanto en el catolicismo tradicionalista como en el liberal, quienes fueron sintiendo verdadero temor creciente ante el avance de esta doctrina en el mundo occidental, temor sin duda inflado por eventos como la Comuna de París y las diversas manifestaciones y paros organizados por los nacientes sindicatos europeos<sup>340</sup>

En general, como vimos, su visión de los grupos populares, de los pobres y los oprimidos, marcadas por influencias racistas y clasistas, les impedían asimismo,

---

<sup>339</sup> El amigo del pobre. No 5. (Socorro: 16 de septiembre de 1858) p 1.

<sup>340</sup> Gerardo Molina, ...op.cit. cap. VII.

advertir los valores de unas doctrinas que reivindicaban los derechos populares a costa de los privilegios de los ricos. Para José María Samper, por ejemplo, el socialismo era una teoría producto de "las exageraciones del sentimiento filantrópico" y era incompatible con "el verdadero liberalismo"<sup>341</sup>. Rafael Núñez, por su parte, en la década del 70, afirmaba alarmado luego de leer sobre la Comuna, que "el socialismo es la hidra mitológica cuyas cabezas mutiladas sin cesar, se renuevan. ¿Dónde está el Hércules que habrá de troncharlas radicalmente?. Esa hidra no se abate con fuerza material, sino con una espada flamígera"<sup>342</sup>. De esta forma, consideraba al socialismo como un retroceso para la humanidad.

Por otra parte, es claro que la mayoría de nuestros autores no tenían un conocimiento profundo de los distintos socialismos, concibiéndolos de manera superficial y simplista. Por ejemplo, para el periódico El Catolicismo, el socialismo era considerado hijo directo del liberalismo, equiparándolo a un puñal, al desencadenamiento del odio<sup>343</sup>. A partir de entonces, se fue consolidando en el pensamiento católico tradicionalista la idea de ubicar al socialismo y al liberalismo en el mismo todo y como doctrinas hermanas que merecían desprecio. Esta falta de análisis y profundidad en muchos de los comentarios realizados tanto por tradicionalistas como por liberales, nos hace pensar que la mayor parte de nuestros escritores criticaban con base en los

---

<sup>341</sup> José María Samper, *Orígenes de los partidos políticos en Colombia*. Colcultura, Bogotá., 978. Citado en *ibid.* p 147.

<sup>342</sup> Rafael Núñez, *La reforma política en Colombia*. T. III, Bogotá, 1945, p. 214.

<sup>343</sup> "Lo que es la revolución actual en el mundo". El Catolicismo. No 175. (Bogotá: 16 de octubre de 1855). "La claridad cristiana y el socialismo". En: *El Catolicismo* (Bogotá: 6 de abril de 1858).

informes de la prensa y comentarios realizados en Europa y muy pocos leían las obras originales.

En las obras consultadas se ve una aceptación de las propuestas emanadas por la jerarquía eclesiástica, y el catolicismo social europeo, cuya línea de acción y pensamiento había definido unos “métodos” para “prevenir” y “contrarrestar el socialismo. Estos eran, básicamente: a) Fomentar la educación pública con referencia a la fe Católica, b) Impedir, por parte del gobierno, el desarrollo de focos de “inmoralidad pública” (pordioseros y prostitutas), c) Crear asociaciones mutuales entre trabajadores (por ejemplo, los Círculos Obreros) cuya base fuera lo religioso, d) Organizar asociaciones laicales que fomentaran la caridad, e) Proporcionar trabajo. El gobierno debía estructurar políticas de fomento de empleo bien remunerado y establecer unas mejores condiciones de vida para los obreros (desde la ropa hasta las habitaciones). Este punto, sin embargo, era considerado, en la misma Europa, como casi irrealizable en las circunstancias de la época, pero era planeado como una proyección futura<sup>344</sup>

En cuanto a los exponentes del catolicismo utópico, había una división sobre sus referencias del socialismo. Por una parte, los primeros exponentes de esta líneas de acción y pensamiento, quienes tuvieron sus momentos más brillantes en los primeros años de la década del 50, en pleno proceso de reformas liberales, e imbuidos por los ecos de la Revolución del 48, exponían cuales profetas de una nueva época, que la mejor manera de ayudar a la sociedad era

---

<sup>344</sup> Eduardo Juárez de Negrón, ...*op.cif.* p 498.

apropiarse del socialismo de origen utópico, interpretación certera del evangelio, doctrina que conservaba el significado inicial del mensaje cristiano.

Por ello, no dudaron en afirmar:

Es necesario resolverse a adoptar el comunismo que es el complemento de la moral pura y divina enseñada por Jesucristo y transmitida a los hombres por los evangelistas. No podemos comprender cómo hombres que se llaman cristianos y dicen reconocer a Jesucristo rechazan los principios del comunismo cuyas doctrinas son la esencia de la moral sublime, la realización de su voluntad: la felicidad del género humano por el cual se ofreció en ostia expirando en una cruz afrentosa sobre la cumbre del Gólgota<sup>345</sup>

Mientras tanto, tanto Madiedo como Eugenio Díaz afirmaban no comulgar con el socialismo tal y como se presentaba en su tiempo (años 50 y 60), un socialismo que ya había adquirido características anticristianas. Proponían, no una adopción irreflexiva de las doctrinas socialistas, sino una alianza entre ellas y el cristianismo. Madiedo señalaba: "Si el socialismo, en vez de encarnarse contra el principio cristiano, lo hubiera apoyado, otra sería la suerte de nuestros pueblos..."<sup>346</sup>

Alianza siempre en búsqueda de una nueva sociedad, la implantación plena del Evangelio, el Reino de Dios forjado a partir de este mundo. Es decir, el "socialismo" válido debía salir del Evangelio mismo, de una reflexión de la realidad a partir del mismo, y no de unas doctrinas salidas de pensadores considerados racionalistas y muchas veces anti-religiosos.

Entre tanto, la mayor parte de los exponentes del catolicismo tradicionalista y liberal, veían en la pobreza un origen moral y espiritual (vicios, corrupción,

---

<sup>345</sup> "Comunismo", en *El Alacrán*. No. 7. (Bogotá, 22 feb. 1849), p.2

<sup>346</sup> Manuel María Madiedo, ... *op.cit.* p 40

degeneración del espíritu, pecado, la providencia divina) y hasta biológico (inferioridad racial) y en menor grado, económico (un capitalismo mal aplicado, o una influencia del mismo). Por tanto, las soluciones “definitivas” para esta problemática estaban orientadas precisamente en una misma perspectiva moral, dentro de la cual tenía un importante papel el asistencialismo social.

En primer lugar, promoviendo la educación del pueblo. El catolicismo liberal creía especialmente en el poder de la palabra de la prensa, del libro, de la opinión pública, de la educación. Buscando que tanto el rico como el pobre se ilustraran pensaran en el otro y compartieran.<sup>347</sup> Había que invitar al pueblo a “purificarse” de sus vicios e influencias negativas para preparar su redacción social:

Preparad vuestras almas para ese tiempo, porque ese tiempo no está lejos, ese tiempo se acerca. El Cristo, crucificado para vosotros, ha prometido redimiros. Creed en sus promesas, y para apresurar el término de su cumplimiento, reformad cuanto tenga en vosotros necesidad de reforma; ejercitaos en las virtudes todas, y amaos, los unos a los otros, como el Salvador del género humano os ha amado, hasta la muerte<sup>348</sup>

Los católicos tradicionalistas, por su parte, insistían en la fidelidad a las doctrinas cristiano –católicas como garantía de la moralización del hombre; esto es, la muerte de los egoísmos, el advenimiento de sentimientos caritativos entre las personas, que invitaban al servicio y la colaboración por parte de los pudientes, frente a los más necesitados.

---

<sup>347</sup> Fígaro (seudónimo) “Cuatro palabras”, en: El evangelio i la libertad. No 4. (Medellín: 3 de noviembre de 1877). P 16.

<sup>348</sup> “El dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente”. Por M.J. Lamennais, en: Huila No.2. (Neiva: 24 de junio de 1855) p 7.

Sin embargo, además de "purificar" el espíritu, buscando el cambio de pensamiento y de moral, también había que ocuparse del cuerpo, de los resultados inmediatos de la pobreza. La respuesta se encontraba, entonces, en la caridad asistencialista, la cual servía tanto para ocuparse de los males físicos del pobre, como de sus males espirituales (ignorancia, corrupción, vicios, etc.), creyendo, de esta forma, atacar las causas productoras de la pobreza. El catolicismo tradicionalista – social interpretaba la filantropía, como proyectar y hablar a favor de los demás, sin mediar o tener en cuenta a Dios<sup>349</sup>.

Está claro que el problema de la caridad y el asistencialismo social no fue un objetivo del Estado liberal. Preocupado por otras cuestiones, la resolución de problemas sociales quedó, generalmente en manos de la iniciativa privada, del interés de los católicos. Varios autores del catolicismo liberal y social llamaron la atención sobre la carencia de hospitales de caridad, de instituciones y agrupaciones encargadas de procurar un alivio a los pobres, criticando al gobierno local su indolencia al respecto. Mejorar las condiciones de vida del pueblo era procurar el beneficio de la economía, el fortalecimiento económico y el progreso nacional.

Manuel Ancizar proponía la redención de las clases desfavorecidas por medio de la apertura de escuelas gratuitas de artes y oficios, que darían conocimientos necesarios para el desarrollo del trabajo productivo. Concebía, además, la creación de lo que hoy podríamos denominar quizás como

---

<sup>349</sup> La filantropía, según un diccionario eclesiástico de la época, era un fantasma de la caridad creado por los racionalistas modernos. Era una imitación "grosera" de la caridad realizada por la filosofía moderna. Era la moneda falsa de la caridad. (Aniceto Percuso (ed), *Diccionario de las ciencias.... op.cit.* t. 4, p. 556)

“microempresas”, en las cuales varios artesanos se reunieran en torno a alguna labor productiva fabril o manufacturera. Incluso, llamó a los grupos adinerados a apoyar este tipo de proyectos<sup>350</sup>.

Y es que para todos ellos, el rico y pudiente tenía una gran responsabilidad en la labor de asistencia social. Ellos debían sacrificar un poco de sus propios intereses, y su fortuna en beneficio de los más necesitados. Un grupo liberal – social del Socorro, por ejemplo, al proponer la fundación de hospicios y casas de refugio, panópticos y demás, llama a los ricos en su apoyo.

Estableced, señores ricos, fábricas de tejidos de ropas del país, para dar trabajo a los ,mendigos y vagos: poca será al principio la utilidad que saquéis en dinero, pero este unido a lo que hemos indicado, aseguramos que alejarán para siempre todo temor respecto a vuestras propiedades<sup>351</sup>.

Los ricos debían además, apoyar al Estado en sus proyectos sociales, y además de quedar con la conciencia tranquila, podrían obtener un beneficio de largo plazo: alejar en las masas el fantasma del comunismo que ya se empezaba a sentir. Había que evitar que las clases desheredadas, cansadas de su suerte, promovieran las funestas y temidas revoluciones.

Los hombres que gobiernan deberían interesarse en que la emancipación de las clases desheredadas se verifique si es posible, sin sacudimientos, violencias ni víctimas, y a satisfacción de todos los intereses<sup>352</sup>.

Y fueron varios los que obraron en consecuencia con estos pensamientos. Ya mencionamos las principales organizaciones laicales de índole caritativa que se crearon en todo el país a partir de la década del 50, y cómo estas florecieron

---

<sup>350</sup> Manuel Ancizar..... *op.cit.* p. 138.

<sup>351</sup> El amigo del pobre. No. 5 (Socorro, 16 de septiembre de 1858).

<sup>352</sup> *idem*

durante el Olimpo Radical, declinando tras la llegada de la Regeneración. Dichas organizaciones actuaron en tres frentes: salud, pobres y mendigos, y educación de niños pobres.

Así pues, la salud fue la principal área de trabajo. Por entonces era notoria la ausencia de estas instituciones en la mayor parte de las ciudades, al punto que existía alarma general ante la abundancia de epidemias y enfermos arrastrándose por las calles, producto de una ausencia de políticas, acciones y organizaciones que controlaban la higiene y la salud. En este mismo campo, también tuvieron un papel importante en la atención de los enfermos y heridos durante las guerras civiles de la época.

El trabajo por la salud social y pública también incluyó la creación de cementerios<sup>353</sup> y la atención a los muertos sin dolientes. Esto es, rezar por ellos en el velorio y acompañarlos al cementerio. La Sociedad de San Vicente fue la que mejor organizó esta actividad, creando incluso una sección especializada. Sus integrantes debían realizar cada día una "hora expiatoria", por estos difuntos. De esta forma, la caridad hacia los muertos no se reducía a la cuestión espiritual sino también de higiene pública.

En cuanto a la problemática de los abandonados y mendigos, la labor fue importante en tanto el papel cumplido por las mujeres; y es que a pesar de la fuerte presencia masculina en estas asociaciones, pronto se dio paso libre a la

---

<sup>353</sup> La sociedad de Caridad, de Barranquilla, organizó el primer cementerio de la ciudad, pensando no solo para los católicos, sino también para protestantes y judíos. Este detalle merece resaltarse como un signo de cierta tolerancia (AGN. Tomo 109. folio 47. De Esustacio Barros al Ilustrísimo Señor Doctor José Romero. Obispo de Santa Marta. Barranquilla. 7 de agosto de 1876)

mujer, para que colaborara en ellas, y más en las labores que requerían cierta paciencia y cuidado, como la atención de niños y ancianos. No era usual concebir la caridad sin la mujer, fundamentalmente por las cualidades asociadas a ella (“suavidad”, “dulzura”, “armonía”, “mansedumbre”, “consuelo”) y especialmente la estabilidad y la persistencia. La Sociedad de Caridad de Neiva afirmaba, al respecto que toda obra social que pretendiera permanecer por largo tiempo, debía tener en cuenta a la mujer<sup>354</sup>.

No obstante, y pese a todos los esfuerzos, la labor asistencialista desarrollada por el catolicismo social en Colombia fue mucho menos extensa y profunda que en otros países latinoamericanos como México, para no mencionar a Brasil. En estos países, siguiendo el ejemplo de Europa, se organizaron desde fechas tempranas, varios congresos de católicos que reflexionaron en torno a la cuestión social, unificando esfuerzos y acciones<sup>355</sup>. En Colombia, normalmente cada organización era una isla, y en consecuencia no fue posible superar el plano local.

En cuanto al catolicismo utópico, este no se quedó atrás en propuestas para la solución de la problemática social. Y su enfoque contrasta diametralmente respecto a las demás líneas de acción y pensamientos, al dirigirse hacia las estructuras sociales y no hacia sus efectos. Como era de esperarse, sus aportes no fueron escuchados ni por una clase dirigente preocupada por sus propios privilegios e intereses personales, ni por un Estado débil, ni por la

---

<sup>354</sup> “Actos del Consejo”, en: Anales de la Sociedad de Beneficencia y Caridad No. 1. (Neiva: 22 de agosto de 1882). P 6

<sup>355</sup> Oscar Beozzo, ...*op.cit.*, pp 193 – 204.

institución eclesiástica afanada en su proceso de romanización de la Iglesia, buscando fortalecer su hegemonía social y en la controversia política con quienes creía, buscaban su eliminación.

Como vimos, para el catolicismo utópico, el origen de la situación de atraso y pobreza en que permanecía la mayor parte de la población del país se encontraba en el latifundismo y su correspondiente explotación de los arrendatarios, aparceros y peones rurales, además de la intromisión de un sistema librecambista que beneficiaba al comerciante, más no al productor. Por ello, las soluciones que esta línea de acción y pensamiento previó, tuvieron que ver con el aspecto agrario y productivo.

En primer lugar, solicitaron al Estado la intervención en el problema agrario, eliminando la propiedad territorial, y de esta forma defender a los arrendatarios de la tierra. Esta idea estaba presente en Eugenio Díaz, pero fue más sistemática en Manuel Madieto, quien planteó la tesis de un Estado fuerte y regulador de lo económico y lo social, que impidiera injusticias como las realizadas por el propietario territorial, quién por sí y ante sí, lanzaba arbitrariamente de su parcela al arrendatario, a su familia o a la persona que él empleaba para el cultivo<sup>356</sup>.

En segundo lugar, se mostraron partidarios del fomento de la actividad artesanal – industrial y la agroindustria. Eugenio Díaz, a propósito, ponía como ejemplo a los Estados Unidos, país que por esos años comenzaba a realizar su

---

<sup>356</sup> Gerardo Molina, *Ideas.... op.cit.* pp. 163 - 164

plan de crecimiento económico fortaleciendo la agroindustria. Ahora bien, realizar un proyecto semejante implicaba una gran inversión de capitales por parte del Estado, como de los particulares. Sin embargo, era consciente de su utopismo, pues veía, con mucha razón, cómo en nuestro país a los líderes políticos sólo les interesaban los cambios institucionales, hacer revoluciones con papeles, pero nunca realizar transformaciones profundas que afectaran la estructura social y económica vigente, sino que en ello preferían el status quo.

Por otra parte, otros utopistas, como el "Alacrán" Posada y Germán Gutiérrez, apoyaron durante toda su vida, la producción artesanal, defendiendo los intereses de este grupo social, frente al proceso de librecambio, que perjudicaba todo intento de industria nacional.

Finalmente, tanto Díaz como Madiedo, plantearon su interés por la organización de "comunidades de bienes" rurales, inspiradas en el cristianismo primitivo, y en la tradición indígena, en las cuales tanto el trabajo como el disfrute del mismo fuera beneficioso para todos.

Todos estos procesos debían estar dirigidos por una autoridad fuerte, central, pero ecuánime y justa, conscientes como eran, de la dificultad que residía en poner de acuerdo a tantas personas<sup>357</sup>. Se inspiraban para ellos en los patriarcas bíblicos, sujetos carismáticos, respetados y pendientes de los intereses y bienestar de la comunidad. Esta idea de una organización social basada en un principio de autoridad fuerte correspondía perfectamente con las

---

<sup>357</sup> Jaime Jaramillo Uribe, *Pensamiento.... op.cit* pp. 189 - 190

características del socialismo utópico de la época, que por cierto no fue bien comprendida por Gerardo Molina, uno de los estudiosos del pensamiento colombiano, en su obra *Las ideas socialistas en Colombia*, citada a lo largo de este documento, quien extrañamente comparó el pensamiento social de M. Madiedo con un tipo “ideal” de socialismo que él esperaba encontrar (democrático, popular, laico), y que al no cumplir sus expectativas, termina desechándolo bajo la conclusión de que “el socialismo de Madiedo tiene más de catolicismo que de socialismo”<sup>358</sup>

Como ya se dijo, poner en práctica este tipo de propuestas era, dadas las condiciones de la época, prácticamente imposible. Por eso denominamos esta línea de acción y pensamiento , “catolicismo utópico”. Sus planteamientos políticos y sociales quedaron en letra muerta, a la espera de que alguien, en el futuro, se dedicara a realizarlos. Aunque no hemos profundizado sobre el tema, y de paso invitamos a hacerlo, parece que estas teorías y similares, generadas por el catolicismo utópico durante el siglo XIX en el mundo occidental, inspiraron varios de los fundamentos del populismo en su versión latinoamericana. De hecho Manuel Madiedo, según Gerardo Molina, fue leído y causó gran impresión entre los críticos sociales de las décadas de 20 y 30 del siglo XX<sup>359</sup>

---

<sup>358</sup> Gerardo Molina, *Ideas.... op.cit.* p 165

<sup>359</sup> *ibid*

## 5. NOTAS PARA REFLEXIONAR

Prefiero referirme a este apartado como Notas para reflexionar, por cuanto las conclusiones tienden a ser definitivas y pocas veces móviles, justo como no es la realidad social. Empecemos pues, diciendo que durante la segunda mitad del siglo XIX hubo una "victoria" del catolicismo tradicionalista. "Victoria" que estuvo amparada en su estructura organizativa, en líderes carismáticos como Pío IX y en una serie de expresiones y representaciones religiosas que calaban entre el pueblo, además de su doctrina, fuertemente impregnada de pociones ultramontanas, apologéticas, junto a un resurgir del tomismo como instrumento de análisis. Por el contrario, el catolicismo liberal mostró un decidido sentido crítico frente a las prácticas religiosas externas, el ascetismo y la espiritualidad, en apoyo de una moral cristiana práctica y un culto sencillo, armónico y sereno. Estas características, unidas a una crítica del poderío espiritual del Papa (especialmente su infalibilidad) hicieron que el apoyo popular hacia ella fuera mínimo.

Si bien el catolicismo liberal en Europa fue minoritario, estuvo organizado en torno a asociaciones laicales (movimientos) que generalmente tenían apoyo episcopal. En Colombia no fue así. Generalmente, esta línea de acción y pensamiento adecuó a la estructura bipartidista, actuando generalmente desde dentro del partido liberal o facciones disidentes. Más adelante, muchos de sus seguidores hicieron parte del sector independiente que gestó la Regeneración. Por otra parte, el catolicismo liberal durante el Olimpo Radical fue expuesto

principalmente por laicos. Los clérigos que, pese a las dificultades, seguían girando en torno a esta línea de acción y pensamiento, se caracterizaron por su rebeldía y su actitud crítica frente a la institución eclesiástica y al proceso romanizador, lo cual representó un gran conflicto dentro de este sector y un dolor de cabeza para los obispos, que por entonces, trataban a toda costa de unificar el aparato eclesiástico como un solo cuerpo.

El catolicismo social en Colombia tuvo un desarrollo con varias particularidades respecto a Europa, básicamente, por nuestras circunstancias sociales. Esta línea de acción y pensamiento surgió fundamentalmente para enfrentar las necesidades surgidas por el avance de la industrialización y la urbanización, y en ellas el problema obrero; por lo tanto, la promoción de sociedades mutualistas (como los Círculos Obreros) fue un propósito de primer orden en esta línea. En Colombia, dadas las circunstancias de escasa urbanización y el ser una sociedad principalmente agraria, el catolicismo social giró en torno a la beneficencia. El mutualismo fue más esporádico y generalmente se dio en torno al artesanado, desarrollándose básicamente a partir de los años 80. Por otra parte, los diversos grupos o asociaciones de beneficencia que surgieron en los años 60, 70 y 80, permitidos por la institución eclesiástica que debió acudir a los laicos para tratar de componer su propia debilidad, generalmente no se articularon demasiado (salvo la internacional Sociedad de San Vicente de Paul) y mostraron poco interés por producir un discurso sistemático en cuanto al tema

social. Más bien, se dedicaron a seguir las propuestas y enseñanzas emitidas por los líderes en Europa.

En cuanto al catolicismo utópico en Colombia no fue una organización ni mucho menos un movimiento, como í lo fue en Europa. Las ideas del socialismo utópico fueron tomadas generalmente como bandera para ganar masas en el partido liberal, y casi nadie pensó e producir, con ellas, organizaciones específicas. Quienes expresaron con mayor conciencia y sinceridad el ideario socialista cristiano fueron intelectuales aislados, que no tuvieron impacto profundo en la sociedad de entonces, o que si lo tuvieron (como el “Alacrán” Posada) no pudieron crear un movimiento porque el bipartidismo lo impidió. Tanto el partido liberal, como el conservador, y la línea de acción y pensamiento tradicionalista tuvieron mucho cuidado en no dejar germinar este tipo de pensamiento.

El catolicismo liberal se mostró creyente ciego que el capitalismo y el sistema liberal político por sí mismos, dejándolos actuar, resolverían los problemas sociales y étnicos. En cuanto a la opción social de la líneas, salvo el catolicismo utópico, las demás no se opusieron al capitalismo como sistema. Es decir, la polémica entre el catolicismo liberal y el tradicionalista se debió a cuestiones político – religiosas, mas no a cuestiones económico – sociales. Al mismo tiempo, avanzó en su radicalmente en su análisis, al llegar a conclusiones insospechadas por las demás líneas de acción y pensamientos, y considerar, con evidente claridad, al latifundismo como un sistema generador de

desigualdad y miseria, proponiendo reformas estructurales que implicaban la intervención del Estado, por lo cual se mostraron contrarios a la innovación política y debilidad estatal que representaba el sistema federal instaurado desde los años 50.. Considerar la cuestión agraria como fundamento de la problemática social, fue un adelanto visible para la época, advirtiendo que su no resolución sería funesta para la suerte del país, como podemos comprobarlos con creces hoy día.

Ahora en cuanto a las reformas liberales y su interés de disminuir o reformar el poder de la institución eclesiástica en el campo político, social y económico, considerado como un requisito previo para asegurar la estabilidad del régimen, fueron desarrolladas con una alta dosis de intolerancia y violencia. Esto no quiere decir que la Iglesia Católica no fuera igualmente intolerante ante las posiciones políticas. Todo esto generó de parte y parte una actitud "revanchista" que hizo que la intolerancia se apoderara del concierto nacional en el momento en que un grupo u otro tenía el control político del país.

Además la romanización , proyecto que acaparó los principales ejes del sistema religioso católico, no solo se convirtió en el garante del triunfo del catolicismo tradicionalista en el siglo XIX, sino que también contribuyó en gran modo a la posibilidad para la diversidad y la pluralidad. El catolicismo liberal fue depurado de las filas del clero, y sus propuestas pasaron de ser "alternativas", con repercusión incluso entre los miembros de la jerarquía eclesiástica, a convertirse en negativas. A medida que el proceso se consolidaba, fue

volviéndose más difícil expresar públicamente opiniones y actitudes religiosas diferentes, disidentes o inconformes, sin mostrarse como un “anticatólico”.

Finalmente, una vez concluida esa aproximación al complejo debate de las líneas de acción y pensamiento, queda latente la necesidad de comparar la cuestión religiosa entre distintos países latinoamericanos. Es innegable que las líneas de acción y pensamiento analizadas para el caso colombiano, si bien mantuvieron un particular desarrollo en cada país, también poseyeron aspectos que fueron similares en muchos de ellos, según lo refiere la producción historiográfica que sustenta este trabajo. Conocer cuáles fueron los elementos típicos atípicos y sus circunstancias, porque, por ejemplo, el catolicismo social tuvo mayor desarrollo en otros contextos latinoamericanos, porque en unos florecieron alternativas políticas católicas alternas y en otros no., etc, es fundamental en la medida que buscamos resaltar al catolicismo como un sistema religioso dinámico en permanente interacción con los sistemas políticos, sociales y económicos.

## 6. FUENTES

### 6.1. FUENTES PRIMARIAS MANUSCRITAS

- Archivo General de la Nación (Bogotá) (AGN)
- Sección República. Fondo Ministerio del Interior y relaciones exteriores.
- Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Popayán. (Popayán, Cauca) AHAP).  
Varios legajos
- Archivo Histórico Eclesiástico de la Diócesis de Santa Marta (Santa Marta, Magdalena) (AHESM).

### 6.2. FUENTES PRIMARIAS IMPRESAS

Anales de la sociedad de Beneficencia y Caridad (Neiva) 1882.  
Anales de la Sociedad de San Vicente de Paúl (Bogotá) 1870.  
El Alacrán. (Bogotá) 1849  
El amigo del pobre (Socorro) 1858  
El Anticristo (Bogotá) 1849.  
El Bogotano (Bogotá) 1863.  
EL Catolicismo, (Bogota) 1849 – 1861.  
El Católico (Bogota) 1863 – 1865  
El Clamor de la verdad, (Bogota) 1847  
El Conservador (Bogotá ) 1847.  
El Cronista (Bogotá) 1847.  
El Demócrata (Piedecusta) 1865.  
El Domingo de familia Cristiana. (Bogota) 1889 – 1890  
El Evangelio i la liberad (Medellín) 1877  
El Huila (Neiva) 1856 – 1857  
EL instructor popular (Socorro) 1864  
El Mosaico (Bogota) 1858 –1860; 1864 – 1865; 1871 –1872  
El Misionero (Barranquilla) 1870  
El Movimiento (Bogotá)1883  
El Orden (Bogotá) 1883  
El Recopilador (Santafé de Bogotá) 1842  
El repertorio Colombiano (Bogotá) 1898  
El revisor Católico (Bogotá) 1852  
El Socialismo a las Claras (Bogotá) 1850  
EL Sur – Americano (Bogotá) 1850  
La Alianza. Periódico de los Artesanos (Bogotá) 1868.  
La Caridad (Bogotá) 1864 –1882  
La Juventud (Socorro) 1866  
La Religión (Bogotá) 1853  
La Revolución (Bogotá) 1849  
La Unión Católica (Bogotá) 1870 –1871  
Repertorio Eclesiástico (Santa Marta) 1880

## BIBLIOGRAFÍA

- ADAME, Goddar Jorge, *El pensamiento político y social de los católicos mexicanos, 1867 – 1914*, UNAM, México, 1981.
- ALAI, Manuel María, *No sin desconfianza en mis propias fuerzas*, Sin editorial, Popayán, 1850.
- ÁLVAREZ DE HUERTAS, Amelia, *Entre el gorro frigio y la mitra*, Academia Boyacence de Historia, Tunja, 1998.
- ALZATE MONTES, Carlos Mario, "La Desamortización en Colombia en el siglo XIX, en *Los Dominicos y el Nuevo Mundo. Siglos XVIII y XIX, Actas del IV Congreso Internacional de Dominicos*, Editorial San Esteban, Salamanca.
- ANCÍZAR, Manuel, *Peregrinación Alfa*, Biblioteca del Banco de la República, Bogotá.
- APRILE, Giniset Jacques, *Génesis de Barrancabermeja*, (copia inédita), Cali, 1991.
- ARBOLEDA, Sergio, "El clero puede salvarnos y nadie puede salvarnos sino el clero", en: *La república en la América Española*, Biblioteca del Banco Popular, Bogotá, 1972.
- ARCILA, Gregorio, *Apuntes históricos de la provincia franciscana den Colombia*, Imprenta Nacional, Bogotá, 1954.
- ARCHILA, Mauricio, "La clase obrera colombiana (1886 – 1930)", en *Nueva Historia de Colombia*, vol. 3, Planeta, Santafé de Bogotá, 1998.
- ARCHILA, Mauricio, *Cultura e identidad obrera*, CINEP, Bogotá, 1991.
- ARIÉS, Ph. *Essai sur l'histoire de la mort en Occident*, Le Seuil, 1975.
- ARIZA, Alberto, OP. *Los Dominicos en Colombia*, Provincia de san Luis Beltrán, Bogotá, 1992.
- AUBERT, Roger, *Nueva Historia de la Iglesia, t.V, op.cit.* p 145.
- AUBERT, Roger, *Pío IX y su epoca*, Edicep, Barcelona, 1974.
- AZZI, Riolando, *O Estado leigo e o projeto ultramontano*, Paulus, Sao Paulo, 1994.
- BÁEZ, Enrique, *La orden dominicana en Colombia, Crónica de la Provincia*, tomo II, (inédito), Bogotá, 1950.
- BENICHOU, Paul, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época Romántica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- BEOZZO, José Oscar, "La Iglesia frente a los Estados Liberales", en: *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, DEI, San José de Costa Rica, 1995.
- BIDEGAIN, Ana María, "El debate religioso en torno al establecimiento de la constitución de 1886", en *Texto y contexto* No 10, Bogota, enero –abril 1987.
- BIDEGAIN, Ana María, *Así actuaron los cristiano s en la historia de América Latina*, CIEC, Bogotá, 1985

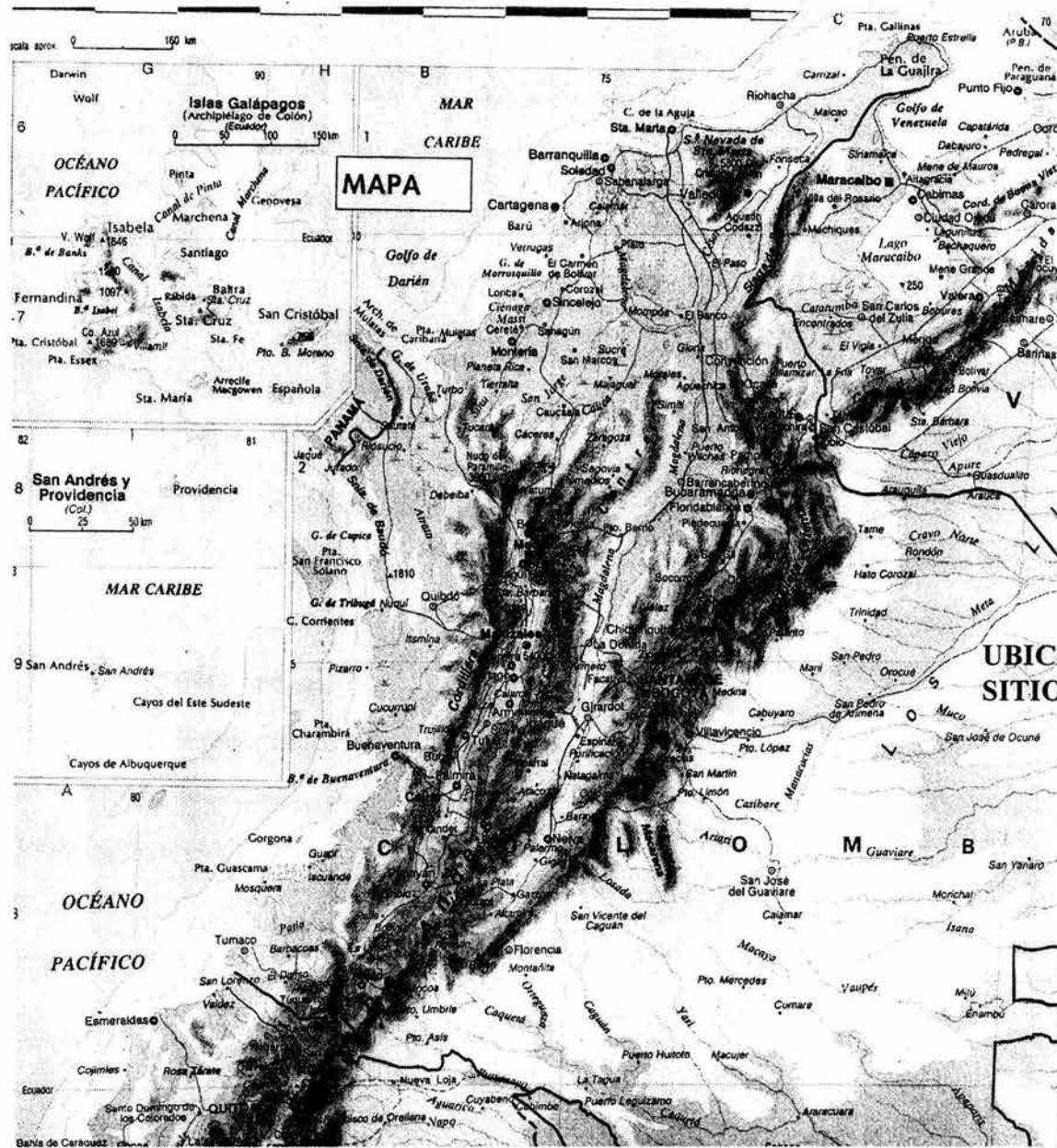
- CADAVID, Iván *Los fueros de la Iglesia ante el liberalismo y el conservatismo*, Editorial Bedout, Medellín 1955;
- CARNICELLI, Américo, *Historia de la masonería colombiana. 1833 – 1940*, Tomo II, El autor, Bogotá, 1975.
- CEBALLOS, Manuel, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos (1891 – 1911)*, El colegio de México, México, 1991.
- CEBALLOS, Ramírez Manuel, "La Rerum Novarum en México. Cuarenta años entre la conciliación y la intransigencia. 1891 – 1931", en: *Revista Mexicana de sociología*, Año 49. Número 3 (julio – septiembre de 1987).
- COLINA RAMÍREZ, Oswaldo, "Miguel Antonio Caro", en *Monografías.com*, ([www.monografias.com](http://www.monografias.com))
- COLMENARES, Germán, *Haciendas de los Jesuitas en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII*, Editorial Tercer Mundo, Bogotá, 1996
- COLMENARES, Germán, *Historia económica y social de Colombia. 1537 – 1719*, Editorial Tercer mundo, Bogotá, 1995.
- COLMENARES, Germán, *La Provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada 1539 – 1800*. Academia Boyacense de Historia, Tunja, 1984.
- COLMENARES, Germán, *Partidos políticos y clases sociales*, Ediciones de los Comuneros, Bogotá, 1964.
- CORDOVÉZ MOURE, José María, *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*, Gerardo Rivas Moreno, editor, Santafé de Bogotá, 1997.
- CORTES, Patricia, *Índice del periódico El Catolicismo. 1849 – 1860. Primera época*, Biblioteca Nacional de Colombia –Colcultura, Santafé de Bogotá, 1995
- CORTES, David, *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja*, Ministerio de Cultura, Santafé de Bogotá, 1998
- CORTES, José Domingo, *Diccionario biográfico americano*, Tipografía lahure, Paris, 1875.
- CUENCA, José Manuel, *Estudios sobre la Iglesia española del XIX*, Rialp, Madrid, 1973.
- CUERVO, Rufino José, "Defensa del Arzobispo de Bogotá. Observaciones del Doctor Rufino Cuervo al cuademillo titulado" El Arzobispo de Bogotá ante la nación, Bogotá: 1852.
- DÍAZ DÍAZ, Fernando, "Estado, Iglesia y desamortización", en: *Nueva Historia de Colombia*, vol. II, Álvaro Tirado Mejía, ed. Planeta, Bogotá, 1989.
- DÍAZ Eugenio, *Manuela*, Editorial Panamericana, Bogotá, 1985.
- DROZ, Jacques, *Historia general del socialismo. De sus orígenes hasta 1875*, vol 1, Ediciones Destino, Barcelona, 1976.
- DUBY, G, "L'Histoire et ses méthodes", en *Histoire des mentalités*, Enciclopedia Universalis, 1961.

- FUNDACIÓN MISIÓN COLOMBIA, *Historia de Bogotá. El siglo XIX*, Salvat – Villegas Editores, Bogotá, 1989.
- GARCÍA SAAVEDRA, Buenaventura, *El hijo de la Providencia. Autobiografía de Fr. Buenaventura García Saavedra. OP. 1826 –1915*, Corrección, anotación y edición de Fr. Alberto Ariza. Provincia Dominicana de san Luis Beltrán, Bogotá, 1973.
- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1997.
- GINISET, Jacques Aprile, *Génesis de Barrancabermeja*. (copia inédita), Cali, 1991.
- GÓMEZ GIRALDO, Lucella, "Madiedo, Manuel María", en Biblioteca Virtual. Banco de la República, Bogotá, D.C, Biblioteca Luis Angel Arango. [www.banrep.gov.co/blaavirtual](http://www.banrep.gov.co/blaavirtual).
- GÓMEZ PARRA, Eugenio José, *Iglesia de 1863 a 1945*, Editorial Atenea, Bogotá 1946.
- GONZÁLEZ, Fernán, "Iglesia y Estado desde la convención de Rionegro hasta el Olimpo Radical . 1863 – 1868"., en Anuario colombiano de Historia Social y del Cultura, No. 15, Bogotá, 1987.
- GONZÁLEZ, Fernán, *Para leer la política. Ensayos de historia política colombiana*, T.2, CINEP, Santafé de Bogotá, 1997.
- GONZÁLEZ, Fernán, *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. CINEP, Santafé de Bogotá, 1997.
- GONZÁLEZ, Prada Manuel, *Propaganda y ataque*, Ediciones Imán, Buenos Aires, 1939.
- HERNÁNDEZ, William José, *Archivo histórico eclesiástico de la Antigua Provincia de Santa Marta: Índice Analítico. 1719 – 1942*, Instituto de Cultura del Magdalena, Santa Marta, 1990.
- HERRÁN, María Teresa, "Periodismo de los siglos XIX al Xxi", en Senderos., vol. 6, 29-30, Santafé de Bogotá, II semestre 1994.
- HOUTART, Francois, *Sociología de la Religión*, Ediciones Nicarao, Managua, 1992.
- HUGES, P, *Síntesis de historia de la Iglesia*, Barcelona, 1978.
- JARAMILLO URIBE, Jaime, "El proceso de la educación en la República 1830 –1886", en *Nueva Historia de Colombia*, Planeta, Santafé de Bogotá, 1998.
- JARAMILLO URIBE, Jaime, *El pensamiento Colombiano en el siglo XIX*, Editorial Temis, Bogotá, 1974.
- JARAMILLO, Francisco de Paula, "Antecedentes de la Rerum novarum", en Revista Javeriana, vol 59. No 576, Bogotá, Julio de 1991.
- KLAIBERS, Jeffrey. *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*. (sin editorial), Lima.
- KÖNINIG, Franz, *Diccionario de las religiones*, Editorial Herder, Barcelona, 1964.
- LABOA, Juan María, *El integrismo. Un talante limitado y excluyente*, Nárcea, Madrid, 1985. Fortunato Mallimaci, *El catolicismo integral en Argentina (1930 – 1946)*, Biblos, Buenos Aires, 1988.

- LE GOFF Jacques, *La Nouvelle Histoire*, Retz, 1978;
- LONDOÑO Patricia Torres, "Díaz Castro, Eugenio", en Biblioteca virtual Banco de la República, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá, 2000.
- MADIEDO Manuel María, *La ciencia social o el socialismo filosófico*. Bogotá, 1982. pp. 308 – 309.
- MALLIMACI, Fortunato, *El catolicismo integral en Argentina (1930 – 1946)*, Biblos, Buenos Aires, 1988.
- MANTILLA, Luis Carlos, *Historia de la arquidiócesis de Bogotá. Su itinerario evangelizador. 1564 – 1993*, Arquidiócesis de Bogotá, Bogotá, 1994.
- MOLINA, Gerardo, *Las ideas socialistas en Colombia*, Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1988.
- MORALES GÓMEZ, Jorge, "Índice del Boletín de Historia y antigüedades años 1953 – 1990", en Boletín de Historia y Antigüedades vol 78, No 772 (Bogotá, enero, febrero, marzo, 1991).
- MOSQUERA, Manuel José (Arzobispo), "Por qué Escribimos" en El Catolicismo no 1. (Bogotá) 1 de noviembre de 1849.
- NELSON, Wilton (editor general) *Diccionario de Historia de la Iglesia*, Editorial Caribe, Miami, 1989.
- NÚÑEZ, Rafael, *La reforma política en Colombia*, T. III, Bogotá, 1945.
- ORTIZ, Luis Javier, "Mitrás, sotanas y fieles en la guerra civil colombiana de 1876 – 1877", en *Memorias XI congreso colombiano de Historia*, Universidad Nacional de Colombia –Kimera. Santafé de Bogotá, Edición en 2000.
- PACHECO, Juan Manuel (S.J), "Catolicismo del General José María Obando" en Revista Javeriana, vol 26, Número 130 (Bogotá, noviembre – diciembre 1946).
- PEÑUELA, Cayo Leonida. *Libertad y Liberalismo*. La Luz, Bogotá, 1912.
- PÉREZ, Santiago, *Selección de escritos y discursos de Santiago Pérez*, Academia Colombiana de Historia, Bogotá 1950.
- POKROVSKY, Vladimir y otros, *Historia de las ideas políticas*, Juan Grijalbo Editorial, México.
- POSADA DE GREIFF, Luz, "La Prensa en Medellín: periódicos diarios", en Senderos, vol 6, 29 –30, Santafé de Bogotá, II semestre 1994.
- RESTREPO, Juan Pablo, *Iglesia y Estado en Colombia*, Banco Popular, Bogotá, 1985.
- RESTREPO, José, *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados*, tomos I y II (1963), III y IV (1966), Academia de Historia, Lumen Christi, Bogotá.
- RESTREPO, José, *Genealogía episcopal de la jerarquía eclesiástica de los países que formaron la Gran Colombia 1533 – 1966*, Lumen Christi, Bogotá, 1968.
- ROMERO, José (obispo). *Diócesis de Santa Marta. Gobierno eclesiástico*. Circular No. 40. Santa Marta: Tipografía Mercantil. 17 de abril de 1875

- ROTHLISBERGE, Ernst, *El Dorado, Estampas de viaje y cultura en Colombia*, Presidencia de la República, Comisión para el V centenario del descubrimiento de América, Santafé de Bogotá, 1993.
- SAMPER, José María, *Historia de un Alma*, Bedout, Medellín, 1971.
- SAMPER, José María, *Orígenes de los partidos políticos en Colombia*, Colcultura, Bogotá, 1978.
- SAMPER, José María, "De Honda a Cartagena", en *Cuadros de costumbres y descripciones locales de Colombia*, José Joaquín Borda, Librería y Papelería de Francisco García Rico, Bogotá, 1878.
- SOFIA, Enriqueta, *1930 – 1980. 50 Años. Hermanas dominicas de la Presentación. Provincia de Medellín*, Editorial Bedout, Medellín, 1980.
- TIRADO MEJÍA, Alvaro, "El Estado y la política en el siglo XIX", en *Nueva Historia de Colombia, Era Republicana*, Tomo II. Planeta, Santafé de Bogotá, 1998.
- TIRADO MEJÍA, Alvaro, *Colombia Hoy, Siglo XXI*, Bogotá
- TORRES LONDOÑO, Patricia, "Díaz Castro, Eugenio", en *Biblioteca virtual Banco de la República*, Biblioteca Luis Angel Arango, Bogotá, 2000). Eugenio Díaz murió el 11 de abril de 1865.
- URÁN, Carlos, *Participación política de la Iglesia en el proceso histórico de Colombia*, MIEC-Taller Editoriales, Lima, 1971.
- VILLEGAS, Jorge, *Colombia: enfrentamiento Iglesia-Estado. 1819 –1887*, La Carreta, Bogotá, 1981.
- ZERDA, Liborio, *El Dorado*. Biblioteca del Banco Popular, Bogotá, 1972

***ANEXOS***



**UBICACIÓN DE LOS PRINCIPALES SITIOS SEÑALADOS EN EL TEXTO**

**ANEXO No. 2.**

	CONSTITUCIONES Y REFORMAS	AÑO DE GUERRA CIVILES		GOBIERNO DE PRESIDENTES	PRESIDENTES	ARZOBISPOS DE BOGOTA PRIMADOS DE COLOMBIA	RELACIONES IGLESIA Y ESTADO
						1828 - 1832 Fernando Caicedo y Flórez	1826 cierre de conventos
LA NUEVA GRANADA	Convención de 1831			1831 - 1832	José María Obando		
				1832	José Ignacio de Márquez		
				1832 - 1837	Francisco de Paula Santander	1835 - 1853 Manuel José Mosquera	1835 Colombia Reconocida por el Papa Gregorio XVI.
		1839 - 1841 Guerra de los Supremos		1837 - 1841	José Ignacio de Márquez		En 1837 se multa a los clérigos que publiquen bulas sin pase del gobierno
				1841	Domingo Caicedo		
				1841	Juan de Dios Aranzau		En 1841 se ordena a los jefes de policía vigilar la disciplina de la Iglesia para que no usurpara el derecho de patronato y la potestad de la autoridad civil
	Constitución de 1843 (Centralista)			1841 - 1845	Pedro Alcántara Herrán		1844 regreso de los jesuitas
				1845 - 1849	Tomás Cipriano de Mosquera		
				1847	Rufino Cuervo		En 1847 el congreso aprobó el proyecto de abolición de diezmos
			1849 - 1853	José Hilario López		El 20 de mayo de 1850 son expulsados los jesuitas.	

	Constitución de 1853 (Federalista)	1851	O L I M P O	1851 – 1852	José de Obaldía		Según la ley dada el 27 de mayo de 1851, los vecinos de las parroquias adquirían voz y voto en la designación de sus párrocos.
				1853 – 1854	José María Obando		De acuerdo con el artículo 5 de la constitución de 1853 se declaran separadas, por primera vez en América Latina, las potestades civil y eclesiástica.
		1854		1854	José María Melo		
				1854	Tomás Herrera		
CONFEDERACIÓN GRANADINA	Constitución de 1858 (Federalista)	1859 – 1861	R A D I C A L	1854 – 1855	José de Obaldía	1855 – 1868 Antonio Herrán	
				1855 – 1857	Manuel María Mallarino		
		1857 – 1861		Mariano Ospina Rodríguez			
		1861		Bartolomé Calvo	Desamortización de bienes eclesiásticos. Mediante el decreto del 9 de septiembre de 1861		
		1862		Julio Arboleda (No posesionado ante el congreso)			
		1863 – 1864		Tomás Cipriano de Mosquera			
		1864		Juan Agustín Uricoechea			
		1864 – 1866		Manuel Murillo Toro			
		1866		José María Rojas Garrido			
		1866 – 1867		Tomás Cipriano de Mosquera			
ESTADOS UNIDOS DE COLOMBIA	Constitución de Rionegro 1863 (Federalista)			1866 – 1867	Santos Acosta		
				1867 – 1868	Santos Gutiérrez		
				1868 – 1870	Salvador Gutiérrez		
				1868 – 1869	Salvador Camacho Roldán		
				1869	Santiago Pérez		
						1868 - 1884	

	Reforma Educativa 1870			1870 – 1872	Eustorgio Salgar	Vicente Arbeláez	Se decreta Libertad de enseñanza religiosa.	
				1872 – 1874	Manuel Murillo Toro			
				1874 – 1876	Santiago Pérez			
				1876 – 1878	Aquileo Parra			
		1876 – 1877		1877	Manuel María Ramírez			
				1878 – 1880	Julián Trujillo			Julián Trujillo presenta las bases para celebrar un concordato
				1880 – 1882	Rafael Núñez			
				1882	Francisco Javier			
				1882	Cílimaco Calderón			
				1882 – 1884	José Eusebio Otálora			
				1884	Ezequiel Hurtado			
		1885		1884 – 1886	Rafael Núñez			
REPÚBLICA DE COLOMBIA	Constitución de 1886 (Centralista)		R E G E N E R A C I Ó N	1886 – 1887	José María Campo Serrano		1885 – 1889 José Telésforo Paúl (S.J.)	
				1886 – 1887	Eliseo Payán			
				1887 – 1888	Rafael Núñez			1887. Celebración del concordato
				1888 – 1892	Carlos Holguín			Prohibición de la enseñanza no Católica.
				1892 – 1898	Miguel Antonio Caro			Aclaración en el concordato sobre manejo de cementerios
				1896	Guillermo Quintero Calderón			
				1898 – 1900	Manuel Antonio Sanclemente			
							1973 reforma del Concordato	
							1991 Nueva Constitución y nulidad del concordato.	

ANEXO No. 3.

LISTADO DE LOS PONTÍFICES DURANTE EL SIGLO XIX

Pío VII	1800- 1823
León XII	1823 – 1829
Pío VIII	1829 – 1830
Gregorio XVI	1831 – 1846
Pío IX	1846 – 1878
León XIII	1878 - 1903