



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MEXICO**

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**"MÉXICO Y COLOMBIA EN LA COYUNTURA
GLOBAL DEL SIGLO XIX:**

**LA LAICIZACIÓN DEL ESTADO-NACIÓN BAJO
EL PARADIGMA LIBERAL"**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TITULO DE :
LICENCIADA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**PRESENTA:
RENEE ALEJANDRA ESTRADA GAVIÑO**

**ASESOR DE TESIS:
DR. CÉSAR ENRIQUE VALDEZ CHÁVEZ.**

CDMX

2020





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.

Agradecimientos

Primeramente, a mis padres, Rosario Gaviño Copado y René Estrada Castillo por todo el apoyo y amor incondicionales que siempre me han dado. Por enseñarme y exigirme a cada paso que daba y soltarme cuando fue necesario y oportuno. A ustedes debo todo lo que sé, lo que he logrado y la persona que soy el día de hoy y la que seré mañana.

A mi abuela, Ester Castillo, por ser una de las mujeres más admirables, fuertes y valientes que conozco. A mi hermano, Uriel Estrada, mis tíos, tías y el resto de mi familia por el afecto, las enseñanzas y la protección que siempre me han dado.

Gracias a Alejandro, Diego, Fernanda, Luna, Santiago, Camila, Madeleine, Lucero y Gerardo por la amistad, la compañía, los buenos ratos, la diversión, las pláticas y el intercambio creativo en la facultad, el edén y sus alrededores. A Luisa, Lucero y Diego por estar presentes en mi vida después de todo este tiempo. A Roberto, por acompañarme a cada paso y creer en mí cuando yo había dejado de hacerlo.

No habría podido realizar esta tesis sin el apoyo y la asesoría del Dr. César Valdez quien con sus consejos y conocimientos me guió en los momentos más fundamentales de la investigación y redacción de este trabajo. A la Mtra. Perla Valero quien me asesoró en la etapa inicial y en la culminación de esta tesis. Gracias también al resto de mi jurado por sus aportaciones. A la Dra. María Eugenia Chaves Maldonado, de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, por recibirme en su curso durante el verano de 2018.

Un especial agradecimiento a mis compañeros y compañeras de los seminarios “Cuerpo, territorio y violencia en Nuestra América” y “Espacio-tiempo y cuerpos: geopolítica propositiva para Nuestra América” por el intercambio y los aprendizajes que hemos tenido a lo largo de estos años.

A cada uno de mis profesores y profesoras del Colegio de Estudios Latinoamericanos, por transmitirme sus conocimientos e inculcarme el amor por la investigación sobre América Latina.

México y Colombia en la coyuntura global del siglo XIX: la laicización del Estado-nación
bajo el paradigma liberal

Índice

Introducción	3
Capítulo 1. Planteamiento metodológico y aproximación	10
1.1 Breve esbozo de los componentes de la historia global.	11
1.1.1 La historia global de América Latina.	14
1.2 Los tiempos de la historia: coyuntura y sincronía	16
1.3 Sistemas-mundo, globalización e historia global	19
1.4 Estructuración metodológica y enfoque para el análisis de la laicidad en México y Colombia.	23
1.4.1 El Estado-nación como categoría de análisis sobre la laicidad	23
1.4.2 El uso de la coyuntura para el análisis de la laicidad	26
1.4.3 La historia global y los estudios latinoamericanos.	28
Capítulo 2. Modernidad, Estado-nación y laicidad: definición conceptual.....	31
2.1 Modernidad política	31
2.2 El Estado y la nación.....	38
2.2.1 El Estado	39
2.2.2 La nación.....	42
2.2.3 El inicio de la nación moderna.	45
2.2.4 De la nación revolucionaria al Estado-nación.	48
Capítulo 3. Modernidad religiosa y laicidad como herramienta para alcanzar la nación moderna..	58
3.1 La modernidad religiosa.....	58
3.2 ¿Laicidad o secularización? Debate conceptual	61
3.2.1 Secularización	61
3.2.2 Laicidad como valor político.....	63
3.2.1 Laicidad sin secularización	71
3.3 Umbrales de laicización	74
Capítulo 4. La laicidad liberal de México y Colombia en la coyuntura global	77
4.1 El triunfo del liberalismo decimonónico y el comienzo de la laicización liberal.....	78
4.2 El poder civil por encima del poder eclesiástico	79
4.2.1 Abolición de fueros eclesiásticos	80

4.2.2 Registros y notarías civiles.....	85
4.2.3 Legitimidad del poder: los preámbulos de las constituciones liberales.....	88
4.2.4 Desamortización y nacionalización de bienes del clero.	91
4.3 Creación del ciudadano moderno: construcción y laicización del individuo	95
4.3.1 La libertad y tolerancia de cultos	97
4.3.2 Primeros intentos por laicizar la educación.....	101
Conclusiones	107
Bibliografía	112
Documentos consultados.....	116

Introducción

La laicidad es un valor político que, si bien no siempre ha sido reconocido con la misma palabra que hoy en día utilizamos en las lenguas de origen latino, ha estado presente en diferentes momentos de la historia de la humanidad. De la forma en que entiendo el concepto, se trata de una convicción política por diferenciar y separar el poder eclesiástico o religioso del poder político que constituye a los Estados. Es decir, la laicidad se trata de la voluntad política por hacer una separación institucional entre las Iglesias y los Estados. Dicha separación tendría que ser realizada de manera bilateral; es decir, evitar que la Iglesia tenga alguna injerencia en las decisiones políticas de un país y que, por su parte, el Estado no tenga potestad para interferir en la organización eclesiástica.

Derivado de este principio fundamental, es posible que existan diferentes modos y motivaciones para llevar este valor político a la realidad. Generalmente, las motivaciones para poner en práctica la laicidad definirán los caminos que se tomen para su aplicación. Por ejemplo, en un régimen caracterizado por su convicción democrática, la laicidad estará motivada por la promoción de la libertad de conciencia y el ejercicio de ella, lo cual se logrará evitando favorecer a un solo dogma. En cambio, en un sistema de gobierno autoritario, las prácticas laicizantes estarán encaminadas a la represión religiosa, especialmente de la religión dominante. En ambos casos, existirá la separación (gradual o radical) entre la Iglesia y el Estado, aunque se concretará por medio de políticas distintas.

Es común encontrarnos con ciertas confusiones entre el concepto de laicidad y el de secularización. Normalmente se afirma que los procesos de separación entre las Iglesias y los Estados son, en todos los casos, procesos de secularización, y aunque para que la laicidad se realice los sujetos que la defienden tienen que haberse secularizado, estos dos términos se refieren a cosas distintas.

Son muchas las definiciones de secularización que se han generado en distintas disciplinas sociales y humanísticas, sin embargo, en general se coincide en que se trata de la definición de esferas en la sociedad, el alejamiento de la esfera de lo público y lo privado, además de la privatización de las prácticas religiosas. Así, mientras que la laicidad es un proyecto que es defendido y realizado por ciertas figuras en el poder que, además, pretende

la aplicación de ciertas medidas y principios, la secularización es un proceso que pudo o no haber ocurrido en la sociedad.

A lo largo de la historia de la humanidad han existido diversas expresiones y necesidades por separar a la Iglesia del Estado. Sin embargo, éstas se diferencian entre sí por las justificaciones y fundamentaciones que sobre ellas se han desarrollado y las han sustentado. Uno de esos tipos, al que posiblemente podemos encontrarle una carga conceptual más desarrollada, surgió a partir de la creación de los Estados nacionales modernos fundados en el pensamiento liberal, el cual ya estaba previamente secularizado en diferentes grados. La laicidad surgida a partir del pensamiento liberal acompañó a una serie de procesos de institucionalización y creación de los Estados nacionales, independientemente de que la laicización se concretara, o no.

Dicho esto, cabe señalar que este trabajo tiene el objetivo de analizar los fundamentos teóricos en los cuales se desarrollaron y sustentaron las políticas que llevarían a separar a la Iglesia católica del Estado mexicano y colombiano a partir de la llegada del liberalismo¹ radical al poder a mediados del siglo XIX. Parto de la hipótesis de que la laicidad liberal fue el resultado de una serie de procesos intelectuales e institucionales (probablemente también sociales) que se dieron a nivel global y que sentaron las bases para que se volviera posible y necesaria durante el periodo de la conformación del Estado-nación. Estos procesos son esencialmente, la modernidad, la modernidad religiosa y la ilustración, el liberalismo, la fundación del Estado moderno, la transformación del concepto de nación y el desarrollo del Estado-nación. Si bien, sería muy aventurado señalar que la laicidad no habría existido sin el inicio y desarrollo de estos procesos, sí es posible sostener desde ahora que la laicidad no habría sido como la conocemos actualmente, es decir, de carácter liberal y dependiente del modelo de Estado-nación.

Aunque estoy segura de que una hipótesis también verificable sería una que enuncie que la laicidad también se pudo haber construido a partir de prácticas y pensamientos

¹ El liberalismo y su contraposición con el conservadurismo, tiene diferentes matices los cuales se van modificando según la época y el lugar que tratemos. Debido a que no es posible hacer en este trabajo un análisis detallado acerca de sus componentes y características, me limitaré a señalar que la diferencia entre liberales y conservadores para el tema religioso radica en el tratamiento que ambos grupos le dieron a las relaciones Iglesia-Estado. Mientras que liberales buscaban una separación entre ambas instituciones, los conservadores abogaban por mantener las relaciones estrechas entre ellas.

generados en la sociedad común, en esta ocasión mi punto de análisis está lejos de estudiar a las masas, sus prácticas institucionales y sus procesos de secularización. Por ello, al lector no debe sorprenderle que no mencione las aportaciones intelectuales que pudieron haber hecho los miembros de sectores sociales diferentes a las élites en el poder. Tampoco deberá sorprenderle que no hable o investigue sobre la recepción que la población tuvo ante estas políticas modernizadoras. Si bien, considero que se trata de temas sumamente interesantes y pertinentes para la materia, abordarlos aquí excedería los objetivos e intenciones del trabajo.

Para alcanzar mi objetivo, la tesis se organiza de la siguiente manera: en el primer capítulo realizo los planteamientos metodológicos y la presentación del enfoque bajo el cual analizaré el problema planteado. Dicho enfoque es el de la historia global. De esta forma, realizo un breve análisis acerca de los elementos que componen a esta escuela historiográfica y cómo su acercamiento es muy útil para el análisis de la modernidad. Pienso que este enfoque y modo de análisis resulta necesario ya que la modernidad fue el periodo en que los cambios en diferentes aspectos de la vida (social, cultural, económica, política, etcétera) se realizaron de forma abrupta y, sobre todo, lograron realizar conexiones a través de todo el mundo.² En este apartado me encargo de insertar mi objeto de investigación al universo de la historia global por medio de lo propuesto por Sebastian Conrad, uno de los autores más emblemáticos de esta corriente.

Por otro lado, siendo consciente que el autor antes mencionado no es suficiente para resolver algunas de las problemáticas enfrentadas, recorro a autores de escuelas que, a pesar de ser diferentes, son complementarias de la historia global. La teoría de los sistemas-mundo de Immanuel Wallerstein me ayuda a entender el papel que Colombia y México jugaron y siguen jugando en las discusiones en torno al Estado laico y a algunas otras expresiones de la modernidad política.

La organización de los tiempos de la historia propuesta por Fernand Braudel me ayudó a justificar el hecho de que he seleccionado un periodo de tiempo que, además de resultar sumamente extenso para algunas áreas y corrientes del conocimiento acostumbradas a ver estudios que no suelen rebasar los cinco años en sus marcos referenciales, no tiene un

² Bayly, Christopher, *El nacimiento del mundo moderno 1780-1914. Conexiones y comparaciones globales* (Madrid, Siglo XXI, 2010) XXXVI.

inicio y un fin claros y delimitados. Por ello, me atrevo a sostener que el periodo elegido para mi estudio es uno que entra en la categoría de la mediana duración. Su inicio se puede definir por el ascenso del liberalismo decimonónico al poder (1849 en el caso de Colombia y 1856 en el caso de México), mientras que su periodo de finalización dependerá del caso particular; mientras que en Colombia terminó con la caída de esta corriente política en 1886 gracias al triunfo del ala conservadora en la guerra civil iniciada un año antes, en México continuó un desarrollo hasta arraigarse a lo largo de todo el siglo XX y dejar marcas imborrables hasta el día de hoy. Sin importar el caso, finalizo mi análisis en el momento en que la sincronía entre estos dos países se ausenta, es decir, ya desde finales de la década de los setenta del siglo XIX cuando los proyectos educativos de estos dos países son un tanto distintos.

Se puede señalar que como esta tesis pone como foco principal a la laicidad, dicha problematización debería ser el tema que inaugure el texto. Sin embargo, dado el carácter institucional y político bajo el cual se generó, me resulta imprescindible definir algunas cuestiones de las que la laicidad liberal no puede desapegarse. Por ello, en el segundo capítulo de este trabajo me encargo de desarrollar una serie de discusiones en torno a ciertos conceptos que, como ya mencioné, son fundamentales para el entendimiento de la laicidad liberal. Así, realizo mi análisis por medio de la lectura crítica de varios autores especialistas en estos temas. Cabe señalar que, si bien me resulta funcional y necesario descartar algunas nociones y adherirme a otras, en la mayoría de los casos no pretendo dar una definición absoluta, sino que busco encontrar los elementos que mejor respondan a mis necesidades y aquellos en los que la mayoría de los autores coinciden. Los conceptos de modernidad, Estado, nación y Estado-nación, son los que el lector podrá encontrar en este capítulo. Para dibujar las líneas más esenciales que definen estos conceptos, recorro a varios autores como Eric Hobsbawm, Bolívar Echeverría, François Xavier Guerra, Jean-Pierre Bastian, entre otros. El propósito de definir conceptualmente estos elementos es identificar los elementos que respaldaron, nutrieron y generaron la idea sobre la laicidad; ideas que se volvieron hegemónicas a nivel global en este periodo.

Habiendo definido los procesos y conceptos gracias a los cuales se generó el tipo de laicidad que pretendo trabajar, en el capítulo tres profundizo en la problematización sobre el modo en que los conceptos analizados en el capítulo anterior generaron las condiciones para

la transformación de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, es decir, la modernidad religiosa. Este capítulo busca analizar el concepto de laicidad y contraponerlo —de forma mucho más desarrollada y fundamentada al modo en que lo hice en la primera parte de esta introducción— al de secularización con el objetivo de evitar confusiones innecesarias y así, usarlos del modo apropiado.

Para alcanzar una definición certera del concepto, en este capítulo analizo algunos textos de estudiosos de la laicidad y la secularización como Roberto Blancarte, Faviola Rivera, Jean Baubérot, Michelangelo Bovero, entre otros. Con la lectura detenida de estos autores, pongo a debate los elementos más útiles para fundamentar los planteamientos que me servirán para diferenciar las esferas que corresponden a la laicidad y las que corresponden a la secularización, así como para delimitar los elementos que deben corresponder al análisis del pasado político de ambos países.

Habiendo analizado teórica y conceptualmente todos los elementos que respaldaron la laicidad en su carácter liberal, en el capítulo cuarto me dedico a aplicar estos parámetros a los casos concretos de México y Colombia en el siglo XIX. Así, me acerco al análisis de los casos y aunque no selecciono únicamente un elemento de la separación entre la Iglesia y los Estados, realizo mi investigación a partir de lo identificado en el capítulo dos: el modo en que el liberalismo buscó construir un Estado-nación moderno con una constitución diferente a la del antiguo régimen, lo cual se bifurca entre dos objetivos secundarios: la colocación legítima del poder civil por encima del eclesiástico y la construcción del ciudadano moderno por medio de las instituciones laicas.

Para alcanzar estos objetivos realizo una observación y lectura detenida de varios de los procesos que se dieron en este periodo, los cuales llevaron a la separación de la Iglesia y el Estado. Estos procesos son la abolición de fueros eclesiásticos, la creación de registros y notarías civiles, la redacción de los textos constitucionales, la desamortización de bienes en manos muertas, la implementación de la libertad de cultos y los inicios de la educación laica. La formalización y legalización de la laicidad no la trato en esta ocasión, ya que dicho proceso pertenece a un periodo y coyuntura diferentes.

Soy consciente de lo complicado que resultaría hacer un análisis de las fuentes primarias de cada uno de estos procesos, sobre todo para un trabajo cuyas intenciones no son

decir lo que ocurrió sino explicar sus fundamentaciones y realizar reflexiones de carácter teórico. Por este, motivo he decidido recurrir principalmente a estudios ya existentes y de probado valor historiográfico para la referenciación de cada uno de ellos. De cualquier forma, el análisis de ciertas fuentes primarias como algunas leyes promulgadas en la época, material hemerográfico en donde los liberales expresaban sus opiniones para con el tema, reportes de discusiones parlamentarias, etcétera, son utilizadas frecuentemente.

El aporte de este trabajo se desagrega en tres elementos principales. El primero de ellos es el análisis interdisciplinario del problema, el segundo su tratamiento como fenómeno a nivel global y el tercero, su análisis integral. En cuanto al primer elemento, este trabajo no tiene el propósito de realizar una narrativa original o diferente acerca de los acontecimientos en torno a este periodo sino realizar un análisis teórico a partir del rescate de diversas disciplinas y el cruce de estas. Por ello, durante todo el trabajo recurro a las contribuciones de autores de tradiciones no sólo historiográficas sino también sociológicas, filosóficas, jurídicas, de la ciencia política, entre otras.

Asimismo, la perspectiva global se encuentra presente en la visualización de la laicidad y la modernización de las relaciones entre la Iglesia y el Estado como un fenómeno de dimensiones mundiales que se presentó en esta época, aunque con matices y de formas distintas. Este análisis ha sido realizado por autores de la tradición global, aunque debido a que estos son mayoritariamente anglosajones, no realizan una diferenciación entre la laicidad y la secularización³, lo cual los lleva a reducir el tema latinoamericano al ferviente catolicismo de la sociedad y a limitar el análisis de las instituciones estatales.

Por otro lado, el tratamiento de la laicidad como un fenómeno analizado desde sus fundamentos teóricos y de manera integral y no así a partir de la abstracción de sus manifestaciones concretas, es algo hasta el momento no me ha sido fácil encontrar. La mayoría de los estudios sobre la laicidad, que son de carácter teórico, se reducen al análisis de textos filosóficos o jurídicos más bien contemporáneos. Por su parte los estudios historiográficos suelen abordar solo una de sus manifestaciones concretas como la tolerancia de cultos, la laicización de la educación, la desamortización de bienes, etcétera. Y aunque

³ En inglés no existe una traducción del término *laicidad*, la separación entre Iglesia y Estado se entiende, en este idioma, como una característica más de la secularización.

son conscientes de que estas manifestaciones están relacionadas entre sí, el análisis integral del fenómeno no parece tener relevancia para ellos.

Cabe señalar que, para evitar posibles confusiones, a lo largo de todo el trabajo me estaré refiriendo a los Estados que funcionan como objeto de estudio con los nombres genéricos que usamos en la actualidad. Así, a pesar de los pocos nombres con los que México ha sido conocido y los muchos nombres que históricamente han servido para referirnos a lo que hoy conocemos como Colombia⁴, en la mayoría de los casos utilizaré ambas denominaciones (México y Colombia) para referirme a los países en cuestión, haciendo caso omiso de la denominación jurídica y composición geográfica que los dos territorios hayan tenido en el momento que me encuentre refiriendo.

⁴ Si bien el nombre de Colombia se ha usado genéricamente, cabe señalar que el país ha pasado por una serie de transformaciones en su denominación. Primeramente, el nombre con el que se independizó y conservó hasta 1832, momento en que se encontraba unido a lo que ahora es Venezuela, Ecuador y Panamá, fue el de “La Gran Colombia”. Posteriormente, entre 1832 (después de la ruptura de esta unión) y hasta 1862, se le denominó “Nueva Granada” para pasar a ser, por poco más de un año, la “Confederación Granadina”. En 1863, año en que se promulgó la constitución más radical (de corte liberal) que ha tenido el país, pasaría a ser conocido como “Estados Unidos de Colombia”. A la caída de este régimen liberal y durante el periodo de la Restauración, el país adquiriría el nombre con el que lo conocemos hasta ahora “República de Colombia”.

Capítulo 1. Planteamiento metodológico y aproximación

Aquí encontramos un segundo reto por sortear: mostrar que la historia de la laicidad francesa contiene lazos -a veces de proximidad, a veces de separación- con la historia de otros países; mostrar que no triunfó sin plantearse la pregunta de lo que se hacía en otros lugares. No obstante, ¿acaso no es a la hora de la construcción europea y de la “mundialización” que esta historia puede verdaderamente tener sentido?

Jean Baubérot⁵

Pero de momento urge acercarse unos a otros. [...] es imprescindible, con motivo de esta puesta en común de técnicas y de conocimientos, que ninguno de los participantes permanezca, como la víspera, sumido en su propio trabajo, ciego y sordo a lo que dicen, escriben o piensan los demás. Es igualmente imprescindible que la reunión de las ciencias sea completa, que no se menosprecie a la más antigua de las más jóvenes...

Fernand Braudel⁶

Con estas palabras escritas por Fernand Braudel en *La historia y las ciencias sociales* comenzaré a plantear la propuesta metodológica y el enfoque bajo los cuales conduciré esta tesis de licenciatura en Estudios Latinoamericanos. La aproximación con la que pretendo abordar este trabajo es el cruce de dos corrientes historiográficas que pueden ser fácilmente unificadas. Una de ellas, la cual tiene una tradición bien reconocida, es la propuesta de Braudel sobre los tiempos de la historia. La segunda, cuyo origen es más bien reciente, se trata de la historia global.

Este capítulo tiene el objetivo de identificar, por medio de un breve análisis, los puntos más relevantes y que puedan ser más trascendentes en ambas corrientes para el análisis de la laicidad en México y Colombia. Es en este capítulo en donde justifico algunos riesgos y atrevimientos que me he tomado con respecto al tratamiento tanto de la temporalidad, que puede resultar muy amplia para una tesis de licenciatura, como de la interdisciplinariedad y la visión global de ciertos fenómenos político-ideológicos.

⁵ Baubérot, Jean, *Historia de la laicidad francesa*, (México: El Colegio Mexiquense, 2005) 22.

⁶ Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, (México: Alianza, 1970) 62.

1.1 Breve esbozo de los componentes de la historia global.

Se entiende por historia global a la corriente de investigación historiográfica que se ha gestado principalmente en Europa y Estados Unidos a partir de los años ochenta y noventa para estudiar con una nueva perspectiva (la de un mundo globalizado e interconectado) los acontecimientos históricos que han tenido lugar a lo largo del tiempo. Se parte de la noción de que los acontecimientos provocados y percibidos por el ser humano, aunque sean focalizados, son el resultado de una serie de situaciones que se entrelazan no solo con otras comunidades geográficamente cercanas, sino también con otras regiones del mundo que parecieran ser más distantes, pero que en cierto nivel están relacionadas. Es decir, para los autores de la historia global, todos los acontecimientos históricos –aunque unos más que otros- son generados por las conexiones humanas de nivel global y, además, sus resultados serán percibidos no sólo en el lugar en el cual se generaron, sino también en un plano global.

Uno de los historiadores más emblemáticos de esta corriente es el alemán Sebastian Conrad quien en su libro *Historia Global. Una nueva visión para el mundo actual*, plantea los fundamentos teóricos y metodológicos que la componen. En la obra mencionada, el autor afirma que existen tres formas en las que se ha trabajado esta corriente. La primera de ellas es con una perspectiva totalizante tanto en su plano espacial como en el temporal. Es decir, que la historia global es la narración de todo cuanto ha acontecido en el mundo. Sin embargo, para facilitar el manejo de estos análisis, es posible reducirlos a planos temporales, geográficos o de procesos un tanto más pequeños, como a un milenio, o un proceso en específico.⁷

La segunda tendencia apegada a esta escuela se centra en el intercambio y las conexiones que han tenido lugar en el transcurso del tiempo. Dentro de esta tendencia se parte del principio de que ninguna nación o civilización podría existir o desarrollarse de manera aislada, por lo que uno de los motores de la historia son esas mismas interconexiones y, por ello, deben ser uno de los objetos de estudio más importantes.⁸ Los objetos que pudieron ser resultado de estas conexiones son en realidad infinitos.

⁷ Conrad, Sebastian, *Historia global. Una nueva visión para el mundo actual*, (Barcelona: Crítica, 2017) 63-64.

⁸ *Ibid.* 64.

Finalmente, Conrad propone un tercer enfoque. Este, al ser aquel al cual el autor está incorporado, es el más desarrollado a lo largo de la obra citada. Para el autor, la historia global se compone de varios puntos fundamentales. El primero de ellos versa sobre el corte de las perspectivas que pueden ser utilizadas. Así, contrario a lo que sostiene la primera de las tendencias mencionadas, para hacer historia global no es necesario utilizar perspectivas ni geográficas ni temporales en un nivel macro. En realidad, muchas veces es mucho más fructífero reducir el análisis a nociones más pequeñas que incluso pueden parecerse relatos de microhistoria si las vemos desde una óptica más superficial.⁹

Así, hay varios planos espacio-temporales en los cuales la historia global puede funcionar como una alternativa a las visiones tradicionales de los estudios históricos. El primero de ellos es el de la escala. Para Sebastian Conrad, una de las limitantes más evidentes de las ciencias sociales en general, es el hecho de que estas surgieron a la par del nacimiento de los Estados nacionales modernos. El que ambos procesos tuvieran un desarrollo sincrónico o que incluso la primera propiciara el nacimiento de la segunda o viceversa, llevó a que las ciencias sociales limitaran el desarrollo de sus estudios con la misma línea imaginaria que dividía las fronteras de los Estados nacionales, aunque en la realidad, estos límites no jugaran un papel fundamental en el desarrollo de ciertos acontecimientos o procesos históricos. Así, los científicos sociales estaban limitando sus análisis a un contenedor específico, haciendo caso omiso de lo que pasaba fuera de él, e incluso ignorando las situaciones en las que el papel de lo externo era fundamental. Los historiadores no fueron la excepción a esta regla.¹⁰

Ligado a lo anterior, tenemos el elemento del tiempo. Para Conrad, la focalización de un acontecimiento en un plano temporal sumamente reducido (limitado, por ejemplo, a solo dos años) es tan solo una de las opciones que es posible tomar. En realidad, existen una serie de posibilidades a las cuales atenerse. La elección por una u otra de estas formas dependerá de qué es lo que se pretenda encontrar como respuesta a la pregunta que la persona que investiga se planteó.¹¹

⁹ *Ibid.* 63.

¹⁰ *Ibid.* 70.

¹¹ *Ibid.* 130-133.

Conrad ve a la percepción teleológica y lineal del tiempo como un problema que es necesario resolver. En reemplazo a la percepción lineal del tiempo, en donde las civilizaciones deben llegar a un estrato último de modernidad, el autor propone el uso de nociones como sincronía. Este tipo de propuestas deben tener un análisis exhaustivo de los motivos estructurales (de carácter global) por los cuales una idea, un proceso, o un acontecimiento concreto tuvieron lugar en diferentes espacios geográficos al mismo tiempo. Se parte del supuesto de que de hecho existe una estructura tal que permitió que un proceso similar se generara en dos o más partes del mundo –o del sistema- en formas simultáneas o casi simultáneas.

El siguiente elemento significativo para la historia global es su intención por excluir las perspectivas eurocéntricas del análisis histórico. Según Conrad, el eurocentrismo en las narrativas historiográficas ha surgido, entre otras cosas, por el hecho de que todas ellas se han limitado a hacer una comparativa con Europa y Estados Unidos. Se ha visto a estas dos regiones como el ejemplo histórico a seguir y, además, se ha implantado la idea de que todos sus logros han surgido por mérito propio y de forma endógena, ignorando las aportaciones que han recibido del resto del mundo. Así, Conrad señala que “La transformación de Europa y occidente no se puede explicar desde dentro, como un proceso autónomo sino que debe contemplarse, al menos en parte, como el producto de diversos procesos de intercambio”.¹²

Si colocamos todos estos elementos dentro de un mismo contenedor, el de la historia global, podemos ver que en realidad cualquier perspectiva espacial o marco temporal pueden ser bien recibidos siempre y cuando se los inserte dentro de un modelo global, y se los analice desde este punto.

En ocasiones puede parecer que el objeto de estudio propio de la historia global es la globalización misma. Sin embargo, cabe señalar que esto no es del todo cierto. Aunque sí son varios los objetos de estudio que encajarán de mejor manera con este enfoque –y que incluso sería el más acertado- como en el caso de las migraciones externas, el comercio internacional, el capitalismo transnacional, etcétera, estos no son los únicos. No debe pensarse que el único objeto de estudio de esta corriente es la globalización. A pesar de esto, Conrad señala que no todos los objetos de estudio que se pretendan pueden ser vistos con la

¹² *Ibid.* 64.

lente de la globalidad. Si se trata de acontecimientos con orígenes y resultados meramente endógenos, no llegaremos a ningún lado si los insertamos en un marco de análisis global. Por ello, difícilmente podremos analizar con esta perspectiva los procesos anteriores a la globalización o a las conexiones mundiales a gran escala.

Es importante señalar que en ningún momento se pretende que la historia global sea una corriente historiográfica que desplace a las demás tachándolas de incorrectas o poco convenientes para el estudio de los procesos históricos en general. En realidad, la intencionalidad es que aquellos procesos o acontecimientos estudiados sean vistos desde una óptica diferente a sus predecesoras, para que así, los resultados que arrojen sean diferentes y se complementen con el resto. La historia global no pretende aclarar todas las interrogantes o refutar los planteamientos de corrientes diferentes, sino que se trata de

una perspectiva entre otras posibles. Es un mecanismo heurístico que permite al historiador plantear preguntas y generar respuestas que serán diferentes de las derivadas de otros enfoques. [...] La historia global como perspectiva arroja más luz sobre determinadas dimensiones [...] a la vez que tiende a prestar menos atención a otras.¹³

1.1.1 La historia global de América Latina.

En el caso de América Latina, la historia global ha tenido un desarrollo particular el cual se remonta al momento de la creación de las narrativas de la historia universal, en las cuales la región no es más que una periferia a la cual solo se la rescata en ciertos momentos de rupturas. Incluso para la tradición historiográfica latinoamericana, en la historia universal la región tiene poca (o casi nula) representación. Como ejemplo de ello podemos revisar las guías de estudio para ingresar al bachillerato por concurso para las escuelas públicas del área metropolitana de la Ciudad de México. En la sección de Historia Universal, mientras que casi la totalidad del programa versa sobre procesos que tuvieron lugar en Europa y Estados Unidos, América Latina solo es referida en su descubrimiento, sus independencias, la Revolución cubana, la crisis de los misiles y en menor medida la Guerra Fría.¹⁴ Pienso que

¹³ *Ibid.* 15-16.

¹⁴ Véase Sánchez Mendiona, Melchor *et al*, *Guía 2017 para preparar el examen de selección para ingresar a la Educación Media Superior* (México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016) 21-22 Y Montáñez Colín, Ana Luisa *et al*, *Guía de estudio para ingresa al bachillerato*, (Distrito Federal: Pearson, 2016) 397-434.

esto es un reflejo de los planes y programas del exterior en donde las referencias a América Latina pudieran ser más o menos las mismas o incluso menores. De esta forma, las regiones periféricas del sistema-mundo¹⁵ actual, también lo son desde los estudios académicos: se ve a la tradición europea como el centro de la civilización y de todo lo que vale la pena contar sobre la humanidad.

En cuanto a la historia global, a pesar de sus intenciones de no tener un centro específico, los estudios más profundos y arraigados que se han dado en esta corriente tienen como objeto principalmente a los hechos ocurridos en el mundo asiático, euro-asiático y pacífico, así como sus interconexiones con el continente europeo. Para el caso de la región latinoamericana, son pocas las investigaciones que se han realizado bajo estos parámetros. Según Matthew Brown, solamente el 9.4% de los artículos publicados en el *Journal of Global History* de la Universidad de Cambridge, han sido sobre algún tema referente a América Latina. Brown señala que también en la tradición de historia global, América Latina ha sido subrepresentada y en muchos casos, relegada al papel de víctima sin tener en cuenta que, a pesar de haberlo sido en ocasiones, también ha jugado un papel importante para el desarrollo de la globalización y el propio mundo moderno.¹⁶

Incluso desde la historia global que pretende desprenderse del colonialismo, los trabajos que versan sobre la región son en gran medida acerca de su momento como colonias de España o Portugal. Desde mi punto de vista, esto demuestra que el aspecto más importante y atractivo de América Latina para la academia es su característica como colonia o periferia del sistema mundo.

Retomando lo planteado por Brown, sobre ver a América Latina como víctima, podemos sumar el hecho de que además de haber jugado un papel clave para la globalización, no debemos pretender aislarla del resto del mundo, incluso cuando queremos desprendernos de la manera eurocéntrica de verla. Seguramente podemos hacer un rastreo del aumento de tesis, libros y artículos publicados en los últimos años que tratan sobre temas de decolonialidad o similares, en donde sus autores planteen la propuesta de dar la espalda a fuentes y tradiciones generadas desde Europa y Estados Unidos para voltear la mirada hacia

¹⁵ Más adelante explicaré la utilización de este concepto formulado por Immanuel Wallerstein.

¹⁶ Brown, Matthew, "The Global History of Latin America", *Journal of Global History*, 2015, 371.

lo local y lo propio, olvidando que las perspectivas de los dominadores son tan importantes como las de los dominados al momento de hacer un análisis del porqué y del cómo ocurrieron las cosas. Desde este punto, pienso que los análisis desde la historia global pueden llegar a rescatar ambas visiones para dar una explicación más completa sin llegar a victimizar, condenar o exaltar a ninguna de las partes involucradas.

Con todo lo anterior, pienso que la labor que la historia global tiene para con la región latinoamericana es la de reconocerla en todos los papeles que ésta ha jugado para la dinámica global. Papeles que van desde ser el blanco de las invasiones europeas y estadounidenses, pero que también llegan a ser una de las piezas centrales para el desarrollo del capitalismo moderno, del modelo de Estado-nación y, además, el desarrollo de la laicidad.

1.2 Los tiempos de la historia: coyuntura y sincronía

Usualmente se reduce el tiempo de análisis de un proceso o acontecimiento a un periodo en particular con el propósito de no perderse en la narrativa de varios acontecimientos específicos. Esta forma de tratar el pasado me parece conveniente para diferentes análisis o investigaciones concretas, sin embargo, en este caso no se muestra como la mejor forma. Y es que en el caso de la laicidad aplicada al contexto mexicano y colombiano, es difícil reducir su desenvolvimiento a un periodo corto, sobre todo si se pretende observarla en sus expresiones generales y no reducirla a hechos particulares. He elegido este largo periodo debido a que fue el momento en que dos países que habían tenido manifestaciones políticas particulares durante sus inicios, sus discusiones políticas se sincronizan significativamente.

Y es que ambos países sostuvieron extensos debates sobre la mejor forma de establecer las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado. Sus Congresos Nacionales o Constitucionales, así como círculos de poder, estuvieron protagonizados por enfrentamientos entre el liberalismo radical, el moderado y el conservadurismo. Mientras en México, el Congreso de 1856-1857 estaba en su momento cumbre, el liberalismo colombiano peleaba por mantener viva su Constitución jurada en 1853 y, mientras que en 1863 en Río Negro (Colombia) se proclamaba la constitución más liberal que el país ha tenido, dos años atrás Benito Juárez se había proclamado presidente de México después de que el bando liberal

ganara la Guerra de Reforma; este triunfo traería consigo, entre otras cosas, una serie de modificaciones a las leyes y estatutos concernientes a la Institución eclesiástica.

Para fundamentar más sólidamente la propuesta sobre la temporalidad, retomo lo planteado por Fernand Braudel en su obra *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* y en *La historia y las ciencias sociales*. Considero que el tratamiento que Braudel da a las temporalidades de la historia se ajusta de forma idónea al tratamiento de este tema. Recordemos que en las obras mencionadas el autor propone tres tiempos en los cuales se pueden dividir los estudios del pasado: la larga, la mediana y la corta duración.

En cuanto a la primera categoría, la larga duración, el historiador plantea que se trata de las relaciones que el ser humano¹⁷ ha tenido con su medio ambiente, así como las formas en que dicha relación ha transformado y determinado los ritmos y los otros tiempos. Es, dice él “una historia casi inmóvil [...] historia lenta en fluir y en transformarse, hecha no pocas veces de insistentes reiteraciones y de ciclos incesantemente reiniciados”.¹⁸ La larga duración se encarga de estudiar las estructuras de la sociedad que difícilmente se transforman en el tiempo y que alcanzan a un sinnúmero de generaciones. Estas estructuras funcionan no solo como determinantes sino también como obstructoras del cambio.¹⁹ Pensemos en los movimientos sociales anticapitalistas o feministas que luchan en pro de algunos derechos o, mejor dicho, de la modificación de todo un sistema de creencias o de conducción de la sociedad y que deben enfrentarse a la estructura del capitalismo o del patriarcado en donde sus obstáculos no serán simples y fáciles de combatir, sino que, para que sean exitosos a cabalidad, tendrán que reconfigurar un enorme sistema que lleva siglos funcionando.

El propio cristianismo -entendido no solo como la base de varias religiones sino como todo un sistema de creencias que determina la sociabilidad del mundo occidental- podría ser entendido como un elemento que está presente y le da forma a una estructura de larga duración. En este sentido, el cristianismo sería la base en la que se producen todos los

¹⁷ Aunque Braudel en todo momento menciona al “hombre” para referirse a la especie humana, en este caso prefiero utilizar la noción de “ser humano” sosteniendo que la historia debe estudiar no solo el devenir de los hombres en el tiempo, sino también el de las mujeres.

¹⁸ Braudel, Fernand, *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002) 17.

¹⁹ Braudel, *La historia... op.cit.* 70.

elementos –de conocimiento, políticos, culturales, artísticos, etcétera- en el mundo occidental.

Aunque puede haber desviaciones y enfrentamientos al mismo dentro del propio ambiente religioso o no religioso, estos no lograrán hacerle un daño aparente o considerable. Las estructuras determinadas por el ambiente y que conforman el tiempo de la larga duración no se derrotan o transforman con el triunfo de una reforma o la modificación de las políticas de un Estado. Para combatirlas se requiere de una transformación mucho más profunda y esencial que trastoque todos los aspectos que atraviesan a la sociedad. Esos aspectos son, entre otros, el factor económico, político, geográfico, tecnológico, etcétera.

Por otro lado, Braudel coloca a los fenómenos de mediana duración en un marco temporal de algunas décadas o de hasta medio siglo. El historiador, inspirado en los análisis económicos de su época, define a este corte temporal como la historia de las coyunturas, tiempo en el cual es fácil inscribir el ritmo de vida y crecimiento de las instituciones, los Estados, las oscilaciones económicas, etcétera. A diferencia de la larga duración, la historia de las coyunturas no es determinada por el medio ambiente, sino que se desarrolla de acuerdo con las condiciones particulares de cada época contenida en la larga duración es “una historia *social*, la historia de los grupos y las agrupaciones.”²⁰

Las coyunturas pueden ser compatibles con la estructura de la larga duración o poner a la misma en jaque. Pueden, incluso, fungir como el mecanismo que derrote a la estructura anterior para inaugurar una nueva y, con ello, iniciar un nuevo ciclo de larga duración. Teniendo esto es que considero la laicización (sobre todo si se la visualiza a nivel global) como un elemento de mediana duración o coyuntural. Si bien se trata de un proceso que pudo haber puesto a la estructura en riesgo de ser modificada -o de modificarse- no llegó a ello. El motivo principal es que ella misma parte de una tradición cristiana como lo es la corriente del liberalismo.

Finalmente, Braudel nos habla de la historia de los acontecimientos. Para el historiador, los acontecimientos, aunque apasionantes de estudiar, son sumamente tramposos ya que un acontecimiento “echa tanto humo que llena la conciencia de los contemporáneos;

²⁰ Braudel, *El mediterráneo... Op. Cit.* 17

pero apenas dura, apenas se advierte su llama”.²¹ Es decir, la historia de los acontecimientos, también referida por el autor como historia tradicional, es aquella que se encarga de estudiar aquellos fenómenos que causaron mucho escándalo y revuelo en su momento, pero que en realidad fueron fugaces y pequeños comparados con aquello que determinó y formó estructuras nuevas. Se trata del tiempo definido y dictado por los individuos en donde siempre tendremos personajes protagónicos, héroes y villanos los cuales serán definidos como tal según la subjetividad del investigador o las intencionalidades políticas del momento en que se desarrolla tal investigación.

Así, los acontecimientos de corta duración referentes a la laicidad, son muchos. Como ejemplo, se podría mencionar el proceso por la desamortización de bienes eclesiásticos en ambos países, la eliminación de fuero eclesiástico o la implementación de la escuela laica. En todos estos sentidos, sería más fácil y certero hablar de fechas específicas de inicio y consolidación o, en su defecto, de finalización.

De cualquier forma, la coyuntura de la laicidad en México y Colombia, o en todo el mundo, se vio reforzada por una serie de acontecimientos explosivos y de corta duración sin los cuales no habría sido posible la consolidación de un grupo social militante de la laicidad.

Cabe señalar que, a pesar de proponer estas tres periodizaciones en concreto, Braudel sostiene la posibilidad de la existencia de una serie de tiempos diferentes a los mencionados. Para él, es posible hablar de miles de niveles y fragmentaciones en el tiempo de la historia pero estas fragmentaciones siempre deben tener en cuenta que parten de algo mayor: la estructura.

1.3 Sistemas-mundo, globalización e historia global

El modo en que mi objeto de estudio se inserta en el plano global, también recupera las aportaciones de Immanuel Wallerstein. El ve a la idea de globalización como una característica de un sistema que relaciona a varios factores y los hace parte de una misma

²¹ Braudel, *La historia...* Op. Cit 64-65

lógica: el sistema-mundo. Para Wallerstein, un sistema-mundo es “una zona espaciotemporal que atraviesa múltiples unidades políticas y culturales, una que representa una zona integrada de actividad e instituciones que obedecen a ciertas reglas sistémicas.”²² Es decir, que un sistema-mundo comprende un espacio físico y temporal en donde se desenvuelve una sola lógica y forma de hacer las cosas, el cual estará dominado por un centro y subordinará a sus respectivas periferias.²³

En cuanto a lo que Wallerstein llama el *moderno sistema mundial*, aquel que para el autor se ha extendido hasta nuestros días, inició desde el siglo XVI y su principal característica es el capitalismo, elemento del cual carecieron los anteriores y que le ha ayudado a enraizarse y consolidarse para convertirse en el más duradero que ha existido.²⁴

Una de las críticas que ha recibido la teoría de los sistemas-mundo a lo largo de su trayectoria es el hecho de que centre la parte más fundamental de su análisis en las cuestiones económicas²⁵ y mercantiles como el móvil fundamental del aparato sistémico moderno. A pesar de que considero que el capitalismo jugó un papel sumamente importante para la construcción de los regímenes laicos en México y Colombia durante el siglo XIX, en esta ocasión se pretende abordar el tema desde una perspectiva ideológica y política más que economicista. Es por ello que rescato el modelo del sistema-mundo moderno, pero no me detengo en sus formas económicas.

El otro punto desde el cual se critica a la teoría de los sistemas-mundo, es por su aparente corte eurocéntrico. Si bien es cierto que Immanuel Wallerstein centra toda su atención, o al menos gran parte de ella, en el modelo económico europeo y estadounidense,

²² Wallerstein, Immanuel, *Análisis de Sistemas-Mundo. Una introducción* (México: Siglo XXI, 2004) 32.

²³ A lo largo de la historia de la humanidad han existido varios sistemas-mundo los cuales son expuestos por Samir Amin en *Globalismo económico y universalismo político democrático: ¿temas conflictivos?* En el sistema-mundo anterior al actual, el cual se desarrolló en una época que al modo europeo conocemos como Edad Media, estuvo configurado a través de tres centros conectados entre sí los cuales fueron China, Medio Oriente e India. El punto de intersección de todas las partes de este sistema-mundial era principalmente el cultural y el social. Esta forma global se dio entre el 500 a.C. y el 1500 d.C. Durante este periodo existió un modelo similar en las formas de desarrollarse con el entorno las cuales relegaban a Europa como una zona periférica. Este sistema-mundo, por ser anterior a los grandes contactos con América, no incluye a la misma como parte. Amin, Samir, *Globalismo económico y universalismo político democrático: ¿temas conflictivos?*, (México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001) 34-36.

²⁴ Wallerstein, *op. cit.* 9-11.

²⁵ Si tenemos en cuenta que el autor forma parte de la tradición marxista, no debe sorprendernos que continúe viendo la determinación de la estructura a partir de su factor económico.

no debemos olvidar que estos puntos geográficos han sido durante varios siglos y principalmente durante el desarrollo del sistema-mundo moderno (capitalista), el centro hegemónico global. Aun así, me adhiero a las intenciones de Conrad quien pretende dejar de ver los procesos europeos como autogenerados, y los toma más bien como elementos surgidos gracias al mismo proceso global. Es decir, que se crearon debido al intercambio del centro con sus periferias.²⁶ El colombiano Hugo Fazio, quien es uno de los exponentes del método global en la historia y en las ciencias sociales para América Latina, también manifiesta esta idea sosteniendo que para el desarrollo del método en las ciencias sociales

hasta hace algunas décadas una gran máquina civilizatoria parecía moldear la fisonomía del mundo en su conjunto, ahora su figura resulta de una síntesis que se produce a partir de un proceso intercivilizatorio, en tanto que experiencias distintas a la europea también han entrado a organizar el presente.²⁷

Es decir que para el análisis de los orígenes de la laicidad como una manifestación del proceso global de la modernización por medio de la creación de los Estados nacionales, debemos rastrear las influencias no sólo de los filósofos ilustrados que le dieron sentido ideológico a estas formas políticas, sino también a los pensadores de otras latitudes del mundo, a formas políticas no europeas que preexistieron a las que estamos estudiando y sobre todo a estructuras sociales que la exigieron, por ejemplo, las sociedades activas de artesanos y otras organizaciones de clase media que demandaron la modificación del sistema. Sin embargo, para evitar desviarme del objetivo principal, es necesario concentrarme únicamente en las expresiones políticas laicas que fueron desarrolladas en México y Colombia dentro de la dinámica global de modernización de los Estados nacionales.

Haciendo una relación entre dos concepciones metodológicas surgidas desde el génesis de las ciencias sociales, las cuales son el eurocentrismo y la percepción lineal del tiempo, me encuentro con un problema de carácter metodológico dentro del objeto elegido.

²⁶ Los papeles que América Latina jugó para la consolidación del moderno sistema-mundial y la coronación de Europa y Estados Unidos como centros del mismo, son muy variados. Uno de los más importantes, el cual fue determinante y que compartió junto con el continente africano, fue la explotación de sus recursos naturales y su mano de obra esclava y barata. Sin estos elementos, el desarrollo del capitalismo y por tanto, de todas sus consecuencias, no habría sido tan exitoso.

²⁷ Fazio Vengoa, Hugo. "De la globalización a la historia global: hacia otra representación del mundo contemporáneo" *Análisis político* (Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá; Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI)) 20, n° 61 (septiembre-diciembre 2007) 33.

Dado el carácter nacional de las ciencias sociales en general, y de la historia en particular, las diversas escuelas y corrientes de pensamiento han visto a la modernidad occidental como el estrato último que el resto de las naciones y áreas del mundo deben alcanzar. Esta modernidad occidental incluye en su plano político, la organización geográfica de los territorios en Estados nacionales, el sistema democrático de los mismos, la libertad religiosa, la estructura de ciertas instituciones, entre muchas otras cosas.

Es decir, que dentro del sistema-mundo moderno existe una forma aceptada de organizar políticamente a una sociedad, la cual se inicia desde el nacimiento de los países, pasa por el desarrollo de la nación, la creación de códigos estatales (como las constituciones), para llegar finalmente a convertirse en Estados supuestamente democráticos, libres y liberales. Aquellos Estados nacionales que han funcionado como el paradigma de la modernidad para el resto del mundo son precisamente quienes se han erigido como los centros del sistema-mundo moderno y son quienes se han encargado de imponer su lógica a una escala mayor, mientras que las periferias no pecan de pasividad, sino que las reciben con los brazos abiertos e incluso llegan a imponerlas de forma violenta y a contribuir en su formalización.

A pesar de esto, cabe señalar que si bien durante el siglo XIX comenzó un proceso de transformación y modernización de las relaciones Iglesia-Estado, ni México ni Colombia jugaron un papel periférico en la construcción de la laicidad. Estos Estados fungieron como paradigmas de la política laica para el resto del mundo desde los años que estudio y hasta nuestros días. Si bien el liberalismo mexicano y colombiano se nutrieron de las ideas de la Ilustración y el liberalismo europeos y norteamericanos, fueron pioneros en la creación de políticas estatales laicizantes. Para el caso de México, así lo señaló el político francés Aristide Briand en su estudio adjunto al proyecto de legislación para separar formalmente a la Iglesia del Estado en 1905. El legislador francés, después de todo un resumen detallado sobre las leyes mexicanas en materia de laicidad, escribió que “Le Mexique possède ainsi la législation laïque la plus complète qui ait jamais été mise en vigueur jusqu’à ce jour.”²⁸

²⁸ “México tiene, la legislación laica más completa que jamás ha sido puesta en vigor, hasta nuestros días”. Briand, Aristide, *Rapport fait le 4 mars 1905 au nom de la commission relative à la séparation des Églises et de l’État et de la dénonciation du Concordat*. 1095 disponible en <http://www.eglise-etat.org/RapportBriand.html> (consultado el 20 de Junio de 2020). La traducción es mía.

Puede parecer que el hecho de que los países periféricos hayan sido receptores de las ideas de la modernidad es algo inofensivo para la labor de las ciencias sociales y la historiografía, sin embargo, genera diversos problemas tanto en el análisis del pasado como del presente. El principal de ellos, que se manifiesta sobre todo en las naciones que juegan el papel de periferias del sistema, es que sus intelectuales y población en general al ver que la política o el sistema nacional incumple alguna de las características de lo moderno, dejará de ser clasificado dentro de esta categoría y se le exigirá a sus instituciones se modernicen, ya que eso supuestamente es lo correcto. Estas exigencias pasan, pasaron y seguirán pasando por encima de las condiciones históricas particulares y de las luchas de varias organizaciones y pueblos indígenas y originarios que llevan siglos intentando acceder a ciertos derechos, como la autonomía, el gobierno comunitario y una serie de expresiones políticas y de sociabilidad que son diferentes a las modernas.

Pienso que el ver a las naciones latinoamericanas como aquellas regiones en las que la modernidad política está todavía en desarrollo, pero que no se ha alcanzado, es un elemento identificable no solo en la metodología de la academia del siglo XXI, sino también en el pensamiento de las élites criollas del siglo XIX.

1.4 Estructuración metodológica y enfoque para el análisis de la laicidad en México y Colombia.

Los enfoques por medio de los cuales se ha analizado la aplicación de la laicidad en ambos países no son muy variados. Una rápida revisión a la bibliografía sobre el tema nos puede arrojar que usualmente se estudian ciertos acontecimientos trascendentales que formaron parte del gran abanico de reformas que construyeron la laicidad a mediados del siglo XIX. Sin embargo, los análisis globales e interdisciplinarios no son muy numerosos.

1.4.1 El Estado-nación como categoría de análisis sobre la laicidad

Como mencioné, una de las áreas en las cuales se pretende que la historia global logre interceder, es en la del espacio. Quienes han cultivado la historia global se han encargado de romper con el recipiente del Estado por considerar que en muchos casos resulta sumamente

restrictivo para el estudio de ciertos procesos o fenómenos ya que no permite ver la extensión y la importancia de un proceso en su nivel global.

A pesar de este paradigma, mis intenciones no han dejado de lado el estudio del Estado colombiano y el mexicano dentro de sus fronteras territoriales e institucionales. Esto podría parecer una contradicción con todo lo propuesto hasta el momento, pero en realidad, se trata de realizar un análisis sobre un objeto de estudio que de hecho no puede ser extraído de su contenedor original sin ser deformado. En vista de que mi análisis trata específicamente sobre una de las representaciones políticas de los dos Estados-nación que elegí y, partiendo de la idea de que dicha forma política generó realidades sociales e institucionales específicas, la escala a tratar no puede dejar de ser la misma. La diferencia es que en esta ocasión se da en un plano diferente: el global. Es decir, se ve el nacimiento de los Estados como un proceso que fue generado gracias a las dinámicas globales que se presenciaron desde finales del siglo XVIII y, que de hecho, lograron la creación de un sistema-mundo con una estructura y una lógica específica.

La diferencia en el análisis es que se añade la noción de sincronía. Esta sincronía es vista como una condición que se manifestó en el desarrollo de los procesos de construcción del Estado en varios elementos durante todo el siglo XIX. En el caso del liberalismo laico, el momento de sincronía llegó entre los años de 1850 y 1870 aproximadamente, cuando Colombia intentó ponerse a la par de México en materia de laicidad, y llevó a cabo una serie de reformas liberales, las cuales resultarán en múltiples guerras civiles.

Sin embargo, no ignoro el hecho de que estos dos países estuvieron muy adelantados con respecto a otros -tanto de América Latina como del resto del mundo- en cuanto a la aplicación de las políticas laicizantes. Y es que si bien en este periodo los dos Estados estaban implementando políticas laicas (aunque no tuvieran ese nombre),²⁹ sumamente radicales en otros lugares de América Latina, los Estados nacionales se encontraban en un proceso diferente de la modernización religiosa y sus caminos tomarían ritmos y tonos diferentes.

²⁹ A pesar de que identifiqué las ideas laicizantes desde la primera mitad del siglo XIX, este concepto no tuvo una palabra propia sino hasta finales del siglo XIX y principios del XX. En el capítulo tercero me detendré en la explicación de esta situación.

Como ejemplo, para el caso de Argentina, Roberto Di Stefano señala que ésta entró en excepción para con el resto de la región: “En efecto, mientras por todas partes el proceso de secularización desembocaba en rupturas, en la muy moderna Argentina de las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX el vínculo jurídico entre la Iglesia y el Estado salía ileso de todos los conflictos”.³⁰ Referente al periodo que comprende este trabajo, Di Stefano señala que la generación del 37 no tendría conflictos con la jerarquía eclesiástica y el Estado solo se preocuparía por renovar el derecho de Patronato. Aun así, la discusión sobre retirar a la Iglesia del espacio público y sobre todo de la instrucción pública, estuvo presente en prácticamente toda la segunda mitad del siglo XIX.

Para el caso chileno, Sol Serrano en su libro *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, realiza un exhaustivo análisis sobre los procesos de secularización³¹ y laicización que atravesó el país. En dicha obra, la autora nos muestra el modo en que se fueron desarrollando los procesos de secularización a partir de las discusiones en torno al incendio del templo de la Compañía de Jesús en 1863. Ella sostiene que para esta época “El destino de las ruinas del templo era un conflicto religioso y un conflicto político que no eran separables porque ambas esferas no lo estaban”.³² A pesar de que como lo menciona la autora, las esferas de lo religioso no estaban separadas y todavía no pertenecían a un ámbito público o privado arraigado en la sociedad, a lo largo de su análisis podemos identificar ciertos tintes que me han llevado a pensar que la inquietud o motivación por hacer realidad esa división, ya estaban presentes: “Con ello dibujaba la separación de los espacios, aunque reflejando una tendencia nueva e incierta, pues igualmente rebatió al rector como católico, es decir, como un buen regalista y liberal de mediados de siglo que defiende la soberanía del Estado sobre la Iglesia y la religión como una vivencia privada”.³³ En el ámbito político, la década de 1850 y 1860 se caracterizó por una discusión versada entre el

³⁰ Di Stefano, Roberto. “La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX.” (*Procesos. Revista ecuatoriana de historia*, 2014) 93. Aunque el autor menciona la palabra *secularización*, no coincide con su conceptualización del término. Tal como quedará explicado con la lectura del capítulo tres de este trabajo, el proceso al que él llama secularización, yo lo entiendo como laicidad. Véase Di Stefano, Roberto, “Por una historia de la secularización y de la laicidad de la Argentina”, (*Quinto sol*, 2011).

³¹ Al igual que con Di Stefano, difiere de la conceptualización que la autora hace sobre los términos “secularización” y “laicidad”.

³² Serrano, Sol, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, (Chile: Fondo de Cultura Económica, 2008) 34

³³ *Ibid.* 41

regalismo y el ultramontanismo. De cualquier forma, son varios los casos en los que la autora menciona que una facción del Partido Radical ya abogaba por “la ampliación de las libertades públicas y la separación de la Iglesia y el Estado”.³⁴ El proceso en Chile se extendió en el siglo XIX teniendo varios picos en la discusión. En 1865, se promulgaría la tolerancia de cultos y entre 1874 y 1875, se discutiría la abolición de fueros eclesiásticos. Finalmente, para 1887 la autora identifica que, si bien el Estado no era laico, éste sí se había *laicizado* ya que la discusión por hacer la división formal entre ambas potestades se había presentado aunque no se había concretado.

A pesar de que las ideas radicales a favor de la separación entre la Iglesia y el Estado son vistas como una excepción en estos dos ejemplos, es posible identificar que ya estaban presentes una serie de ideas y pensamientos que iban acorde con una modificación de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Y aunque no necesariamente anunciaran una separación, sí traían consigo un cuestionamiento sobre la legitimidad de la preponderancia de uno por encima del otro.

1.4.2 El uso de la coyuntura para el análisis de la laicidad

De esta forma mi propuesta es que la modernización de las relaciones entre la Iglesia y el Estado son parte de una coyuntura de media duración con sus acontecimientos particulares y determinantes, la cual, a su vez, contiene principalmente a una coyuntura más pequeña y más focalizada pero que no llega a ser de corta duración: la laicidad. Así, la laicidad es una coyuntura presentada como realidad política en varios lugares pero solo una idea en algunos otros donde no llega a realizarse y, en su lugar, puede traducirse en la prolongación de otras discusiones que se abandonaron de forma temprana en los países laicos (como el derecho de patronato).

Partiendo de un análisis político e ideológico, la estructura de más larga duración será la de la modernidad política la cual podría verse fundada con la creación de los Estados nacionales recientes y otros fenómenos políticos que nos son tan cotidianos. Sin embargo, si mi análisis fuera más bien económico, la larga duración estaría asentada en el sistema

³⁴ *Ibid.* 33

capitalista y lo que para Wallerstein es el sistema-mundo moderno, el cual, como ya mencioné, tiene como centro al mundo occidental.

Dentro de esta estructura de larga duración, cada periodo o abstracción de la misma atravesó por su propio momento de coyuntura en el cual se fueron construyendo las diferentes características políticas o económicas que hasta ahora han reforzado al Estado-nación. Estas pudieron ser, entre otras, la idea de democracia, libertad, individualidad y, entre otras, la propia laicidad. Dichas ideas, como fácilmente podemos observar, no se desarrollaron únicamente dentro de las fronteras de los Estados existentes, sino que rebasaron las mismas y causaron controversia en una porción significativa del globo. Finalmente, los acontecimientos de corta duración fueron aquellos que causaron escándalo tal vez solo en los lugares en los que se desarrollaron o que también lograron traspasar fronteras. Para este tema de estudio, dichos acontecimientos pudieron ser las diversas guerras civiles por motivos religiosos que se desarrollaron en territorio colombiano (1851; 1854; 1860-1862; 1876-1877) y la guerra de reforma en México (1858-1861); la proclamación de las diferentes constituciones liberales en ambos países (1853 y 1863 para Colombia y 1857 para México) o el triunfo electoral o militar de las figuras emblemáticas del liberalismo (como José Hilario López, para Colombia y Benito Juárez, para México). Debemos recordar que, según Conrad, de la misma manera que el plano espacial debe ser modificado según los objetivos que se plantearon:

Ante preguntas distintas es adecuado emplear marcos temporales distintos, que darán forma a las respuestas que obtengamos. Es decir, no hay un marco que sea inherentemente superior a los otros; las diversas escalas temporales son, en realidad, complementarias. Cada estudio privilegiará la escala particular que mejor le permita abordar las cuestiones por las que se interesa.³⁵

A pesar de que en su mayoría los fenómenos de larga y mediana duración son lo que por su existencia propician que los acontecimientos se desarrollen, en muchas ocasiones un acontecimiento será capaz de desviar o determinar el curso de la coyuntura. Eso es lo que ocurrió en el caso de la laicidad en los países que estudio. En el caso de México, el acontecimiento del triunfo del liberalismo en la Guerra de Reforma, provocó que la laicidad se fuera consolidando con el paso de los años hasta llegar al día de hoy en el que se trata del

³⁵ Conrad, *Op. Cit.* 130

Estado latinoamericano con el modelo de separación de Iglesia y Estado más sólido. Aunque no me atrevo a decir que la laicidad ya hace parte de la estructura inamovible o de la larga duración del Estado mexicano, sí es parte de un tiempo histórico superior a la coyuntura, no solo por la duración que ha tenido hasta el día de hoy, sino también por la importancia que tiene para la organización política y social del país.

Por su parte, en Colombia, país en donde el conservadurismo ganó la guerra más determinante –acontecimiento³⁶-, no existe un sistema laico consolidado y hasta el día de hoy es difícil vislumbrar una línea que separe a la Iglesia del Estado.

Una de mis propuestas es que la sincronización entre los dos Estados a estudiar se dio gracias a que de hecho existía una coyuntura, la laicidad o laicizante (que en realidad fue parte de una mayor: la modernización religiosa), la cual estuvo presente a nivel global pero que, gracias a los acontecimientos de corta duración, lo global se trasladó a una escala menor. A pesar de la existencia de esta coyuntura, los acontecimientos fugaces, que sí variaron de un lugar a otro (a fin de cuentas se trata de la historia moldeada por los individuos) desencadenó una serie de eventos de mayor impacto que llevaron al triunfo (en el caso de México) o al fracaso (caso colombiano) de la separación de la Iglesia y el Estado.

Concluyendo con esta sección, propongo que en un plano global existió, y todavía está presente, una estructura de larga duración casi inmutable, la cual tiene como centro de poder a los Estados occidentales y se compuso de diversos elementos. Esta estructura, a su vez generó diversas coyunturas congruentes con el sistema entre las cuales está presente la modernidad religiosa y la laicidad. En el siguiente capítulo me encargaré de explicar los elementos más importantes que conformaron la estructura de larga duración, así como los caracteres ideológicos de la coyuntura política de la laicidad.

1.4.3 La historia global y los estudios latinoamericanos.

Dentro del marco de análisis historiográfico, los estudios latinoamericanos tienen varios objetivos, siendo dos de ellos los principales que coinciden en muchas formas con la historia

³⁶ A pesar de limitar el triunfo o fracaso de los ejércitos liberales a un acontecimiento, no descarto la posibilidad de que este se produjera por una coyuntura en la que el liberalismo era militar y económicamente más o menos poderoso que el conservadurismo.

global. El primero de ellos es la intención de evitar el corte eurocentrista de los análisis de los procesos históricos. Son varios los cortes epistemológicos que están adheridos a estos objetivos, no puedo hablar en particular de ellos, pero sí puedo decir que mayoritariamente pretenden romper con estas perspectivas.

El segundo punto, quizás el más importante, tiene que ver con la interdisciplinariedad, o como ya lo he mencionado, con el propósito de dejar de ver a las disciplinas como contenedores específicos en los cuales no hay espacio para otras perspectivas. Pienso que limitar el análisis de los acontecimientos al contenedor del Estado-nación no fue la única definición de fronteras absolutas que se dio a finales del siglo XVIII y principios del XIX. En el campo del conocimiento se dio un proceso de secularización de todos los campos de estudio o, dicho de otro modo, la definición de campos de estudio que antes no existían. Es decir, se crearon vías de análisis de la realidad según las tendencias y las preferencias de los estudiosos: el estudio del pasado se desentendió del estudio de la política presente; los interesados en los problemas económicos creyeron no necesitar de las interpretaciones de las sociedades en tránsito y los encargados de las interpretaciones de la existencia aseguraron que las religiones debían competir únicamente a los religiosos. De esta manera, además de empezar a existir como profesionistas reconocidos, los historiadores marcaron una gruesa línea con los politólogos, los economistas con los sociólogos y los filósofos con los teólogos.

Podría parecer que este proceso de secularización de los estudios fue incidental y desinteresado. Quizás lo fue, sin embargo, trajo consigo una serie de transformaciones en las estructuras de pensamiento de la sociedad global la cual, en última instancia vio como cotidiano, aceptable y natural la imposibilidad de transgredir las fronteras de al menos dos contenedores: el de la escala y el de la hiperespecialización de los estudios o las disciplinas. Esas transformaciones, que quizás fueron incidentales al principio, en una etapa posterior pudieron ser aprovechadas como mecanismo legitimador de la nueva organización política del mundo.

Al igual que la historia global, aunque tal vez por motivaciones diferentes, los estudios latinoamericanos han buscado por décadas romper con estas fronteras o contenedores deterministas que impiden un análisis diferente de las realidades. No solo buscan derrumbar las rígidas divisiones entre la historia, la filosofía, la sociología y los demás

campos de estudio, sino también hacer ver que las fronteras nacionales no son más que una invención que pasa por encima de las necesidades y las realidades. Ambas vías de interpretación pueden complementarse ya que son capaces de centrarse en un área de conocimiento en específico, pero siempre buscará rescatar e interconectar el resto de perspectivas que tengan una opinión sobre lo que se está analizando. Las pretensiones de globalidad de la historia global no se reducen únicamente a una visión geográfica del análisis historiográfico, sino que también busca encontrar una integración en la epistemología a utilizar.

Identificar a la laicidad como un elemento producto de la globalidad y las interconexiones, resulta importante para dejar de verla como una particularidad de los países que hegemonícamente son considerados como laicos, más modernos y más libres en materia religiosa. Por otro lado, es interesante vislumbrarla como un proceso mucho más amplio y complejo, en lugar de reducirla al análisis y la narrativa de los acontecimientos en torno a ella.

Si analizamos a la laicidad como una coyuntura producto de toda una estructura que la determina, tal como lo es la modernidad y sus formas políticas, podremos identificar y hacer un rastreo de los elementos ideológicos y teóricos que la llevaron a ser pensada. Por ello, en el siguiente capítulo me dedicaré a desenvolver los elementos que son inherentes a la conformación de la laicidad, específicamente la pensada a partir del liberalismo.

Capítulo 2. Modernidad, Estado-nación y laicidad: definición conceptual

Esos estados surgieron, por así decirlo, de “arriba hacia abajo”. No fueron demandas de la base de la sociedad y de sus sectores constitutivos que cuajaron, después de largos y complejos esfuerzos impulsados desde abajo, en organizaciones nacionales. Fueron impuestos “de arriba hacia abajo”, fueron impuestos por los mismos ejércitos libertadores y sus caudillos, en no pocas ocasiones enfrentados entre sí. Para ello, hubo que hacer un gran esfuerzo también por inventar a los ciudadanos, mediante una gran labor educativa, labor de conformación de esos ciudadanos, no de los que estaban ahí, sino de aquellos que se necesitaban ahí. Hubo que inventarlos, que conformarlos por la fuerza, de ser necesario, y claro que lo fue.

Horacio Cerutti Guldberg³⁷

En este capítulo pretendo analizar, desde un punto de vista teórico y apoyándome de varias disciplinas, aquellos elementos que, desde mi perspectiva son los determinantes para el desarrollo de la idea de laicidad. Estos son la modernidad, la modernidad religiosa, la nación y el Estado-nación, todos ellos utilizados en el capítulo anterior. Es posible que el uso de estos términos -principalmente el de modernidad- como categoría conceptual arroje más problemas de los que resuelva, sin embargo, su uso se vuelve necesario cuando el objeto de estudio principal y los secundarios surgieron con del desarrollo de estos.

2.1 Modernidad política

La cantidad de autores que han tratado de definir y de ubicar temporalmente a la modernidad es muy amplia. Ya que mi objetivo no es hacer un estudio completo acerca de este término y por falta de espacio, he revisado principalmente a Bolívar Echeverría y a François-Xavier Guerra. Retomé a ambos ya que, a pesar de que provienen de escuelas distintas, como se verá más adelante, encuentro algunos puntos en los cuales convergen y que resultan fundamentales para la justificación de mi perspectiva.

³⁷ Cerutti Guldberg, Horacio, *Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano* (Bogotá: Desde Abajo, 2011) 27-28.

Bolívar Echeverría, ubica el inicio de la modernidad desde el siglo X, justificando esa fecha tan temprana en la producción tecnológica automatizada que empezó a darse por esos días. El autor señala que en este siglo con la llegada de la neotécnica

se inaugura la posibilidad de que la sociedad humana pueda construir su vida civilizada sobre una base por completo diferente de interacción entre lo humano y lo natural, sobre una interacción que parte de una escasez solo relativa de la riqueza natural, y no como debieron hacerlo tradicionalmente las sociedades arcaicas de la vida civilizada, en la que prevalecía la necesidad de tratar a la naturaleza –lo otro, lo extrahumano– como a un enemigo amenazante al que hay que vencer y dominar³⁸

Independientemente del momento de inicio de la modernidad, el autor señala que ésta se compone de varios elementos fundamentales, siendo tres de ellos algunos de los más importantes. El primero es la confianza que se desarrolla en la técnica para las cuestiones físicas, lo cual se encarga de desplazar el papel de lo metafísico. Es decir, que se deposita una confianza máxima en la racionalidad y en lo medible. Desde mi punto de vista y retomando las ideas del autor, la confianza en la técnica y el desplazamiento de la metafísica del terreno político pudo ser una de las motivaciones para separar a la Iglesia del Estado, ya que se pensaba que la religión y el fanatismo eran algunas de las razones del retraso civilizatorio en América.

El segundo aspecto por resaltar es la secularización de lo político, que trae consigo una profesionalización de la vida política, así como la primacía de la sociedad civil en los asuntos públicos. La secularización de lo político no tiene que ver únicamente con la profesionalización de una clase política en específico, sino también con la pérdida del monopolio del poder por parte del clero. Este proceso empezó a generarse en América Latina desde el inicio de sus independencias, aunque hasta el momento se trata de una dinámica de intercambio de poder entre la Iglesia y el Estado.

El tercer y último aspecto es el individualismo que se desarrolla en las sociedades modernas. Se trata de una forma de organización social diferente a las anteriores, en la cual el individuo pasa a desplazar el lugar de la comunidad en todos los aspectos. Este proceso de desplazamiento lleva a generar las ideas de igualitarismo tan características de la

³⁸ Echeverría, Bolívar, *Un concepto de modernidad* (México: Archivo Bolívar Echeverría, Discurso crítico y filosofía de la cultura, 2005) 9.

modernidad y los procesos políticos que se dieron con ella. El individualismo en las sociedades latinoamericanas se erigió por encima de la vida comunitaria de los grupos indígenas y las sociedades tradicionales. Tuvo su inicio, principalmente, con el estallido de las revoluciones de independencia en donde los criollos buscaron imponer el ideario ilustrado y liberal en todas las “razas” y grupos o estratos sociales, es decir en el nacimiento de la nación.

A lo largo del desarrollo de este trabajo estaré regresando al tratamiento más detallado de cada uno de ellos, pero por el momento podemos adelantar que los tres elementos son de suma utilidad para justificar el surgimiento de la laicidad bajo un esquema político. El punto desarrollado por Bolívar Echeverría que más me interesa rescatar, es sobre la imperfección de la propia modernidad. El autor señala que una de las características de esta etapa de la historia, es que en ningún momento es acabada o completa ya que

Se trata de una modalidad civilizatoria que domina en términos reales sobre otros principios estructuradores no modernos o pre-modernos con los que se topa, pero que está lejos de haberlos anulado, enterrado y sustituido; es decir, la modernidad se presenta como un intento que está siempre en trance de vencer sobre ellos, pero como un intento que no llega a cumplirse plenamente.³⁹

Por su parte, François Xavier Guerra en su ensayo *Una modernidad alternativa*, hace una señalización bastante interesante. Para el historiador francés, la modernidad no es más que un sinónimo de la Ilustración (por lo cual coloca su origen en el siglo XVIII) en donde se generaron no solamente nuevas formas de producción intelectual, sino también nuevas formas culturales y de sociabilidad, las cuales llegaron a generar a los Estados modernos. Sus características son varias.

La primera de ellas, la cual coincide con Bolívar Echeverría, es sobre el posicionamiento del individuo por encima de la comunidad, o específicamente, por encima de la comunidad tradicional perteneciente al Antiguo Régimen. El autor señala que a diferencia de las comunidades tradicionales en donde la asociación se daba por fuerza de la costumbre y sus reglas eran estipuladas por la misma, las asociaciones modernas se formaban simplemente por la intencionalidad de diversos individuos a pertenecer a un grupo. Es decir, que la legitimidad de un grupo era otorgada por la libre asociación de sus miembros. De la

³⁹ *Ibid.* 5

legitimidad dada por la libre asociación de sus integrantes, es decir, los ciudadanos, proviene uno de los componentes más esenciales de los Estados nacionales modernos.⁴⁰

Estas asociaciones o grupos, antes de llevarse a un plano más grande como lo es el Estado-nación, en América tomaron la forma de tertulias, que en muchas ocasiones se trataron de espacios de discusión política, literaria, etcétera. Para Guerra, jugaron un papel muy importante en la conformación de la propia modernidad, ya que fue aquí en donde empezaron a gestarse las ideas políticas modernas que regirían a los Estados desde la época de las revoluciones.

Es importante señalar que el proceso en el cual se gestaron las luchas de independencia nos concierne mucho, ya que fue el momento en el cual empezó a generarse en América Latina la esencia de un proyecto político que conduciría a la construcción de la nación moderna. Sin embargo, el autor señala que esta transformación, o tránsito a la modernidad, se da primeramente en el terreno de lo político y de forma secundaria, en el terreno social y religioso.⁴¹

Según Guerra, en el caso de América Latina estos grupos de discusión intelectual empezaron a generarse dentro de los grupos de élite y, a diferencia de Europa, específicamente Francia, tardaron mucho más en extender sus idearios al resto de la población. Estas élites intelectuales provenían de lo que en el periodo anterior, es decir, durante el Antiguo Régimen, también fueron familias de élite. Por ello, podemos encontrar otra similitud entre Guerra y Echeverría, ya que ambos ven a la modernidad como un proyecto que no proviene desde las masas populares, sino que se trata de un proyecto civilizatorio generado desde las esferas más altas de la sociedad. Lo anterior, no excluye la posibilidad de que ciertas ideas que ahora podríamos identificar como modernas, también hayan estado presentes en el imaginario de grupos que no eran de élite.

Los autores hasta ahora revisados mantienen un corte eurocentrado que resulta ser muy evidente. Si bien estoy de acuerdo con que en la modernidad (tal como la estoy entendiendo) los centros de poder fueron los países europeos y los Estados Unidos, no pienso

⁴⁰ Guerra, Francisco-Xavier, “Una modernidad alternativa” en *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014) 92-93.

⁴¹ *Ibid.* 96.

que sus expresiones políticas surgieran de forma endógena en ninguna de estas latitudes. En realidad, fue necesario que tomaran los ejemplos de otras civilizaciones no occidentales para crear la suya propia. En un intento por dar la espalda a estas perspectivas eurocéntricas, en un artículo titulado *Los caminos de la Modernidad: Comparando a Europa y Estados Unidos con América Latina* Fernando López-Alves afirma que en cuanto a la cultura política

La modernización también se asocia con la creación de una nueva cultura que ha enfatizado el individualismo, el quiebre de redes tradicionales y estructuras familiares extendidas, sin mencionar la aparición de una burguesía y una nueva clase política. La modernidad también implica la creación de arreglos institucionales modulares que pueden ser transferidos e importados de una región al sistema global.⁴²

Por otro lado, sostiene que, contrario a lo que normalmente se asegura, algunas de las formas más representativas de la modernidad en América Latina no son una copia de Europa o Estados Unidos, sino que más bien son invención de la región latinoamericana. Estas formas son dos: el republicanismo y la idea de nación.⁴³

Su idea de que las Repúblicas y la construcción de la nación se desarrollaron más rápidamente en América Latina que en Europa, puede ser rescatada desde ciertos puntos. Él menciona que incluso hasta la primera guerra mundial todavía existían muchos gobiernos monárquicos e imperios y otros sistemas que no muy frecuentemente son aceptados por la modernidad. Francia y los Estados Unidos desarrollaron el sistema republicano a la par de los países latinoamericanos, aunque Francia tuvo interrupciones significativas con la llegada de Napoleón Bonaparte al poder, la producción intelectual en torno al republicanismo siguió generando frutos.

Si bien, América Latina no fue la creadora de estos modelos políticos, sí ayudó a Europa a crearlos; no los importó del todo, pero tampoco los exportó. Algo diferente pasa con el caso de la laicidad en donde, como mencioné en el capítulo anterior, uno de los paradigmas más esenciales que Francia retomó con la separación formal de la Iglesia y el Estado en 1905, fue el caso de México. Y aunque Colombia pudo haber sido otro de esos

⁴² López-Alves, Fernando “Los caminos de la modernidad: comparando a Europa y Estados Unidos con América Latina” *América Latina hoy* #57 (2010), 59.

⁴³ *Ibidem*.

referentes, la interrupción del proyecto laicizador impidió la consolidación de dicho país como un ejemplo a seguir.

Para el caso de la laicidad, si bien Francia es reconocida como el país más paradigmático en cuanto a su creación y consolidación, este no fue el primer Estado en desarrollar un modelo similar. Si bien las ideas generadas en dicha parte del mundo ayudaron a la construcción y consolidación de la laicidad en su esencia filosófica ilustrada, el modelo de laicidad puesto en marcha a mediados del siglo XIX en México y Colombia en particular, más bien se nutrió de las raíces del liberalismo inglés y estadounidense.⁴⁴ Por otro lado, a pesar de que el sustento ideológico del valor político de la laicidad se generó mayoritariamente dentro de la intelectualidad europea, la aplicación real de la misma, es decir la política pública que la puso en marcha, se comenzó a crear en América Latina y principalmente en los dos países que reviso.

Por su parte, el historiador británico Christopher Bayly señala que una de las características más importantes de la modernidad es que se trató de “un proceso de imitación y mutua prestación”⁴⁵ en múltiples direcciones. Por ello, se considera que la mejor forma de analizar este fenómeno es desde un punto de vista global para así identificar todas esas conexiones, prestaciones e imitaciones y analizar de una forma más integral la uniformidad que la modernidad provocó desde sus inicios.

No está de más repasar las transformaciones más importantes que la modernidad trajo consigo. Como se puede ver, el análisis se centra únicamente en las transformaciones políticas que se dieron en la época, dejando al margen las transformaciones sociales, esto con el fin de sostener mi hipótesis inicial sobre que el proyecto de laicidad en los países estudiados tuvo un impulso desde las élites más que una motivación por parte de la sociedad

⁴⁴ Con respecto a las influencias recibidas por el liberalismo americano, Roberto Breña señala en su libro *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824* que contrario a lo que se piensa, el liberalismo español fue la principal fuente para la consolidación de esta corriente en territorio hispanoamericano debido al contacto directo entre criollos y peninsulares. Si bien es cierto que el primer liberalismo español influyó mayoritariamente a los insurgentes del periodo independentista, el liberalismo latinoamericano de mediados del siglo XIX -el que promovió la laicidad- estuvo conformado por la influencia de una corriente liberal diferente tal como es la del republicanismo francés y estadounidense. (México: El Colegio de México, 2006) 25-72.

⁴⁵ Bayly, *op. Cit.* XXXIV

común, además de que adentrarnos en un análisis social implica un trabajo y un enfoque diferente, aunque no del todo contrario.

Así, existen algunos puntos en común entre los autores que trabajan la modernidad y que me gustaría rescatar ya que funcionarían para el análisis posterior: la modernidad se trató del inicio de una nueva cultura, en este caso política, que tuvo como características, entre otras cosas, a) el desplazamiento de la comunidad para poner por encima de todo al individuo⁴⁶; b) el inicio en el desarrollo de una estructura política diferente a la predecesora, fundado a partir de una serie de fundamentaciones político-filosófica de diversa naturaleza la cual conocemos como Estado moderno, que en algún momento del siglo XIX, se convirtió en el Estado-nación; c) la creación de una nueva clase política, que para el caso de Europa se trataría de la clase burguesa encargada de impulsar la Revolución, y para el caso de América Latina sería la clase criolla y liberal, opositora al centralismo de Cádiz que se encargaría de implementar las políticas modernas en la región; y d) en un momento posterior, ya bien entrada y consolidada la modernidad como el proceso civilizatorio por excelencia a nivel global, la desaparición de la posibilidad de que la legitimidad de los pueblos y gobernantes fuera otorgada únicamente por un ser superior como dios, para transferirla a la unión de esos individuos que pasarían de ser súbditos, a ciudadanos.

La modernidad trajo consigo una serie de transformaciones a nivel global, principalmente en la forma de sociabilizar de las élites en el poder, pero sobre todo de las élites revolucionarias⁴⁷ las cuales impactaron el desarrollo de la política en toda América Latina. Dicho impacto se dio gracias a la forma en que fueron conducidos los diferentes proyectos de construcción de las formas políticas modernas (el Estado moderno), los cuales alteraron la manera en que la sociedad en general se desarrolló. Estos proyectos de nación tuvieron como primer propósito crear entidades políticas que fueran compatibles con el ritmo al que se estaban modernizando las diferentes regiones del mundo, y que tenían como

⁴⁶ Richard Van Dülmen en su obra *El descubrimiento del individuo 1500-1800* realiza un análisis sobre el modo en que se fue realizando “el descubrimiento del yo” en Europa. El autor señala que este no fue un proceso lineal ya que “conductas «individualistas» existieron ya a comienzos de la Modernidad, al igual que, a la inversa, la sociedad burguesa del siglo XIX seguía caracterizándose por conductas tradicionalistas.” (España: Siglo XXI, 2016), 14.

⁴⁷ Por élites revolucionarias me refiero a los grupos de blancos y criollos ricos (en el caso de América Latina) y burgueses (en el caso de Europa) que buscaban un acceso al poder y que en América Latina tuvieron su primera aparición política importante en la escena de las revoluciones de independencia.

referente principal a Europa y, sobre todo a Francia y su Revolución. Su segundo propósito fue crear una sociedad que estuviera a la altura de las instituciones modernizadas, para lo cual fue necesario forzar la reconfiguración de los imaginarios tradicionales, los cuales, en casi todas las ocasiones ponían por delante a la comunidad, para que esta fuera aplastada por la figura del individuo; en términos generales, era necesario civilizar a la población.

2.2 El Estado y la nación

Realmente el catálogo de formas de estructurar la política en la época de las revoluciones de independencia era muy variado en lo particular, pero muy reducido en lo general. Si bien existían diferentes formas de gobierno, la modernidad exigió que éstas se gestionaran de acuerdo a esa estructura política surgida a partir de ella, es decir, el Estado moderno. Aunque en este caso me interesa resaltar el tipo de Estado que está íntimamente ligado con la nación, es necesario aclarar que esta forma política no fue la única que ha tomado el Estado desde sus inicios, aunque, seguramente por ser la que actualmente perdura, es la más popular.

Según lo planteado por Jürgen Osterhammel en su libro *La transformación del mundo: Una historia global del siglo XIX*, resultaría complejo y erróneo poner una periodización exacta a los diversos estudios que él realiza, ya que se trata de transformaciones con características muy variadas que se dieron a lo largo de etapas muy inciertas. Por ello, señala que el inicio de la construcción del Estado-nación se comenzó a vislumbrar desde el comienzo del siglo XIX histórico, y es una invención de la Europa occidental, lugar en donde tuvo sus primeras aplicaciones, además de los Estados Unidos.⁴⁸ Así mismo, comenzó su importante periodo de expansión global después de la década de 1830. Es necesario analizar este concepto separando los dos elementos que lo componen para ver el modo en que, a partir del periodo señalado, estos se conjugaron y se volvieron imprescindibles el uno del otro.

⁴⁸ Osterhammel, Jürgen, *La transformación del mundo. Una historia global del siglo XIX* (Barcelona: Crítica, 2016) <https://www.tagusbooks.com/>

2.2.1 El Estado

Comenzaré analizando los componentes teóricos que conforman al Estado. Debe quedar en claro que las periodizaciones, las tipologías y las caracterizaciones dependerán de la disciplina desde la cual se le estudie. Por ejemplo, mientras que la ciencia política y la filosofía política suelen colocar el inicio del Estado moderno desde la aparición de los escritos de Maquiavelo en el siglo XVI o los de Hobbes en el XVII y sostienen una continuidad hasta los Estados actuales, los juristas y los estudiosos del derecho hacen una diferenciación entre el Estado moderno y lo que ellos llaman el Estado contemporáneo. Esto debido a que, de hecho, desde el punto de vista jurídico existe una interrupción o diferenciación entre los Estados monárquicos y los llamados Estados constitucionales principalmente en la legitimación del poder, el ordenamiento de la legalidad y la participación de la sociedad en la vida pública.

En esta ocasión no pondré atención a las diferencias conceptuales entre el llamado Estado moderno y el Estado contemporáneo y me centraré más en atender la composición general de este concepto. Aunque existen varias diferencias y divergencias entre los teóricos del Estado con respecto a aquello que lo compone, son varias las características que se repiten. En primer lugar, debe entenderse que, si bien han existido diferentes formas de organización política a lo largo de toda la historia de la humanidad, la existencia formal del Estado se ha producido únicamente en el periodo moderno. Aunque han existido diferentes formas de organización política que han sido vistas y categorizadas como Estados, estas carecen de las formas esenciales del mismo. Estas formas son, según una generalidad entre los teóricos del Estado, el territorio, la población y el poder unificado.

Primeramente, debemos identificar que un Estado está constituido por un territorio determinado que se diferencia de los vecinos por medio de una frontera que es el límite espacial bajo el cual se otorga validez al derecho y al poder del Estado. Este territorio delimitado, a diferencia de los sistemas de organización política anteriores a la época moderna, no se manejan bajo la noción de propiedad o de objeto del soberano o del Estado mismo, sino que se trata de una parte fundamental y que compone al propio Estado, que lo

vuelve tangencialmente posible.⁴⁹ El territorio es el ámbito espacial que convierte en real la organización política de un Estado con respecto a otros desde el plano institucional, y por ende sus relaciones con la Iglesia. Mónica Quijada, haciendo la relación directa entre Estado y nación, señala que

[...] para el modelo cívico el «país» es la condición previa de cualquier nación, y esta última es una unidad territorial, una comunidad política que reside en su propio territorio histórico, el cual pertenece exclusivamente al conjunto de la ciudadanía igual que ésta pertenece a aquél.⁵⁰

Por otro lado, la población es aquel elemento del Estado moderno que conforma la comunidad política del mismo. Esta comunidad política debe ser entendida en términos de individualidad y no de colectividad o comunalidad como se entendía en las organizaciones políticas corporativas. En este caso, la diferenciación entre el Estado monárquico y el constitucional, se vuelve más evidente. En primer lugar, mientras que la monarquía parte de entender al individuo como súbdito, el Estado constitucional lo ve como ciudadano; por otro lado, las constituciones y los sistemas políticos democráticos identifican al ciudadano desde el paradigma de la igualdad otorgándole tanto derechos como obligaciones.⁵¹ En apartados y capítulos posteriores retomaré y complementaré diferentes concepciones de la población y la ciudadanía. Para el caso de la laicidad y las relaciones entre el Estado y la Iglesia, este factor toma relevancia en tanto que al individuo, como miembro de la comunidad política, se le otorgan derechos fundamentales derivados en las múltiples libertades que son ideadas y puestas en práctica.

El tercer factor que compone al Estado moderno es el del poder. Si bien en todos los sistemas de organización política se han expresado modos de gestión del poder por medio de un gobierno, en el caso del Estado moderno esto se ha hecho a partir de la unificación de un gobierno central. Es este gobierno central quien ostenta el poder por diferentes medios – según el sistema de gobierno- y es diferente al poder de la sociedad, de la Iglesia o al poder

⁴⁹ Díaz Revorio, Francisco Javier, *Fundamentos actuales para una teoría de la Constitución* (México: Instituto de Investigaciones Jurídicas 2018), 164-168.

⁵⁰ Quijada, Mónica, “Nación y territorio: la dimensión simbólica del espacio en la construcción nacional” (*Revista de Indias*, 2000) 375.

Artengina. Siglo xix

⁵¹ Debe entenderse que esta igualdad es aplicable únicamente a los ciudadanos que conforman un Estado. De esta forma no solo se hace la distinción ente ciudadano y extranjero sino entre sujeto que sí es ciudadano y el que no, concepción que cambiará de acuerdo al periodo en que se enuncie. *Ibidem*.

económico. Además, se trata de un gobierno que se caracteriza por su globalidad; es decir, por ser aplicable a la totalidad de la población del Estado dentro del territorio que lo compone y por ser único y legítimo.⁵² La globalidad del poder implicaría, además, que no puede haber ninguna otra institución por encima del gobierno central ni nada ajeno al Estado podría legitimar este gobierno. Así, la Iglesia, al ser una institución ajena al Estado, no podría legitimarlo, restarle poder o colocarse por encima de él.

Si bien, se suele confundir al Estado con el gobierno, es importante señalar la diferencia entre estos dos elementos. El gobierno no es más que uno de los componentes del Estado, no el más importante pero sí aquel que organiza, gestiona y moldea a los otros dos elementos según el paradigma que pretenda establecer. De esta forma, los individuos que ostenten el poder –es decir, que estén al frente del gobierno- serán, en gran parte, aquellos que determinen y organicen los modos y las formas en las que se establecen tanto la población como el territorio.

Lo anterior toma gran importancia cuando nos acercamos a autores como Marcos Kaplan quien asegura que

Las élites públicas, por sí mismas, y en creciente acuerdo con la oligarquía, constituyen el Estado y lo dotan de un ordenamiento político-militar, de una legalidad y una institucionalización que rigen y garantizan la adquisición y el ejercicio del poder, el monopolio y la organización de la violencia, la definición y la estabilización de la solución hegemónica, la adopción de un tipo de economía y sociedad, la estructuración y el reajuste del sistema nacional en función de los requerimientos del camino adoptado de desarrollo y de la integración internacional.⁵³

De esta forma, podemos señalar que en el caso de América Latina, las élites y las oligarquía criollas fueron aquellas que, al ostentar el poder por medio de la titularidad del gobierno, dotaron al Estado de una forma de organización fundamentalmente moderna, lo cual implicó la creación de la ciudadanía moderna y el territorio delimitado por fronteras, así como la legitimidad de una serie de códigos y normas y un sistema de gobierno en específico. Lo anterior, que sería traducido en el ejercicio del poder, podría verse contrapuesto a lo

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Kaplan, Marcos *El Estado Latinoamericano* (México: UNAM; Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996) 58.

presenciado en épocas anteriores en donde dicho poder era compartido con la jerarquía eclesiástica y, por lo mismo, sus expresiones institucionales tomaban facetas distintas. Es a partir de este momento en que debemos acercarnos al análisis de la nación para entender el modo en el que se relaciona con el Estado.

2.2.2 La nación

Para los estudiosos de las naciones y el nacionalismo, resulta difícil dar una definición completamente viable de lo que es una nación, o de lo que se concibió como nación en sus orígenes. Esto se debe a que, en realidad, las entidades políticas surgidas en el siglo XIX que actualmente agrupamos en la categoría de “primeras naciones modernas”, tenían características que distaban mucho de ser iguales o congruentes unas con las otras.

Existe una diferenciación relevante entre la concepción de nación antigua y la concepción de nación moderna. Eric Hobsbawm señala en su libro *Naciones y nacionalismo desde 1780* que a diferencia de lo que comúnmente se cree y se afirma, las naciones, según el modelo que actualmente conocemos, el cual está ligado directamente con el Estado, no son un fenómeno tan antiguo. En realidad, existen tres formas fundamentales bajo las cuales se fue modificando el significado de nación. El primero de ellos se trata de la concepción tradicional en la cual no hay referencias políticas relevantes. Tradicionalmente, el término *nación* estaba entendido como el lugar o la condición de nacimiento, así como el conjunto de habitantes de un lugar. El diccionario de la Academia USUAL de 1780, define a la nación como

El acto de nacer. En este sentido se usa en el modo de hablar de NACIÓN, en el lugar de nacimiento; y así se dice: ciego de NACIÓN. *Nativitas*

La colección de habitantes en alguna provincia, país ó reino. *Natio gens.*(sic)⁵⁴

Como vemos, se hace referencia a los habitantes de un lugar, que puede ser país o reino, pero en ningún momento se menciona que se trate de alguna entidad política unificada, o se ve a la nación como sinónimo de gobierno autónomo y legítimo.

⁵⁴ Academia USUAL “Diccionario de 1780”, *Nuevo Tesoro Lexicográfico. Real Academia Española*, <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>. (último acceso: 12 de septiembre de 2018).

El segundo momento se trata de la concepción revolucionaria de nación que la Revolución francesa trajo consigo. Para Hobsbawm, este momento ya se define por una unidad política trascendente, la cual “era el conjunto de ciudadanos cuya soberanía colectiva los constituía en un estado que era su expresión política.”⁵⁵ En este modelo de nación, los criterios étnicos y lingüísticos no eran diferentes, ya que no se consideraban como algo trascendente para el desarrollo político de los individuos. Los individuos funcionaban como ciudadanos de una sola nación y no como miembros de sus diversas comunidades tradicionales.

Sin embargo, esta concepción no duró mucho. El autor señala que ya para 1830, el concepto de nación toma su carácter netamente moderno a través de los personajes que empezaron a obrar sistemáticamente con lo que él llama «el principio de nacionalidad». Es en este momento en donde el concepto toma características que van más allá del carácter meramente político. Así, ya bien entrado el siglo XIX, el diccionario de 1853 de Domínguez, define a la nación como

Conjunto y aglomeración de todos los habitantes de un país, ya estén regidos por unas mismas leyes, ya reconozcan diferentes formas de gobierno; los cuales generalmente tienen un idioma en común, que los distingue y caracteriza.⁵⁶

Como podemos ver, para este momento al hablar de nación se piensa desde un plano político en donde a) los individuos que la conforman están regidos por las mismas leyes; o b) los individuos que la conformar *reconocen* ellos mismos diferentes formas de gobierno, es decir, eligen una entre varias o en caso de que sea impuesta, las legitiman individual y colectivamente; y c) usualmente tienen un idioma que los caracteriza.

Dentro de este nuevo significado de nación, ya es posible identificar algunas características de la modernidad política: a) se deja de ver a la nación como una comunidad y se la ve como un conjunto de individuos; b) se espera que dichos individuos tengan un accionar político y elijan, en conjunto, una forma de gobierno; y c) que ellos mismos compartan un idioma, a diferencia de las variaciones lingüísticas de momentos anteriores.

⁵⁵ Hobsbawm, Eric, *Naciones y nacionalismo desde 1780* (Barcelona: Crítica, 1992) 27.

⁵⁶ Domínguez “Diccionario de 1853”, *op. cit.*

Este fenómeno se vuelve todavía más evidente dos años después con el diccionario de Gaspar y Roig, en donde se define como:

Conjunto de hombres que reconocen una misma autoridad y viven en comunidad de costumbres y de lengua, en un espacio territorial determinado.- Se dice alguna vez de los habitantes de un país aun cuando estén sujetos al mismo gobierno siempre que su origen e idioma sean idénticos [...]⁵⁷

En esta definición podemos notar una vez más que se entiende por nación a) al conjunto de individuos, en este caso varones, que *reconocen* y por lo tanto legitiman a una autoridad única (aunque no la hayan elegido democráticamente); b) que poseen costumbres e idiomas determinados, haciendo a un lado la diferenciación y la diversidad cultural o lingüística; y c) habitan en un territorio determinado, seguramente continuo. Este, al igual que el anterior, se trata de un diccionario formulado por un particular el cual marca una distancia con las significaciones institucionales de las palabras. Sin embargo, resulta más pertinente su revisión ya que demuestra la forma en la cual era usado el concepto entre los círculos intelectuales más allá de un nivel institucionalizado.

El diccionario de la Academia USUAL DE 1869, es todavía más radical en este sentido, ya que define a la nación como

El Estado o cuerpo político que reconoce un centro común supremo de gobierno.- Se dice también hablando del territorio que comprende, y aun de sus individuos, tomado colectivamente.⁵⁸

En esta concepción ya se ve a la nación como una entidad indivisible del Estado y lo significa como un cuerpo político legítimo, el cual necesariamente reconoce un gobierno central, más que variado. Además, ya se supone que los individuos que conforman ese Estado-nación han tomado un territorio para hacerlo suyo y desarrollarse dentro de él.

Para Hobsbawm, quien retoma a Stuart Mill, el nuevo concepto de nación sigue un programa meramente nacionalista el cual responde a necesidades diferentes a las del programa revolucionario. Entre estas necesidades destaca la creación de un Estado-nación propiamente constituido territorialmente, en donde ya no caben las diferencias lingüísticas, étnicas e incluso religiosas cuando éstas abarcan el espacio público

⁵⁷ Gaspar y Roig, "Diccionario de 1855", *Ibid.*

⁵⁸ Academia USUAL, "Diccionario de 1869", *Ibid.*

por lo tanto, no podemos atribuir a la «nación» revolucionaria nada que se parezca al posterior programa nacionalista consistente en crear estados-nación para conjuntos definidos atendiendo a criterios tan acaloradamente debatidos por los teóricos del siglo XIX como, por ejemplo, la etnicidad, la lengua común, la religión, el territorio y los recuerdos históricos comunes.⁵⁹

Por otra parte, resulta fundamental mencionar que sí existió la diferenciación del uso de la palabra entre los múltiples estratos de la sociedad. Mientras que los círculos intelectuales, encargados de hacer diccionarios conforme ellos les daban significado a las palabras, en las esferas populares se seguía manejando la noción antigua de nación. Así lo demuestra el mismo diccionario de la Academia USUAL, cuando señala la forma en que la palabra es usada entre el vulgo: “El acto de nacer. En este sentido lo usa el vulgo, en lugar de nacimiento; y así sucede decir: ciego de NACIÓN.”⁶⁰

Recapitulando, podemos comprobar que el uso del término «nación» se fue modificando conforme los estamentos políticos modernos fueron avanzando en las diferentes regiones. En el caso de América Latina y específicamente Colombia y México, el avance del último modelo de nación también se dio de forma paulatina. Como analizaré en el siguiente apartado, se generó de forma “revolucionaria” tanto en su nombre y contenido. En el nombre, porque surgió a partir del inicio de las luchas revolucionarias por la independencia de la metrópoli. Mientras que, en el contenido, fue revolucionaria porque incluyó una gran cantidad de elementos conformados por la intelectualidad europea del periodo.

2.2.3 El inicio de la nación moderna.

Al igual que pasó en Europa, la presencia de la nación en América Latina, así como de sus formas e instituciones políticas, significó una serie de modificaciones y transformaciones a lo largo de toda la historia. Ya mencioné que los elementos de la modernidad, así como ella misma, no son nunca únicos ni inamovibles, sino que se trata de manifestaciones inacabadas que se encontrarán en constante transformación, según lo vayan exigiendo los estándares de modernización y progreso de los que se tenga concepción en el momento. De esta forma, la

⁵⁹ Hobsbawm, *op. Cit.* 29.

⁶⁰ Academia USUAL, “Diccionario de 1869” *op. Cit.*

consolidación del modelo de nación a América Latina tuvo diversas etapas que no siempre fueron paralelas en sus diferentes territorios. Sin embargo, la mayoría de los autores coincide en que existió un paralelismo muy significativo en la etapa independentista, dándole forma al primer proyecto de nación en los diferentes nuevos países que se gestaban.

Este primer proyecto rescató principalmente la idea de soberanía nacional, idea de la cual la nación francesa era la principal exponente. Para los insurgentes de la primera etapa de las gestas de independencia, era necesario que en ausencia del rey –el máximo soberano– y bajo el dominio de una junta liberal que, desde la visión de América, era sumamente despótica, esa soberanía fuera regresada a la nación para que esta la ejerciera mientras el poder se restituía. Sin embargo, Mónica Quijada, en su artículo *¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano*, se plantea la pregunta de quién o quiénes son aquellos que conforman a las diferentes naciones, es decir, quiénes son las figuras cívicas que representan a la nación.

La respuesta que los criollos americanos recibieron ante esta pregunta, fue de carácter meramente colonial. Para las Cortes de Cádiz, la respuesta fue simple: la nación la conformaban todas aquellas figuras políticas⁶¹ españolas, y estas tenían una obligación para con todas sus instituciones, sobre todo en ausencia del monarca. Los criollos americanos, al escuchar que la nación estaba conformada de este modo, no dudaron en que los dominios americanos también eran parte de ella, por lo cual tenían no solo un derecho de representación, sino también una obligación. Sin embargo, cuando desde la metrópoli se rechazó que América tuviera una participación proporcional en la vida política, los criollos lo tomaron como una afrenta y una violación a los derechos que la modernidad les había otorgado, además de que hacía inválida o ilegítima la conformación fáctica que se había hecho de la nación, porque como dice Quijada:

[...] la sujeción de la península y de América a una misma fuente de poder, la monarquía española, convierte a todos los habitantes de ambos territorios [...]

⁶¹ Como figuras políticas me refiero a todas aquellas entidades que eran reconocidas con funciones y obligaciones políticas. La cuestión de incluir o no al pueblo común empieza a ser un problema generado por las enunciaciones que los conceptos de soberanía y nación traen consigo.

en una nación, y solo con la concurrencia de representantes americanos a la Junta Central se legitimará ésta como un verdadero “cuerpo nacional”⁶²

La exclusión política de América frente a los asuntos referentes a la nación fue, para ellos, un mensaje que les recordaba que la región de dominio español no era para la metrópoli una parte más de la nación, sino que se trataba de un dominio colonial más. Frente al carácter republicano de los criollos americanos —o como ellos preferían ser llamados, españoles americanos— la metrópoli estaba violando uno de sus derechos más elementales. Y es que si bien las cortes de Cádiz tenían una tendencia marcadamente liberal (lo que Roberto Breña llama “primer liberalismo español”) que influyó directamente el pensamiento de las élites criollas, existieron elementos irreconciliables entre el liberalismo americano y el español. Mientras que el primero abogaba por un modelo republicano de corte federalista que les diera una mayor autonomía como miembros del imperio, Cádiz no podía permitir el resquebrajamiento de la nación española y su centralidad política. Así lo señala Breña:

La influencia peninsular sobre el pensamiento político americano sufrió una quiebra cuando los movimientos autonomistas empezaron a tomar derroteros políticos que se alejaban notablemente del pasado histórico de España (nos referimos específicamente al sistema republicano).⁶³

Así, el principal propósito bajo el cual se fundaron los primeros proyectos de liberación colonial era precisamente ese: liberarse del estatus de colonia y dejar de ser súbditos, con el objetivo de alcanzar la libertad política y convertirse en ciudadanos de una nación, con los mismos derechos de los habitantes de la metrópoli, lo cual es uno de los derechos más relevantes de la modernidad. El cumplimiento de estos objetivos se veía más fácilmente realizable con el modelo republicano-federal que los Estados Unidos estaban poniendo en marcha desde finales del siglo anterior.

Consumadas las independencias, los nuevos Estados tomaron diferentes vías y luchas (tanto militares como civiles) para consolidar lo que serían las nuevas naciones. En el caso de los países que he tomado como objeto de estudio, estos caminos se vieron fuertemente accidentados por la determinación de diferentes facetas políticas, las cuales se vieron

⁶² Quijada, Mónica, “¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano”, en Annino, Antonio y Guerra, Francisco-Xavier, (coords.) *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2003) 293.

⁶³ Breña, *op. Cit.* 65.

divididas en el modo en que emularon los proyectos nacionales de las grandes potencias. Si bien se tuvo la presencia de diversas políticas modernizadoras, las intenciones de sus defensores no fueron precisamente la creación de entidades nacionales establecidas a corto plazo, sino la consolidación de uno u otro grupo político en el poder, o, en el mejor de los casos, la apertura de camino a las verdaderas instituciones modernas, las cuales se generarían a en el medio siglo.

2.2.4 De la nación revolucionaria al Estado-nación.

Como vimos en el apartado anterior, Hobsbawm sugiere que el modelo de nación revolucionaria estipulado por la Revolución francesa hasta antes de los años treinta del siglo XIX, no consideraba trascendente las diversidades culturales, religiosas, étnicas o lingüísticas a lo largo del territorio estatal. Fue hasta llegada esa década que las grandes potencias empezaron a crear un proyecto específicamente nacionalista, en el cual ya no había lugar para identidades diversas. Este fenómeno también tuvo presencia en los países latinoamericanos estudiados. Desde los inicios de las luchas de independencia y hasta la consumación de las mismas, las intenciones fueron crear un Estado moderno que permitiera a los territorios americanos la formación de ciudadanía y el ejercicio de ellas. Pero conforme el siglo XIX fue avanzando y los proyectos estatales se fueron consolidando, el ala más radical del liberalismo empezó a manifestar sus intenciones netamente nacionalistas. Así, basadas en un sentimiento patriótico o nacionalista, el cual no existía en las esferas más bajas de la sociedad, estas figuras comenzaron a buscar la construcción de la ciudadanía individualista sin dar oportunidad a autonomías locales, ni en el ámbito político, ni mucho menos en el social o cultural.

A pesar de esto, existen ciertos matices entre el proceso de las potencias y el proceso de América Latina en general. En el caso de las potencias, a pesar de haber permitido la heterogeneidad de la sociedad en el proyecto revolucionario, no se enfrentaba a la misma diversidad que existía en los territorios de las colonias latinoamericanas. La constante presencia de sólidos grupos indígenas y afroamericanos en estas tierras, fue un obstáculo no solo para la creación del modelo nacionalista, sino también del modelo revolucionario. Debemos recordar que la modernidad es, antes que cualquier otra cosa, un proyecto

civilizatorio que ha buscado desde sus inicios la erradicación de cualquier forma cultural que represente a primera vista la “barbarie”. Así, desde los primeros días de la conquista y hasta el día de hoy, el objetivo ha sido “civilizar” a los grupos indígenas y afroamericanos, lo cual significa europeizarlos/occidentalizarlos (mexicanizarlos/colombianizarlos) en la medida de lo posible.

Por ello, el proyecto revolucionario de modernidad no buscó la erradicación de la heterogeneidad social, religiosa, cultural, lingüística y étnica en los territorios ya “civilizados”, es decir, en los que se desarrollaban con base en alguna de las diferentes formas que fueran congruentes con la modernidad y Occidente. En cambio, en los territorios “bárbaros”, el intento de civilizar⁶⁴ fue una constante. Habiendo logrado la civilización de algunos de esos “bárbaros” y la exclusión y erradicación de otros, las diversas expresiones e identidades que existieran, aun cuando hubieran sido resultado del sincretismo, resultaban insignificantes para la nación revolucionaria.

Durante la primera mitad del siglo, el proyecto de nación revolucionaria fue aplicado a los modelos estatales en México y Colombia. Esto no impidió que, de forma paralela, y específicamente a partir de la década de los treinta, el nacionalismo de las clases más altas, y sobre todo de los criollos liberales más radicales, se empezara a convertir en un proyecto político modernizador, muy acorde con lo que se estaba planeando en Europa. A pesar de que se tuvo la presencia de dicho proyecto radical, el triunfante durante toda la primera mitad del siglo, fue el revolucionario, que como mencioné, se expresa por medio de la permisibilidad a los tradicionalismos regionales.

⁶⁴ Si bien, en la mayoría de los casos se trató de la puesta en marcha de modelos educativos y modernizadores, el resultado de muchos se tradujo en el exterminio, segregación y abandono de las comunidades indígenas. Uno de los proyectos civilizatorios más paradigmáticos del caso latinoamericano fue el expresado en la obra de Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo o civilización y barbarie*. En esta obra se desarrollan las concepciones y los pensamientos hegemónicos sobre la idea dicotómica de civilización y barbarie. Aunque la obra se centra en el caso de Argentina, sus nociones también se pueden aplicar a otras latitudes de la región. Para el caso de México, esta discusión se presentó, entre otros, en el Congreso Constituyente de 1856 cuando se pretendió la unión de los Estados de Coahuila y Nuevo León; en este contexto, los diputados que abogaban por la unión de los dos Estados se refirieron a los pueblos de indígenas de Coahuila como “salvajes, bárbaros” mientras que al hacer alusión a Nuevo León, lo concibieron como el lugar “de la civilización”. Véase Zarco, Francisco Zarco, *Congreso extraordinario constituyente 1856 y 1857*, (México: El Colegio de México, 1957) 590-597.

Para el caso de México, el tradicionalismo que permeó durante el periodo de la “nación cívica” o “nación revolucionaria”⁶⁵ se da a partir de lo que Annick Lempériere llama *la República corporativa*.⁶⁶ La autora menciona que dentro de este sistema se generaron diversas estructuras institucionales que iban muy acorde con las diversas identidades de cada región del país. El supuesto federalismo que se quiso emular de los Estados Unidos, cayó en una suerte de corporativismo en el cual las divisiones territoriales de los diferentes estados de la República no respondían a criterios administrativos, sino a criterios de tradición histórica local, como las identidades y formas de sociabilidad de cada región e incluso las expresiones religiosas.

Esto se reflejaba en varios aspectos. Uno de ellos era en la oferta de servicios públicos, los cuales se manifestaban de manera corporativa, en lugar de forma nacional.⁶⁷ Otro, pudo ser la representación de la soberanía, la cual evidentemente no se daba a partir de las expresiones de los individuos, tal como lo exige el Estado-nación, sino que se hacía de forma colectiva (corporativa) por medio de las diferentes unidades administrativas o corporaciones político-militares, las cuales podían ir desde alcaldías, parroquias o conventos, hasta caudillos que hablaban en nombre de toda una región, pero que en realidad expresaban sus intereses personales, los cuales no siempre eran congruentes con los parámetros modernizadores. El principal punto es que la sociedad mexicana previa a la Reforma, no se constituyó con base en principios nacionales modernos, y no logró la construcción de ciudadanía moderna, sino que se expresó por medio de estructuras corporativas y representaciones tradicionales.

Por otro lado, la autora manifiesta que otra de las expresiones más trascendentales del corporativismo mexicano, fue la permanencia de identidades colectivas tradicionales. Esto lo podemos ver reflejado específicamente en el tema religioso, en donde la religión católica todavía jugaba el papel de lazo político, por ejemplo, al momento de sostener

⁶⁵ A pesar de que los autores no empatan de forma explícita estos dos conceptos, pensamos que es posible hacerlo en este caso, ya que ambos sugieren paralelismos.

⁶⁶ Lempérière, Annick, “De la República corporativa a la nación moderna. México (1821-1860)” en Annino, Antonio y Guerra, François Xavier (coordinadores), *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX* (México: Fondo de Cultura Económica, 2003) 320.

⁶⁷ *Ibid.* 324.

juramentos a la constitución, en donde los mismos se realizaban al frente de la autoridad divina de la Iglesia Católica Apostólica y Romana.

Esto no significa que antes de la aparición del modelo nacionalista en México, Colombia y América Latina en general, no existiera un tipo de nacionalismo muy al modo latinoamericano. Para Jean-Pierre Bastian, debido a la defensa española de todas las estructuras del Antiguo Régimen, entre ellas la presencia del catolicismo como religión de Estado, los dominios coloniales de la corona generaron una serie de identidades sincréticas, las cuales, llegado el momento de las independencias y debido a su carácter irrepetible en cada territorio, fungieron como expresiones de un “protonacionalismo”. Este protonacionalismo latinoamericano, o ibérico-colonial como le llama el autor, surgió como defensa al modelo monárquico y colonial español. De esta forma se convirtió en el bastión de las luchas de independencia, pero debido a que su origen fue propiamente religioso, rompió con ciertos elementos de la estructura política, mas no así de la religiosa.

Aunque desde el inicio se pretendió que los ciudadanos de la nación profesaran la religión católica únicamente y las muestras de identidad y ciudadanía se constituyeran bajo este precepto, según Lempérière, las expresiones de religiosidad se mantuvieron focalizadas según las tradiciones de cada región. La autora menciona que durante la época de la República corporativa se mantuvieron múltiples identidades religiosas que se expresaban de manera local a través de unidades patronales.⁶⁸ Es decir, por medio de la adopción de un santo patrono que unificaba la identidad de una región, haciéndola diferente de las demás. Este modelo tan bien enraizado estaba contrapuesto a la voluntad de los liberales radicales por unificar la identidad nacional, y por la creación de una lealtad única e indivisible, como lo era a la patria.

El caso de Colombia fue quizás todavía más complejo. Los inicios del camino independiente van desde el proyecto bolivariano por construir un territorio continuo entre lo que actualmente es Venezuela, Colombia, Panamá y Ecuador, centralizando el poder en la persona de El Libertador, hasta las pugnas políticas que fundaron los tradicionales partidos Liberal y Conservador. No es mi intención hacer un análisis detallado de las guerras civiles y conflictos políticos que tuvieron lugar entre los años veinte y cincuenta del siglo XIX, por

⁶⁸ *Ibid.* 336-334.

lo que me limitaré a hablar de forma general sobre algunos de los proyectos que más marcaron la construcción de la nación neogranadina o colombiana.

Como señalé, el gobierno de Simón Bolívar se caracterizó por su faceta militar y centralización del poder, además de la represión a levantamientos civiles y militares en las diferentes provincias del territorio. Esta centralización del poder se estableció con el objetivo de disminuir la creciente autonomía de las diferentes provincias las cuales daban fuertes muestras de regionalismos. La intención era unificar las identidades colectivas en una única identidad nacional centralizada e individualista. La presencia de la autonomía de cada región, que se expresaba con la existencia de una sólida constitución para cada provincia, nos recuerda un poco al sistema corporativista mexicano de la misma época. Eso, sumado a las rivalidades que las provincias mantenían entre sí (y que incluso perdura hasta el día de hoy) funcionaron como un impedimento para la construcción del nacionalismo unificado en una sola figura.

A la caída de la dictadura bolivariana, quien fuera su vicepresidente, el general Francisco de Paula Santander, militar de alto rango, pero que también estudió leyes, se hizo del poder. Es en su figura en donde más claramente se expresa el salto del proyecto revolucionario al proyecto nacionalista. Santander, quien había sostenido ideales liberales e ilustrados a lo largo de su carrera, no se caracterizó por aplicar este sistema de pensamiento de forma tan abierta, sino que lo hizo de forma gradual o moderada. En cuando al gobierno, se reguló el centralismo que había caracterizado a la dictadura de Bolívar, pero no se eliminó. Con intención de crear igualdad ante la ley, se eliminaron los fueros militares, mas no así los fueros clericales. A pesar de la eliminación del fuero militar, Santander pensaba que la Nueva Granada no estaba lista para ser regida por un gobierno civil, motivo por el cual, al finalizar su gestión, apoyó la candidatura de José María Obando, militar de alto grado, quien perdería las elecciones frente al abogado José Ignacio de Márquez. La Iglesia católica mantuvo su poderío político y económico tan bien arraigado, que era capaz de incitar a la población común a levantarse en contra de los gobiernos que pusieran en riesgo estas potestades.

Lo anterior no significó que Santander hubiera traicionado sus ideales liberales y modernizadores. En realidad, él pensaba que la Nueva Granada no estaba preparada para la

modernización del Estado⁶⁹ o, dicho de otro modo, para asimilar el proyecto nacionalista por encima del revolucionario. De esta forma lo expone David Bushnell:

En relación con otras reformas, el presidente estaba dispuesto a ceder, porque de manera similar a Bolívar, Santander había llegado a la conclusión de que el pueblo no estaba preparado para asumirlos. [...] Pero lo menos que podía hacer era asegurarse de que la siguiente generación estuviera preparada para una amplia gama de reformas liberales.⁷⁰

Por ello, sus acciones modernizadoras se encaminaron inicialmente en la modificación de las sociabilidades, es decir, en crear una sociedad que fuera receptiva ante las transformaciones que sufrirían las instituciones nacionales con la llegada del nacionalismo en la mitad del siglo. Intentó llevar a cabo este plan por medio del impulso de la educación primaria y secundaria, así como con la modificación de los planes de estudio, los cuales se enfocaban en la creación del ciudadano y la formulación de un sistema legislativo fundado en las propuestas utilitaristas de Jeremy Bentham.

Aunque sí existieron políticas que se encaminaron concretamente a la reducción del accionar político de la Iglesia, éstas se limitaron a respetar las leyes de patronato, las cuales daban el derecho al Estado a una opinión en los asuntos clericales y a reducir la importancia de las órdenes religiosas y los conventos en las zonas provinciales. Busshnell señala que para este periodo, las relaciones entre Iglesia y Estado fueron armoniosas,⁷¹ Santander mantuvo al clero apaciguado evitando reformas anticlericales más radicales como la supresión del fuero eclesiástico, que se había propuesto desde 1836. Otras reformas, como la libertad religiosa, no se desarrollaron tan abiertamente como los liberales radicales lo habrían querido, por lo que se limitó a cubrir los fundamentos más esenciales para atraer migración europea no católica; aun así, esto fue visto por el clero como un ataque directo a la moral católica del país.

Estos conflictos no pasaron de estar focalizados en ciertas regiones provinciales, sin embargo, a partir de 1839 las cosas se modificaron con la explosión de la guerra civil. Este levantamiento, que tuvo su inicio en la provincia de Pasto, región que en varias ocasiones había querido anexarse al Ecuador, se dio meramente por defensa de la religión católica y

⁶⁹ Este pensamiento estaría presente en varios mandatarios de ambo países.

⁷⁰ Bushnell, *Op. Cit.* 129.

⁷¹ *Ibid.* 130

sus instituciones tradicionales. Se le conoce como Guerra de los Supremos y terminó en 1842 con la derrota del bando religioso. Aunque tuvo consecuencias sumamente trascendentales, me limitaré a señalar que esta guerra civil ayudó a definir de manera más sólida las ideologías políticas de los partidos liberal y conservador, en los cuales, el primero abogaría por la federalización del país y por la apertura de terreno al proyecto nacionalista, así como la separación de la Iglesia y el Estado, mientras que el segundo buscaría la centralización del poder y la consolidación de un Estado confesional católico. Los liberales habían visto en la rebelión pastusa los riesgos de permitir a las provincias mantener sus particularidades y tradiciones regionales.

Para este momento, en ambos países todavía quedaba un largo camino que recorrer para llegar a la construcción de la nación moderna. Las provincias de cada uno todavía tenían un gran margen de autonomía no solo política, sino también cultural y social, el cual, desde la perspectiva de algunos, no estaba ayudando a fortalecer el modelo de ciudadano que la modernización y el Estado-nación pretendían. Para lograrlo, era necesario poner en práctica diversas políticas que forzaran a la sociedad y al Estado a modernizarse y dejar de lado su carga tradicionalista. Una de las vías por las cuales los liberales más radicales creían que lograrían construir al ciudadano y a la República moderna, fue la laicidad.

A pesar del triunfo de la República corporativa en México y el poco avance del liberalismo radical en Colombia, la nación moderna, al modo de la nación revolucionaria europea, tuvo ciertos avances en la vida política de los dos países. Este tipo de nación, a la que Mónica Quijada llama “nación cívica”, buscó la inclusión de todos los pueblos (indios, criollos, negros, etcétera) dentro de un modelo de identidad ciudadana en el que se expresara la libertad para todos los sectores de la sociedad. Aunque de facto, las diferencias raciales se seguían empatando con las sociales y económicas, en la letra se buscaba erradicar la diferenciación social por medio de la inclusión de las diferentes castas a la vida política, en lugar de su segregación. Fue así que en la constitución de 1830 de la Nueva Granada, se le otorgó el derecho al voto a los indígenas. La autora lo pone en los siguientes términos:

En otras palabras, la dimensión institucional de nación se sobreponía a la cultural, neutralizando la fuerza centrípeta de la diversidad mediante la cohesión fundada en la identidad global de “ciudadanía”. Por otra parte, los cambios previstos no hacían referencia a la percepción de diferencia racial, ni

tampoco a las costumbres cotidianas, sino a aquellos elementos de sociabilidad tradicional que impidieran la construcción de repúblicas de ciudadanos propietarios y felices [...] ⁷²

Como vemos, al igual que Santander, muchos otros intelectuales pensaban que por medio de la educación, no solo formal sino también la que de la cotidianeidad de la vida política general, se crearían incluso entre las “razas inferiores”, ciudadanos compatibles con la modernidad, que de forma paulatina irían eliminando los elementos tradicionales que obstaculizaran el progreso tan anhelado. Además, se pensaba que no todas las expresiones de tradicionalismo eran un obstáculo para el avance de la modernidad política; pienso que este es el motivo por el cual la república corporativa se desarrolló tan cómodamente en México durante las primeras dos décadas de vida independiente.

De alguna manera, la creación de una ciudadanía homogénea en donde la diferencia no se hiciera evidente, estaba destinada a ser la imagen de la vida pública y sobre todo política del Estado-nación. Por su parte, la permisibilidad de las diferentes expresiones religiosas o la tan característica libertad religiosa de la época solo tenía cabida en cuanto que la religión fuera sometida a un proceso institucional por medio del cual se le retirara de la vida pública y, sobre todo, del ámbito político del Estado-nación en construcción. Es decir, la pluralidad de identidades (religiosas) solo era posible si estas se mantenían fuera de la esfera pública institucional; dicho de otro modo, si el Estado se laicizaba.

Como vemos, el modelo de nación revolucionaria o república corporativa es más difícilmente adaptable (sino es que imposible) a la creación de un Estado-nación. Debido a esto, las élites criollas tanto mexicanas como colombianas principalmente liberales que moldearon al Estado a mediados del siglo XIX, lo hicieron bajo el paradigma del nacionalismo el cual, si volvemos al análisis de su estructuración y a la periodización que nos ofrecen Hobsbawm y Osterhammel (la década de 1830), es muy similar al del Estado-nación. De esta forma, quienes se encargaron de dar forma al Estado-nación en México y Colombia en este periodo, lo hicieron de la siguiente manera:

⁷² Quijada, *Op. Cit.* 309.

- a) Un gobierno republicano y federal elegido como forma de gobierno, que se legitimó por medio de la implementación de códigos constitucionales a través de los cuales organizó a sus otros dos elementos.
- b) Un territorio continuo definido por fronteras en el que le fue posible implementar el poder y los mencionados códigos constitucionales y en donde habitó y se desarrolló su nación.
- c) Una población en vías de ser plenamente entendida como el conjunto de individuos ciudadanos iguales que, por voluntad propia pertenecen al Estado y lo legitiman. Y que, además, componen una nación congruente, homogénea culturalmente y civilizada.

La noción de Estado-nación requiere, por su conceptualización, significación y composición, una importancia y referencia relevante a nivel global, ya que, sin éstas, la existencia de un Estado que es nación, no tiene relevancia frente a otros. Es decir, el Estado-nación solo es relevante y pertinente en tanto que existen otros con los cuales diferenciarse y equipararse tanto de forma interna como externa.⁷³

La creación de Estados que además sean naciones implica la existencia de un proyecto que busque moldear las maneras en que sus tres elementos se conforman. Si bien son varias las formas en las que esto puede ocurrir, el plano religioso y el plano de las relaciones entre la institución religiosa y el Estado mismo, son uno de los elementos más importantes de definición de la estructura estatal ya que, en muchos casos, la propia institución religiosa pasa de conformar un elemento del propio Estado a estar lejos de él o, en algunos casos, sucede del modo contrario.⁷⁴ De esta forma, la modernidad puede traer consigo el acercamiento entre las instituciones del Estado y la jerarquía eclesiástica, su alejamiento gradual, o la ruptura de sus relaciones. Sin importar cuál de estos tres caminos sea adopto, implica una importante -aunque algunas veces imperceptible en un corto plazo-

⁷³ Es por esto que, ante el surgimiento de un Estado-nación nuevo, es tan importante el reconocimiento de algún otro en el plano internacional.

⁷⁴ No debe pensarse que el modelo de Estado confesional es contrario a la modernidad política de los Estados o al Estado-nación; en realidad, varios Estados nacionales conforman su *forma de ser ciudadano* a partir de una religión oficial.

transformación entre las relaciones de ambas potestades. En el capítulo siguiente haré un análisis sobre las implicaciones que la modernidad religiosa trajo en el plano político.

Capítulo 3. Modernidad religiosa y laicidad como herramienta para alcanzar la nación moderna.

Así como la idea de tolerancia religiosa se desarrolló inicialmente en respuesta al problema planteado por las guerras de religión en Europa tras la Reforma protestante, la laicidad del Estado se articuló a fines del siglo diecinueve en respuesta al problema planteado por el desafío a la autoridad suprema del Estado por parte de una institución religiosa dominante, poderosa y opuesta a valores políticos básicos.

Faviola Rivera⁷⁵

Teniendo aclaradas las nociones teóricas en torno al Estado así como sus características modernas, este capítulo se centrará en un análisis conceptual de los términos más recurrentes en los estudios sobre las religiones: la laicidad y la secularización. Aunque mi interés principal se centra en el tratamiento teórico de la laicidad y debido a la recurrencia en su confusión con respecto a la secularización, resulta necesario hacer también un análisis del segundo concepto a pesar de que éste no es parte del objeto principal de estudio.

Para el análisis de ambos conceptos, se recurrirá a la lectura de diversos autores y recuperaré el concepto de “modernidad religiosa” formulado por el sociólogo de las religiones Jean-Pierre Bastian.

3.1 La modernidad religiosa

Jean-Pierre Bastian ha desarrollado su trabajo en torno al concepto de *modernidad religiosa*. Al igual que la modernidad, esta categoría puede llegar a ser ambigua y conflictiva, sin embargo, hay elementos que por su conveniencia y practicidad me atrevo a afirmar. En primer lugar, es necesario señalar que al igual que la modernidad, existen y existieron diferentes desarrollos de la misma. Difícilmente podemos hablar de una modernidad única e inconfundible, sino que se trata de algo inacabado y en constante transformación.

Por otro lado, queda mencionar que en este caso entiendo a la modernidad religiosa ya no como la imposición o el desarrollo de un sistema político o social como la laicidad o la secularización, sino que se trata de la transformación de las relaciones entre la Iglesia (o Iglesias) y los nuevos Estados modernos con respecto a los regímenes antiguos a nivel global, así como el cambio de las dinámicas religiosas en las diferentes sociedades que toman un camino civilizatorio. De esta forma, la modernidad religiosa pudo ser la implementación de

⁷⁵ Rivera, Faviola *Laicidad y liberalismo* (México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013) 4.

la laicidad, el desarrollo de la secularización o cualquier otra modificación al sistema político-religioso-social según las particularidades de cada región llegando incluso a imponer una confesionalidad que antes no existía o no era aplicada de forma tan eficiente.

En torno a la noción de modernidad religiosa, Bastian hace una categorización de diferentes países desde el punto de vista religioso. De esta manera, él señala que “el concepto de latinidad remite en el aspecto religioso a sociedades conformadas por una relación constituida por el catolicismo [...]”⁷⁶. En este entendido los países que entran en la categoría de latinos, son aquellos dominados por una hegemonía de la Iglesia católica. Dichos países son, entre otros, España, Francia, Bélgica, Italia, así como los territorios hispanos de América.

En el caso de los países con una fuerte hegemonía católica, debido al sólido poder que ostentaba la Iglesia, el proceso de modernización religiosa fue más bien violento y estuvo dominado por la laicización del Estado y la vida pública, aunque finalmente estos procesos no resultaran exitosos⁷⁷. De forma contraria, en los países donde predominaba el pluralismo religioso las diferentes instituciones eclesiales compartieron la influencia con el Estado, además, el “protestantismo permitió tejer un proceso de secularización desde el interior de lo religioso atenuando considerablemente los conflictos entre Iglesias y Estado”.⁷⁸

De esta manera, la modernización religiosa del siglo XIX tuvo dos fundamentos principales. El primero de ellos fue de carácter sociocultural y se desarrolló en los países plurales,⁷⁹ expresándose en forma de secularización de las sociedades. Es decir, en estas regiones predominó la pérdida de influencia de la religión en las sociedades en general. Este fenómeno llevaría a la gradual pérdida de interés del Estado en la Iglesias y viceversa.⁸⁰

⁷⁶ Bastian, Jean Pierre, *La mutación religiosa en América Latina* (México: Fondo de Cultura Económica) 7.

⁷⁷ En su obra *Historia de la laicidad francesa*, Jean Bauberot hace un breve recuento de los países que pasaron por un proceso de laicización de sus Estados en la misma época en que Francia vivió su segundo umbral de laicización. Coincidentemente, esos países son aquellos que para Bastian son los de la latinidad.

⁷⁸ Bastian *op. cit.* 7 Como sociólogo de las religiones, Bastian nota que la propia estructura en la cual se sostiene el catolicismo obliga a que su desarrollo se lleve a cabo en la vida pública. Mientras que en el caso de las religiones protestantes, al fundarse bajo preceptos teológicos que más bien promueven la relación individual y privada con la divinidad, su trascendencia al ámbito público no es tan relevante como en el catolicismo.

⁷⁹ Bastian entiende por “países plurales” a aquellos que tienen una multiplicidad de expresiones religiosas (todas de la rama judeo-cristiana) las cuales conviven en una supuesta armonía, al menos durante el siglo XIX. *Ibidem.*

⁸⁰ *Ibidem.* La tesis que propone Bastian sobre las características de los territorios protestantes puede ser vista como sumamente eurocéntrica y similar a la tesis Weberiana en *La ética protestante y el espíritu del*

El segundo sistema de modernización, el de los países latinos predominado por el catolicismo, no solo como fuerza religiosa sino también como fuerza política, significó un enfrentamiento entre la Iglesia católica y el modelo de Estado-nación que se había ideado desde inicios del siglo. Este enfrentamiento, cabe señalar, se desarrolló en países con sociedades que en su mayoría no estaban secularizadas y que defendieron a costa de todo los derechos y el poder que la Iglesia mantuvo durante el Antiguo Régimen. Se trató de la laicización del espacio político principalmente, y social en etapas posteriores.

La laicidad, con los diversos elementos que la componen, ha sido uno de los rasgos característicos de los Estados nacionales modernos. Aunque a lo largo del pasado histórico existieron diferentes expresiones e intenciones por separar los asuntos divinos de los políticos⁸¹, no conformaron una institución tan clara y radical como en los inicios del siglo XIX histórico. En el caso de América Latina, los conflictos entre la Iglesia (católica) y el Estado comenzaron desde la época colonial borbónica, agudizándose con el inicio y la consumación de las independencias, el conflicto fue muy diferente a lo acontecido a partir de la segunda mitad del siglo XIX, con la llegada del liberalismo al poder. Mientras que, durante el periodo de independencia, la lucha fue por el derecho a conservar el Patronato, en el periodo del liberalismo el tema fue el desarrollo de instituciones verdaderamente laicas y la construcción de ciudadanías netamente modernas.

Antes de profundizar en esta discusión, es necesario definir los márgenes conceptuales en los que manejo la laicidad y la secularización.

capitalismo, sin embargo, para poder refutarla o analizarla de forma más crítica, veo necesario hacer un estudio más bien sociológico de las dinámicas de sociabilidad en esa época con respecto a la religión, lo cual, por el momento, está alejado de mi objetivo. Agradezco a la Mtra. Perla Valero por dicha observación.

⁸¹ Roberto Blancarte sitúa los inicios de la laicidad o los primeros proyectos laicos en las guerras de religión europeas (siglo XVI), en donde el protestantismo buscó, y logró en algunos casos, el principio de tolerancia religiosa. Véase Blancarte, Roberto, *Laicidad en México* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013) 14-16. Sin embargo, debido a la conceptualización que he dado de laicidad, estos casos difícilmente pueden ser considerados como tal.

3.2 ¿Laicidad o secularización? Debate conceptual

Si bien, es común que los conceptos de laicidad y secularización sean vistos y utilizados como sinónimos y elementos que no pueden entenderse de forma separada,⁸² en realidad responden a procesos históricos, sociales y políticos diferentes, los cuales tuvieron nacimiento y desarrollo diacrónicos, pero que en algún momento de la historia – específicamente en la modernidad y con el triunfo de las revoluciones- se conjuntaron y se ayudaron mutuamente a su máximo desarrollo en algunas regiones del mundo. En este apartado me dedicaré a delimitar conceptualmente los elementos que definen a la laicidad y los que definen a la secularización con el propósito de evitar que las confusiones que han permeado el tema alcancen este trabajo.

3.2.1 Secularización

Empezaré señalando lo que Michelangelo Bovero desarrolla en su ensayo perteneciente a la colección de cuadernos Jorge Carpizo.⁸³ En él, el autor menciona que la secularización es, antes que nada, un proceso histórico-social con un significado descriptivo y de carácter objetivo⁸⁴; es decir, observable empíricamente. Bovero señala que el proceso de secularización significó

la pérdida de relevancia de los ordenamientos religiosos para el desarrollo de la vida social en sus dimensiones principales: política, económica y cultural (especialmente, en este último ámbito, en materia de desarrollo del conocimiento científico).⁸⁵

Dentro de este paradigma, si los ordenamientos religiosos de la vida (en este caso pública) perdieron relevancia debido al abandono de las convicciones religiosas de los individuos de la sociedad moderna, la Iglesia perdió el monopolio de la producción de

⁸² Pienso que la confusión en torno a estos dos conceptos está relacionada con la falta de una traducción aceptada de la palabra “laicidad” a las lenguas que provienen de los países protestantes en los cuales no fue necesario defender un valor como este gracias a la inercia que la secularización causó en la vida política.

⁸³ Esta colección es editada por la *Cátedra Extraordinaria “Benito Juárez”* sobre laicidad, la cual depende del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Aunque el grupo de trabajo está coordinado por juristas, la mayoría de sus publicaciones de carácter teórico -como las recuperadas en este trabajo- son realizadas por académicos de formación filosófica o sociológica.

⁸⁴ Bovero, Michaelangelo *El concepto de laicidad* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013) 10

⁸⁵ Bovero, *op. Cit.* 10

sentidos y con ello, también perdió terreno en cuanto a la adquisición de poder coercitivo en la sociedad. Por otro lado, elementos como el racionalismo y el cientificismo fueron ganando terreno en la cultura y por su parte, las religiones minoritarias comenzaron a aumentar en número de seguidores, aunque se mantuvieron en la vida privada.⁸⁶

Como vemos, el significado que Bovero le da a la secularización es más bien social, mientras que Faviola Rivera, ve este proceso histórico compuesto en dos sentidos. El primero de ellos es a nivel institucional en donde las diferentes esferas de la sociedad (educativa, económica, política, etcétera) se van separando entre sí mismas (lo que las lleva a especializarse) pero también de la esfera religiosa. El segundo sentido es aquel que está ligado a las conciencias de los individuos y se trata de “un abandono de las convicciones religiosas y de abandono de las prácticas religiosas.”⁸⁷

Felipe Gaytán señala en su ensayo *Laicidad y Modernidad* que este supuesto abandono de las convicciones religiosas de las que habla Rivera, no es más que una disminución de las mismas (no su completa desaparición), la cual se explica por la creciente racionalidad promovida por la Ilustración. Esta disminución de las convicciones religiosas de la sociedad llevó a la modernidad a transferir el monopolio de la producción de sentidos de la mano de las instituciones religiosas, a las instituciones estatales. A pesar de que la producción de sentidos por parte del aspecto sagrado no cesó, sí se relegó al ámbito privado.⁸⁸ Para Gaytán, esto permitió que se generara una pluralidad de explicaciones a los diferentes fenómenos percibidos, ya que, al retirarse del ambiente público, las religiones dominantes dieron pie al desarrollo de otras instituciones religiosas. En la modernidad, con la sustracción de influencia de la religión en la sociedad y con la llegada del pluralismo religioso a la misma, el ejercicio de una religión propiamente dicha o de una expresión religiosa alternativa a lo institucional, (creer en una forma de producción de sentidos sin importar cuál fuera) se convirtió ya no en algo obligatorio, sino en una posibilidad más, relegando a la religiosidad misma a una esfera de lo privado.

⁸⁶ *Ibidem.*

⁸⁷ Rivera Castro, Faviola (ponencia presentada la 4ª edición de la semana internacional de la cultura laica, Ciudad de México, 21 de marzo de 2017).

⁸⁸ Gaytán, Felipe, *Laicidad y modernidad* (México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013) 21.

En realidad, los tres autores coinciden en que la secularización se trata de un proceso histórico que tuvo lugar en diferentes sociedades a lo largo de varias etapas de la historia. En el caso que nos concierne, la modernidad, este proceso significó la separación global de las diversas instituciones sociales en esferas diferentes. La modernidad trajo consigo la separación de las esferas de lo público y lo privado, mientras le asignaba a cada una de ellas funciones diferentes. Así, la esfera de lo público constituyó la vida política de los Estados modernos, la economía, la ciudadanía y la civilidad. Por su parte, en la esfera de lo privado se incluyeron, entre otras cosas, todo lo referente a la religión y a la producción de sentidos que estuviera fuera del ámbito científico. La pretensión de la modernidad fue que lo religioso formara parte de la conciencia individual de los sujetos que conformaban a la nación, mientras que la conciencia colectiva (de esa misma nación de ciudadanos) debía estar dictada por aquello que se estableciera en el ámbito cívico. A pesar de que se buscó relegar lo religioso al ámbito privado, no se logró que dejara de tener expresiones públicas y de comunión tradicional.⁸⁹

A grandes rasgos y de forma clara, la secularización es el proceso histórico-social por medio del cual a) las diferentes esferas de la sociedad empezaron a definirse y a delimitarse para, a su vez, alejarse de la esfera religiosa; y b) los individuos que conforman la sociedad comenzaron a disminuir su fervor religioso en el ámbito público, para relegarlo, en el caso de que lo conservaran, al ámbito privado lo cual generó un aumento de la oferta religiosa. No se trata en ningún momento de una lucha política o ideológica que busque un fin establecido, sino únicamente un fenómeno social que ha tenido avances y retrocesos a lo largo de la historia, siendo la etapa moderna la más exitosa para la secularización.

3.2.2 Laicidad como valor político

Antes de poner a debate el término laicidad, es necesario aclarar que a mediados del siglo XIX, el mismo no era utilizado del modo en que se pretende hacer para esta tesis. En realidad, en la época tratada, la laicidad no existía propiamente; el uso de un término

⁸⁹ Gracias a este proceso de secularización, muchos de los países que hasta el día de hoy se mantienen confesionales (que tienen una religión oficial de Estado), la religión no juega un papel tan importante en la sociedad como lo hacen en países laicos pero no seculares; a pesar de la oficialidad de una doctrina religiosa, las esferas de lo público y lo privado se mantienen definidas y delimitadas.

fonéticamente parecido, era el vocablo *laico* y hacía referencia a aquellas personas que, aunque creyentes, no pertenecían a la Institución formalmente.⁹⁰ De hecho, una conceptualización política y acerca de la institucionalidad del Estado se dio hasta la década de los ochenta de ese mismo siglo, cuando Ferdinand Buisson, en su *Dictionnaire pédagogique* generó una significación y un campo semántico en torno al término, aplicado específicamente a la educación laica en Francia.⁹¹

A pesar de que el liberalismo a mediados del siglo XIX no haya pensado propiamente en el uso del término de la misma forma que pretendo hacerlo, aplicaré la conceptualización a las políticas aplicadas partiendo de la propuesta de la historia conceptual de Koselleck quien señala que una de las formas en las que se generan nuevos conceptos históricos fundamentales, es por medio de la carga de connotaciones particulares y la condensación de experiencias histórica y redes semánticas específicas que en algún momento, se asignan a una palabra.⁹² De esta forma, si bien la palabra laicidad se aplicó posteriormente, el concepto al que hizo referencia comenzó a construirse desde principios del siglo XIX. En este caso, el concepto se construyó antes de que se le asignara una palabra.

Esta conceptualización en torno a la palabra laicidad se dio por primera vez formalmente en 1878 con el *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* redactado por Ferdinand Buisson, el más cercano colaborador del ministro de Instrucción Pública en Francia, Jules Ferry. En este caso, al tratarse de un diccionario de pedagogía, la definición de laicidad se dio en torno a la escuela laica y el propio autor reconoce que su uso no está generalizado y que se trata de una palabra nueva, pero que resulta necesaria dados los acontecimientos internacionales; y es, de hecho, el significado es meramente político y responde al espíritu de la modernidad religiosa de la época:

La Révolution française fit apparaître por la première fois dans sa netteté entière l'idée de l'État laïque, de l'Etat neutre entre tous les cultes, indépendant de tous les clergés, dégagé de toute conception théologique. L'égalité de tous les Français devant la loi, la liberté de tous les cultes, la constitution de l'état civil et du mariage civil, et

⁹⁰ Hasta el día de hoy, la Iglesia católica sigue usando el término de este mismo modo.

⁹¹ Buisson, Ferdinand, *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* (París: Librairie Hachette: 1888) 1469-1474. Buisson es considerado por muchos estudiosos del tema como el padre laicidad, al menos en su delimitación conceptual. Si bien el autor francés utiliza el término a partir de la construcción de la escuela laica en su país a finales

⁹² Koselleck, Reinhart, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia* (Barcelona: Paidós, 2001) 16-17.

en general l'exercice de tous les droits civils désormais assuré en dehors de toute condition religieuse...⁹³

Pasando al debate para la conceptualización de esta palabra, la laicidad, según Faviola Rivera, no se trata de un proceso histórico-social objetivo con las mismas connotaciones de la secularización. Para la autora, es más bien un valor político-institucional que, retomando a Bovero, es de carácter subjetivo y normativo. Subjetivo porque se trata de la adopción individual de ciertas concepciones o ideales –claramente laicos- que los sujetos simpatizantes deciden defender y difundir políticamente; y normativo porque se compone de determinadas normas básicas en su estructura ideológica.⁹⁴

La estructura más elemental es todavía un debate entre los estudiosos del tema. Si bien es comúnmente aceptado que a lo largo de la historia han existido diversos tipos de laicidad, se sigue conservando la intención por definir los elementos más esenciales que la conforman. Teniendo esto en cuenta, algunos estudiosos del tema redactaron la *Declaración universal de la laicidad en el siglo XXI*, documento en el cual buscaron contrastar los diferentes movimientos laicos alrededor del mundo para así obtener ciertos elementos que se repitieron en todos los tipos de laicidad. De esta manera, la definieron como:

La armonización, en diversas coyunturas socio-históricas y geopolíticas, de los tres principios ya indicados: respeto a la libertad de conciencia, y de su práctica individual y colectiva; autonomía de lo político y de la sociedad civil frente a las normas religiosas y filosóficas particulares; no discriminación directa o indirectamente hacia seres humanos. [...] un proceso de laicización emerge cuando el Estado ya no está legitimado por una religión o por una corriente de pensamiento particular y cuando el conjunto de los ciudadanos puede deliberar pacíficamente en igualdad de derechos y dignidad, para ejercer su soberanía en el ejercicio del poder político.⁹⁵

A esta cita localizada en la *Declaración*, en la cual Blancarte colaboró al lado de Jean Baubérot y Micheline Milot, el autor añade que entendieron la laicidad “a partir de un proceso de cambio en las formas de legitimación del poder político, ligándolo esencialmente

⁹³ “La Revolución francesa hizo aparecer por primera vez con toda claridad la idea del Estado laico, del Estado neutro ante todos los cultos, independiente de todos los clérigos, desprendido de toda concepción teológica. La igualdad de todos los franceses ante la ley, la libertad de todos los cultos, la conformación del estado civil y el matrimonio civil, y en general el ejercicio de todos los derechos civiles desde ahora asegurados, independientemente de toda condición religiosa...” Buisson, *op. Cit.* 1469. La traducción es mía.

⁹⁴ Bovero, *Op. Cit.* 10.

⁹⁵ Citado en Blancarte, *Op. Cit.* 13

a las formas democráticas.”⁹⁶ Elegí este documento ya que, a pesar de que no estoy completamente de acuerdo con su visión, para su redacción se reunieron tres de las figuras más importantes sobre los estudios de la laicidad. Blancarte es, no solo para México, sino para toda América Latina y el mundo occidental, una de las mayores autoridades en el tema. Ante esta forma de entender la laicidad como ligada a cierto sistema democrático, tengo tres objeciones:

- a) *Respeto a la libertad de conciencia, y de su práctica individual y colectiva.* Faviola Rivera ha objetado esta idea argumentando que, históricamente, este elemento no está siempre presente en las manifestaciones de laicidad. En la ponencia antes referida, Rivera señaló algunos ejemplos de Estados laicos en los cuales dicha libertad no estaba presente. Se refirió a los países exsoviéticos, en donde sí existió un adoctrinamiento y una represión a las conciencias individuales y colectivas con cierto fin.⁹⁷ Por otro lado, podría argumentarse que la prohibición o el retiro del ejercicio religioso en el espacio público como en el caso del callismo en México-lo cual es aplicado por varios Estados laicos- es una violación a esa libertad de conciencia y su práctica individual y colectiva.
- b) *No discriminación directa o indirectamente hacia seres humanos.* Pienso que si bien la laicidad ha funcionado para evitar la discriminación de personas únicamente por motivos religiosos, esto no está presente en todos los casos. Existen, por ejemplo, los casos de los Estados Unidos y algunos países europeos en donde a pesar de tener un Estado laico, la discriminación por motivos religiosos ha ido en aumento en los últimos años no solo en el ámbito social sino también en el institucional. Las religiones musulmanas son cada vez más rechazadas, estigmatizadas y violentadas no solo por la sociedad, sino por el propio gobierno democrático (incluyendo el francés). En estos casos, la laicidad ha funcionado como justificación para la discriminación religiosa.
- c) *La laicidad está ligada de forma esencial a la democracia.* Pensar que la laicidad es siempre democrática es un error muy recurrente. Al decir que la laicidad es necesariamente democrática, se está excluyendo a varios de los regímenes laicos de esta categorización. Para Rivera, esta categorización excluye a los regímenes laicos autoritarios en donde si bien no hay una apertura democrática, sí existe una separación

⁹⁶ *Ibidem.*

⁹⁷ Rivera, *ponencia presentada... Op. Cit.*

y una independencia (algunas veces una represión y supresión) de las instituciones eclesiásticas.

A pesar de estas dos objeciones, lo estipulado por Blancarte, Baubérot y Milot tiene dos elementos que considero correctos y útiles:

- a) *Autonomía de lo político y de la sociedad civil frente a las normas religiosas y filosóficas particulares.* El elemento más importante que caracteriza a la laicidad es la autonomía, para algunos independencia, entre las instituciones políticas y las normas e instituciones religiosas. Esta independencia significa la retirada de las instituciones eclesiásticas del ámbito político, es decir, éstas ya no deben tener potestad política ni capacidad de influenciar en las estructuras políticas del país. Por el otro lado, la Iglesia también dejaría de ver regulada su práctica interna con base en la influencia o cohesión del Estado.⁹⁸ No estoy de acuerdo en colocar también la autonomía de la sociedad civil ya que esto nos llevaría más bien por el camino de la secularización. Dentro de un ámbito político laico, la moral no necesariamente es secular.
- b) *Un proceso de laicización emerge cuando el Estado ya no está legitimado por una religión.* Dentro de los regímenes laicos, al separar la religión de la política del Estado, se está también retirando la potestad a las instituciones religiosas de legitimar o no a un sistema de gobierno. Se podría pensar que en ausencia de la autoridad religiosa la soberanía sería la del pueblo quien legitimaría el sistema de gobierno. Sin embargo, esto solo ocurre en los Estados modernos liberales. En cuanto a los no liberales y a los Estados autoritarios, pero ambos laicos, la legitimidad está otorgada por otras vías que pueden ser de varios tipos, pero nunca la religiosa.

Tratando de acabar con este tipo de errores conceptuales, Rivera también ha intentado definir los elementos más esenciales de la laicidad, con los cuales coincido. Ella menciona que la única norma que debe estar presente en la laicidad, y sin la cual, no podemos llamarle con ese nombre, es el anticlericalismo.⁹⁹ Este elemento debe ser entendido ya no como una ideología que está en contra de las Iglesias y las religiones, sino la lucha por evitar que las

⁹⁸ Este argumento fue muy rescatado en el siglo XIX. Los liberales, tanto radicales como moderados, trataron de defender a sus contrincantes señalándoles la pertinencia de que figuras como el patronato dejaran de existir para que la Iglesia tuviera mayor libertad en su ejercicio religioso.

⁹⁹ Rivera, *Ponencia presentada... Op. Cit.*

religiones y las Iglesias formen parte de las decisiones políticas de los Estados y del ordenamiento de la vida pública. Se trata, a grandes rasgos, de un principio de independencia entre las instituciones eclesiásticas y las instituciones estatales.

Este principio de independencia puede implicar la desaparición de las expresiones religiosas únicamente de los asuntos del Estado (como en el caso de México y Colombia en el Siglo XIX) o la desaparición de las expresiones religiosas de toda la esfera pública (como en el caso del anticlericalismo callista del siglo XX o la laicidad francesa de la actualidad).

Si entendemos a la laicidad y a la secularización del modo planteado, podremos ver que en realidad es posible que no siempre vayan de la mano. La laicidad se trata de un valor político que pretende que el Estado sea moldeado de una forma. Esta forma es, para sus defensores, la ideal de una nación. En muchos casos ha sido impuesta y en otros ha sido bien recibida y hasta demandada por la sociedad. Por su parte, la secularización se trata de un fenómeno social que no ha sido impuesto, sino que se ha ido desarrollando con el paso del tiempo y por las necesidades (creadas o generadas) de las diferentes sociedades. De este modo, es posible que nos encontremos las siguientes combinaciones propuestas por Gaytán en un cuadro gráfico. Aunque he respetado la estructura básica del cuadro hecho por el autor, lo he completado para la mayor comprensión del lector. Cabe señalar que este cuadro contempla las generalidades de los países sin adentrarse a los matices que puedan presentar por tener diferentes niveles en el desarrollo de la secularización o la aplicación de la laicidad.

Tabla 1 ¹⁰⁰

	Sociedad no secularizada	Sociedad secularizada
Estado no laico	1) Estado no laico con sociedad no secular. Países confesionales. Ej: Países musulmanes en general. Colombia, Argentina como Estados que mantiene su relación con la Iglesia católica y con sociedades sumamente religiosas.	2) Estado no laico con sociedad secular. Ej: Dinamarca, Inglaterra como países con sociedades con pocas convicciones religiosas o que difícilmente están presentes en el ámbito público, pero que como Estados, mantienen una relación

¹⁰⁰ Adaptación de la tabla presentada por Gaytán, *Op. Cit.* 30

		con una Iglesia hegemónica, la cual, además, le da una legitimación.
Estado laico	3) Estado laico con sociedad no secular. Ej: México, Irlanda como Estados que tiene una independencia para con la Iglesia, pero que su sociedad muestra una importante religiosidad, la cual se traslada a la vida política en algunas ocasiones.	4) Estado laico con sociedad secular. Ej: Bélgica, Japón. Estados que tienen una sociedad con pocas convicciones religiosas las cuales se mantienen en lo privado y que, además, no mantienen una relación con la Iglesia.

Podría pensarse que la laicidad es únicamente propia del Estado y la secularización únicamente de la sociedad, sin embargo, también es posible que los Estados se secularicen a sí mismos. De forma factual, esto implica que las instituciones que a partir del siglo XIX se volvieron estatales, dejen de estar protagonizadas por figuras religiosas como sacerdotes, ministros, monjas, etc. Estas instituciones pueden ser de diferente naturaleza, por ejemplo los panteones, el matrimonio, las escuelas públicas, los hospitales o incluso, el gobierno mismo. Para que un Estado esté completamente secularizado, debe excluir de sus formas institucionales cualquier contenido religioso ya sean palabras, símbolos, rituales o personajes¹⁰¹.

A pesar de que los Estados mismos estén secularizados, esto no significa que sean laicos. Puede que hayan retirado de la expresión pública los elementos religiosos (seguramente con el afán de respetar el pluralismo de la sociedad), pero que no hayan hecho una división o que no hayan aplicado una independencia entre la Iglesia hegemónica y el Estado. Es posible que, a pesar de una ausencia del culto religioso en la política, los dirigentes de la Iglesia sigan controlando -de forma legal y no oculta o conspirativa- a las instituciones estatales. Y del modo contrario, es posible que exista un Estado laico que no se

¹⁰¹ Rivera Castro, *Laicidad y... op. cit.* pág. 35

haya secularizado; es decir, que a pesar de mantener una independencia entre los dos tipos de instituciones, no se retiren expresiones religiosas del ámbito público.

El principio de separación de las instituciones eclesiásticas y las estatales se ha presentado en diversos momentos de la historia y ha sido defendida desde ambos lados de la moneda. Desde la República griega, se mantenía en cierto grado una independencia entre ambas instituciones. Por su parte, desde el punto de vista religioso se ha defendido esta separación de potestades en diversos momentos. En la propia biblia se escribieron mandatos de Jesús y los apóstoles en donde se ordena cumplir con las obligaciones estatales muy por fuera de las obligaciones para con la religión: “Da pues, a César lo que es de Cesar, y a Dios lo que es de Dios.”¹⁰² Sin embargo, existen diferencias fundamentales entre los principios de laicidad previos a la modernidad y los principios de laicidad moderna. En los casos anteriores a la modernidad, la idea principal de la separación entre la Iglesia y el Estado, fue siempre evitar conflictos entre las dos autoridades. Se trataba de hacer lo que era más fácil y pragmático y no de ejercer o poner en práctica un valor político en el que se creía fervientemente a partir de una serie de construcciones teóricas más grandes.

Sin embargo, en la mayoría de los casos producidos en la modernidad, la laicidad pasó a ser un arma para modernizar (civilizar) a las sociedades que componían el sistema-mundo. De esta forma, de únicamente querer evitar problemas y contradicciones, pasó a configurarse en una serie de principios ideológicos que exigían una separación entre las dos potestades, pero, sobre todo, en la retirada gradual de los elementos religiosos de todo aquello que conformaba la vida pública. Así, a pesar de que laicidad y secularización no son lo mismo, la presencia de la segunda ayudó a reconfigurar las intencionalidades de la primera, llevándola a radicalizar sus expresiones y a utilizarla como parte del proyecto civilizador moderno: si los Estados querían estar dentro del paradigma global, debían separar a la Iglesia del Estado, ya no como una vía para evitar los conflictos entre una y otra, sino para permitir el desarrollo de las formas modernas, como la secularización de la cultura y el predominio del poder político del liberalismo y el Estado nacional.

De esta forma, la laicidad fue vista por las instituciones eclesiásticas y las sociedades conservadoras, como una forma de atacar no solo a la(s) religión(es), sino a la propia

¹⁰² *Santa Biblia*, Reina Valera, Matt: 22.21.

estructura de la sociedad, que era de carácter tradicional. Y es que, efectivamente, la laicidad moderna buscó atacar a las sociedades regidas por preceptos tradicionales que, entre otras cosas, se encargaban de legitimar el poder del gobierno por medio de atribuciones divinas, explicar los fenómenos de la naturaleza por medio de los textos bíblicos, controlar el aparato social por medio de las ordenanzas clericales, etcétera. En su lugar, pretendió erigir el poder civil (liberal) al frente del Estado, la creación de un Estado-nacional cívico, la difusión de las ideadas racionalistas y científicas ilustradas, entre otras cosas. Pero esto no se trató de una serie de políticas públicas vacías de contenido sustancial, sino que se pusieron como base planteamientos filosóficos de la Ilustración y el liberalismo, los cuales configuraron las conciencias de los individuos intelectuales. Es decir, más allá de que los liberales modernos tuvieran un enfrentamiento por el poder que poseía la Iglesia, estos sostenían una ideología que les dictaba que eso era lo mejor para el Estado.

3.2.1 Laicidad sin secularización

La modernidad religiosa de los países latinos tuvo dos motores principales. El primero de ellos, como vimos en el apartado anterior y que más bien se compone de aspectos político-ideológicos, fueron los principios del liberalismo clásico con su exaltación del individuo y de la idea de unidad nacional por encima de los valores tradicionales de las diferentes regiones del nuevo Estado-nación. Sin embargo, en cuanto al segundo motor, el desarrollo de la idea de laicidad y la necesidad de impulsarla por medio de legislaciones y reglamentaciones se dio por la imposibilidad que el liberalismo vio de que esta se desarrollara por sí sola como ocurría en el caso de los países anglosajones.

Esta imposibilidad se sustenta con las características particulares de los países de la latinidad, los cuales, como mencioné, son hegemónicamente católicos. Dichas características tienen su origen en el sistema colonial no solo en el aspecto religioso, sino también político.

Una de las constantes durante casi todo el siglo XIX en América Latina, fue la búsqueda de una identidad propia la cual rompiera con las estructuras coloniales. Dicha identidad debía ser no solo en el orden cultural, sino también en el político, siendo este último el que más me interesa. Carmen Bohórquez señala en su artículo *La tradición republicana*, que “no sólo como reacción a influencias ideológicas exógenas, sino también como resultado

de las contradicciones internas generadas por la dominación colonial, comenzó a desarrollarse en Iberoamérica, en las últimas décadas del siglo XVIII, un proceso de «desidentificación» tanto político como cultural respecto a la «madre patria».¹⁰³

De esta manera, al final del periodo colonial tanto de América Latina como del resto de los dominios ibéricos, se generaron dinámicas contrarias a las del resto del mundo modernizado. Entre esas dinámicas estuvo la estructuración social de corte piramidal en donde la base fueron los pueblos indígenas y afroamericanos, así como la legitimación de ese sistema por medio del catolicismo: “en los espacios ibéricos coloniales, la religión católica representó más que el aspecto cultural, el medio de legitimar relaciones sociales desiguales y piramidales [...]”¹⁰⁴. De esta forma, la identidad colonial de la región era propiamente conservadora tanto en el plano político como en el religioso. Por su parte, la identidad americana hegemónica de mediados de siglo XIX que se formó como oposición a la colonial, tuvo características liberales y modernizadoras en todos los planos políticos, siendo el religioso uno de ellos.

Esa identidad estuvo motivada no solo por las contradicciones generadas dentro de la dinámica colonial, sino también por la influencia y el tránsito de conocimiento por todas las regiones pertenecientes al sistema-mundo. Así, mientras las estructuras del Antiguo Régimen habían tomado desde hacía tiempo una posición de subordinación en el plano global, las dinámicas de la modernidad y del liberalismo se habían erigido como las dominantes. A pesar de que durante todo el periodo colonial, las ideas modernizadoras habían sido bloqueadas y confrontadas desde la metrópoli, para finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, muchos criollos privilegiados habían recibido educación ilustrada y bases del liberalismo en los centros del sistema. Se habían integrado –o habían sido integrados- a la dinámica de la modernización.

A pesar de esto, permanecieron una serie de características particulares de los dominios coloniales, específicamente de América Latina. Se trata del surgimiento de una forma de religiosidad propia de esta región. Y es que para Bastián, los dominios ibéricos

¹⁰³ Bohorquéz, Carmen “La tradición republicana” en Roig, Arturo Andrés, *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX* (Madrid: Trotta, 2000) 68.

¹⁰⁴ Bastian, *op. Cit.* 98

presentaron manifestaciones sincréticas más evidentes que en cualquier otro lado. Este sincretismo fue la suma de la religión católica como la base, pero con una fuerte influencia de las religiones indígenas y africanas. De esta manera, la religiosidad en cada territorio del subcontinente se diferenció desde el principio. Lo anterior, sumado al hecho de que esas expresiones religiosas permearon no solo las capas populares de la sociedad sino también a las clases privilegiadas, llevó a que se formara un *protonacionalismo* basado en concepciones religiosas. Básicamente se plantea que el catolicismo fue tan importante en la región latinoamericana que tuvo la fuerza no solo para reunir ejércitos de liberación, sino también para fungir como la base de un nuevo Estado-nación.¹⁰⁵

Ese protonacionalismo corresponde con el paradigma de la nación revolucionaria que expuse en el capítulo anterior. Dicho protonacionalismo, el perteneciente a la nación revolucionaria, basaba su unidad en el catolicismo, pero se diferenciaba a lo largo de los territorios. Esto se expresó en las constituciones latinoamericanas de la primera mitad del siglo XIX, las cuales defendían a la religión católica como portadora de la identidad nacional.¹⁰⁶

En ella [la Constitución de Nueva Granada de 1832] se ha establecido [...] el riguroso deber que tiene la Nueva Granada de proteger la santa religión Católica, Apostólica y Romana, esta religión divina, la única verdadera, precioso origen del bien que heredaron los granadinos de sus padres, que recibieron del cielo en el bautismo, y que por misericordia de Dios que adoramos, conservaremos todo intacta, pura y sin mancha.¹⁰⁷

Sin embargo, como ya mencioné, ese catolicismo se estructuraba en América Latina de una forma diferente a la del resto del mundo. El catolicismo de las regiones coloniales mantenía modelos sincréticos que eran diferentes según la región en la que se encontraran. La religiosidad católica del Caribe colombiano –mayoritariamente negro- no era la misma que la de la sierra norte de Puebla –mayoritariamente indígena- o incluso que la del centro del país. De esta forma, si bien la religión católica fue sumamente importante para la unión

¹⁰⁵ *Ibid.* 31

¹⁰⁶ *Ibid.*, 34

¹⁰⁷ *Preámbulo de la Constitución Política del Estado de la Nueva Granada de 1832*, disponible en <http://www.inap.mx/portal/images/pdf/lat/colombia/constitucion%20nueva%20granada%201832.pdf>

política de las primeras naciones latinoamericanas, esta unión no se concretó en el plano social y cultural debido a esa pluralidad.

Por su parte, a la llegada del principio de nacionalidad, es decir, con la aparición del modelo liberal y civilizatorio, se buscó la construcción de una nación que ya no estuviera fundada en esos paradigmas protonacionalistas que limitaban la unificación nacional al plano político, sino que también buscaban la unión de las sociedades y las culturas a partir de la laicización de las naciones. Tenemos, con esto, la aparición de la nación moderna de corte liberal y laico, confrontada a la nación revolucionaria que expresó un protonacionalismo católico basado en el sincretismo de los pueblos americanos. Así, el liberalismo latinoamericano tuvo como motivación la lucha contra una serie de identidades religiosas dispersas las cuales enfrentó por la vía laicizante erigiendo el poder civil por encima de cualquier poder religioso, sobre todo si se trataba del tan valioso poderío de la Iglesia católica.

3.3 Umbrales de laicización

No debe entenderse que la implementación de la laicidad ocurrió de un momento a otro, sino que se trató de un largo proceso que duró varias décadas en cada uno de los Estados en los cuales se implementó. Al ser un proceso, se entiende y se espera que este tenga tanto avances como regresiones y que sobre todo, se vaya generando de forma gradual. Durante el periodo coyuntural de la modernización de las relaciones entre la Iglesia y el Estado se presentaron diversas vías por las cuales se buscó la modificación al aparato legitimador del poder. Aunque cada país tuvo sus particularidades (y las sigue teniendo) la mayoría de los países occidentales hegemónicamente católicos, atravesaron por alguna de estas etapas antes de llegar a la completa separación de ambas potestades.

Estas etapas iniciaron en diferentes momentos y se presentaron primeramente como un cuestionamiento a la legitimidad de los acuerdos de concordato y/o patronato que existían entre los diferentes Estados y la Santa Sede. Si bien se ha llegado a señalar que figuras legales como el Patronato¹⁰⁸ son una expresión primigenia de la laicidad, esto no es del todo cierto

¹⁰⁸El derecho de Patronato es una figura del derecho canónico que se otorga a los reyes, líderes de Estado o gobiernos para que éstos nombren a la jerarquía eclesiástica que crean más conveniente para sus respectivos dominios.

ya que a pesar de que por medio de los patronatos se otorga a los Estados el derecho a nombrar a la jerarquía eclesiástica, no existe un verdadero posicionamiento del poder civil por encima del religioso. En la realidad, se trata de una negociación entre la Santa Sede y los Estados para que la primera no pierda su influencia política. El derecho de Patronato es, en sí mismo, una perpetuación, formalización y legalización de las relaciones de la Iglesia con el Estado.¹⁰⁹

Una de las propuestas más importantes para el estudio de la laicidad es el marco referencial que Jean Baubérot desarrolla a lo largo de varias de sus obras. Este marco es conocido como los umbrales de laicización y consiste en definir las características que formaron parte de los primeros guiños laicizantes, sin llegar a ser una laicidad formal y totalmente congruente como valor político. Como el autor realiza la división de los umbrales de acuerdo a la experiencia francesa la cual es significativamente diferente a la latinoamericana, no me detendré a mencionar las características de cada umbral. Sin embargo, vale la pena rescatar la idea de que antes de tener una laicidad bien formada como valor político la cual se configuró a partir del liberalismo -en el caso de la laicidad mexicana y colombiana a mediados del siglo XIX-, existieron umbrales que mostraron varios tintes laicizantes, aunque no se consolidaran de una forma tan significativa.

Aunque son varios los casos en los que es posible apreciar ciertos umbrales de laicización, los más paradigmáticos para estudiar los años en torno a la mitad del siglo XIX en México y Colombia son el referente al reformismo borbónico y el liberalismo mexicano del periodo de Valentín Gómez Farías. Si bien, muchos autores consideran las transformaciones que estos procesos provocaron en cuanto a las relaciones Iglesia-Estado como proyectos de laicización propiamente, sus motivaciones y fundamentaciones fueron diferentes a las de la laicización que inició a mediados del siglo XIX.¹¹⁰

Mientras que el proyecto de laicización de finales del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX fundó sus bases en preceptos ilustrados así como el alejamiento de la Iglesia y el Estado para que la religión católica dejar de distorsionarse por culpa de la política, la

¹⁰⁹ Véase Connaughton, Brian, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX* (México: Universidad Autónoma Metropolitana; Fondo de Cultura Económica, 2010).

¹¹⁰

laicización de la segunda mitad del siglo XIX se caracterizó por sus fundamentos liberales de corte radical los cuales abogaban por la libertad e independencia de los individuos así como por la autonomía del Estado con respecto a la Iglesia y viceversa.

Así, reconozco que si bien el primer umbral de laización o laicidad ilustrada merece ser nombrada como tal, se trata de un tipo de laicidad diferente en sus objetivos, y composición. Recordemos que ya que no es posible hablar de Estados más o menos laicos, sino de Estados que mantienen laicidades diferentes. De esta manera, la laicidad liberal iniciada en la segunda mitad del siglo XIX no es la misma que su predecesora, aunque la segunda se benefició de los avances de la primera.

En el siguiente capítulo aplicaré todos estos fundamentos teóricos al análisis del caso mexicano y colombiano de la segunda mitad del siglo XIX; época en la que el liberalismo radical comenzó la formulación y estructuración de un Estado moderno en materia religiosa.

Capítulo 4. La laicidad liberal de México y Colombia en la coyuntura global

Siendo la iglesia una sociedad compuesta de fieles i pastores, con su régimen, jerarquía i leyes propias, nos parece tan anómalo i absurdo que trate de absorverse los negocios temporales, como nos parece chocante que el Estado se entrometa en lo puramente eclesiástico; porque el territorio de la iglesia son las conciencias, su fin el cielo; el territorio del Estado es material, su fin la felicidad terrena.

República, Periódico *La Reforma*, 26 de abril de 1853

A partir del análisis de los elementos teóricos mencionados hasta el momento y su contrapunteo con mi observación de los acontecimientos y la coyuntura del periodo, este capítulo se destina a la prueba de las siguientes hipótesis: La laicización del Estado mexicano y colombiano de mediados del siglo XIX tuvo tres objetivos principales. El primero de ellos, que engloba a los demás, fue la construcción de un Estado-nación de carácter moderno contrapuesto a los valores políticos del antiguo régimen colonial. Derivado de eso, en segundo lugar, nos encontramos con el objetivo de colocar al poder civil por encima del eclesiástico. Finalmente, la construcción de una nación de individuos ciudadanos congruentes con el sistema político puesto en marcha.

En el presente capítulo analizaré las modificaciones que el liberalismo político realizó al sistema gubernamental con el fin de alcanzar el objetivo mencionado. Dichas modificaciones fueron la abolición del fuero eclesiástico, la laicización de la educación, la desamortización de bienes eclesiásticos y la permisibilidad de los cultos diferentes al católico (libertad de cultos). Aunque es posible analizar estas políticas laicizantes abstrayendo cada una de ellas, en esta ocasión mi objetivo no es el análisis mismo de dichas políticas, sino la forma en que estas ayudaron al cumplimiento de los objetivos mencionados. Por ello, me dedicaré a desarrollar las cuestiones que giraron en torno a ellos a través de las reformas. Debido a que los dos objetivos secundarios engloban al principal, me enfocaré primeramente a resolver éstos antes de abordar el primario.

4.1 El triunfo del liberalismo decimonónico y el comienzo de la laicización liberal

Después del álgido periodo revolucionario de principios del siglo XIX, la década de los cincuenta del mismo siglo trajo consigo debates que giraron en torno al modo en que debía consolidarse la nación. Este debate estuvo protagonizado por las dos corrientes de pensamiento enfrentadas no solo en estos dos países, sino en toda América Latina: el conservadurismo y el liberalismo.

Mientras que la primera de estas dos vertientes defendió el confesionalismo de los Estados con diversos argumentos, la segunda se encargó de desarrollar un modelo de nación laica la cual no tuvo un camino fácil. La laicización del Estado y la nación (en su sentido moderno) fue aplicada en los diferentes aspectos que el liberalismo creía debía ser concerniente únicamente al poder civil y ya no al eclesiástico. El liberalismo buscó colocar al poder civil por encima del eclesiástico -y ya no solo separado de él- en lo concerniente a la esfera pública y lo hizo por medio de la laicización de la educación, la desamortización de los bienes eclesiásticos, la tolerancia de cultos, la abolición del fuero eclesiástico y la propia separación de la Iglesia y el Estado.

Dichas medidas laicizantes fueron aplicadas con el triunfo (militar o electoral) del liberalismo en ambos países. En el caso de México, éste llegó al poder gracias al triunfo de la Revolución de Ayutla en 1855 con lo que se dio inicio al periodo de la Reforma. En Colombia, el inicio de la etapa liberal aconteció algunos años antes cuando en 1849 José Hilario López –máximo exponente del liberalismo de la época- fue elegido presidente del país. A partir de estos momentos, las discusiones en los Congresos se encargarían de acordar la mejor forma de modernizar a las jóvenes naciones.

Con la llegada del liberalismo al poder en ambos países, el ala conservadora quedó relegada al papel de oposición. Si bien el liberalismo político tuvo sus diferencias internas – contenidas en figuras radicales y figuras moderadas- estas no se generaban por diferencias en los objetivos perseguidos, sino en las formas y los ritmos en que las transformaciones debían llevarse a cabo: mientras que los moderados abogaban por un ritmo más bien lento y una transformación gradual de la sociedad facilitada por medio de algunas políticas sutiles, los radicales buscaban la rápida transformación de todo el aparato estatal y nacional a través

de medidas concretas y que, al final, resultaron problemáticas. Aunque el radicalismo logró grandes victorias, los moderados (o quizás, la fuerza de la costumbre y la tradición católica) no permitieron que los primeros se llevaran el triunfo completo de esta lucha; la modernización del Estado y la nación por medio de la laicización tuvo tintes mayoritariamente radicales pero otros varios que fueron de carácter moderado o progresivo.

Como vemos, la laicización del Estado en México y Colombia puede ser tanto un objetivo como un medio. Un objetivo porque se busca la aplicación, el desarrollo y la consolidación de dicho valor político en sí mismo, y un medio porque es a través de este que se alcanzará en las jóvenes naciones (o naciones en construcción) el objetivo de la modernización y la civilización de un territorio mayoritariamente incivilizado.

4.2 El poder civil por encima del poder eclesiástico

Como ya había mencionado, en la época del Antiguo Régimen dependiendo el lugar y el periodo de análisis, el poder era compartido por el monarca y los representantes de la jerarquía eclesiástica. Sin embargo, sin importar la fuerza de este lazo o las situaciones políticas concretas, la legitimidad de dicho poder estaba sustentada en atributos divinos los cuales eran declarados en todos los documentos legales y actos oficiales. A partir de la modernidad política y la modernidad religiosa, así como del liberalismo político, se pretendió que esta legitimidad ya no descansara en dios, sino en el pueblo. Por otro lado, y de forma más concreta, el poder político ya no se repartió entre el monarca (o en este caso, el líder o líderes de Estado) y la Iglesia, sino que se pretendió que este estuviera en manos del Estado únicamente. Básicamente, todo este proceso recaía, o debía hacerlo, en la transferencia del poder de instituciones tradicionales como la Iglesia y la corona, incluso el ejército, a instituciones supuestamente más democráticas como el poder civil que era erigido ya no por atribución divina, triunfo de los cacicazgos o cualquier otro tipo de imposición, sino que era elegido por voto ciudadano o las representaciones del mismo.

4.2.1 Abolición de fueros eclesiásticos

Aunque la llegada del liberalismo al poder no significó un avance en materia de laicidad por sí mismo, sí comenzó a construir un camino que le facilitaría el proceso. De esta forma, la primera medida laicizante que comenzaría a colocar el poder civil por encima de cualquier otro, sería la abolición de los fueros, principalmente el militar y el eclesiástico.

Gracias a la gran cantidad de fuentes que por años se han ido acumulando sobre el tema para el caso mexicano, es posible adentrarnos más a las causas, motivaciones y fundamentaciones que los liberales tuvieron para defender esta modificación a la política mexicana. A falta de un análisis similar para el caso colombiano¹¹¹, supondré que debido al cruce e intercambio de ideas que existía en la época entre estos dos países, las motivaciones de los políticos neogranadinos no variaron en lo esencial.

Colombia fue el primero de estos dos países en implementar el desafuero eclesiástico. El 14 de mayo de 1851 el Congreso de la Nueva Granada con una mayoría liberal, decretó la abolición del fuero militar y eclesiástico en materia civil y penal. Dicha ley señalaba en su artículo primero que “desde la sanción de la presente ley queda extinguido todo fuero o privilegio eclesiástico”.¹¹² Además, señalaba que las faltas de la jerarquía eclesiástica serían estudiadas y evaluadas por la Suprema Corte de Justicia mientras que curas y párrocos de ambos cleros quedarían al encargo de poderes civiles locales. El desafuero en Colombia tuvo un corte radical sin precedentes. No solo se supeditó a los religiosos al poder civil en sus faltas y delito común comprendido en las leyes, sino que también se estipuló que los asuntos que fueran señalados como *mal ejercicio de sus funciones*, lo cual podía traducirse en asuntos internos o *divinos*, serían regulados por órganos del aparato civil.

¹¹¹ Es sumamente trascendente el vacío de información que existe sobre el desafuero de 1851. La ley del 14 de mayo es prácticamente imposible de encontrar para su análisis y los debates periodísticos de la época parecen reducirse a la voz que tomó la faceta conservadora que se levantaría en armas el mismo año. Las compilaciones documentales editadas por varias instituciones públicas no han dudado en omitir su inclusión, solo nos quedaría revisar los documentos personalmente o remitirnos a fuentes secundarias, tal como lo he hecho. Dicha ley es opacada por la del 21 de mayo que abolía la esclavitud. Queda preguntarnos por qué un suceso tan interesante e impactante para la vida política del país sudamericano ha sido tan olvidado.

¹¹² República de Colombia, *Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año de 1821, hecha conforme a la ley 13 de 1912. Vol. 14* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1953) 401
[https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.\\$b516264&view=1up&seq=405](https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.$b516264&view=1up&seq=405) consultado el 20 de noviembre de 2019.

En 1853 el Congreso constituyente incluyó la noción en el texto constitucional. En su artículo quinto la constitución garantizó el derecho a “no ser juzgado, ni penado por comisiones especiales sino por los jueces naturales, a virtud y conformidad de las leyes preexistentes, después de ser vencido en juicio”.¹¹³ Por su parte, el artículo 10 sostiene la existencia de la “igualdad de todos los derechos individuales; no debiendo ser reconocida ninguna distinción proveniente del nacimiento, del título nobiliario, o profesión, fuero o clase”.¹¹⁴ Con estos dos artículos constitucionales se reconoció la igualdad ante la ley de todos los neogranadinos¹¹⁵ por lo que los tribunales especiales, como el eclesiástico, perdieron la facultad de juzgar delitos de orden común.

Después de un periodo en que el conservadurismo se hizo del poder¹¹⁶ la constitución de Rionegro (retorno del liberalismo radical al poder después de un periodo de conservadurismo) sostuvo el desafuero. En su artículo 15 declara como derecho individual “la igualdad; y en consecuencia, no es lícito conceder privilegios o distinciones legales, que cedan en puro favor o beneficio de los agraciados; ni imponer obligaciones especiales que hagan a los individuos a ellas sujetos de peor condición que los demás”.¹¹⁷

Por su parte, en México, el 23 de noviembre de 1855 el gobierno provisional de Juan Álvarez publicó el decreto de Ley de Administración de Justicia Orgánica de los Tribunales de la Federación conocida como Ley Juárez en honor a su principal autor y promotor. Dicho decreto, en su artículo 42 señalaba la eliminación de los tribunales especiales sobre todo el eclesiástico y el militar. Sin embargo, el texto señalaba que esta eliminación se aplicaba totalmente a asuntos civiles mientras que en lo referente al delito común,¹¹⁸ el derecho de

¹¹³ *Constitución Política de la República de la Nueva Granada sancionada en 1853*, <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2212/10.pdf> consultado el 4 de junio de 2019

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ La misma constitución sostiene que “son granadinos: 1º todos los individuos nacidos en la Nueva Granada, y los hijos de éstos; 2º todos los naturalizados según las leyes.”

¹¹⁶ El conservadurismo retomó el poder en 1854 después del exitoso golpe de Estado dirigido por el General José María Melo.

¹¹⁷ *Constitución Política de los Estados Unidos de Colombia, jurada en 1863*, <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2212/12.pdf> consultado el 4 de junio de 2019

¹¹⁸ A pesar de que la ley no señala expresamente lo que se entiende por delito común, Pablo Mijangos ha interpretado que estos se refieren a todos los delitos que no estuvieran relacionados con la disciplina eclesiástica. Es decir, mientras que los asuntos civiles hacían referencia a disputas entre individuos, en este caso entre ciudadanos e individuos pertenecientes al clero, los delitos comunes eran aquellos que podían ser cometidos por cualquier persona y que estaban comprendidos en las jurisdicciones hasta el momento

fueo seguía existiendo a menos que el interesado renunciara a él. A pesar de que el decreto de la Ley fue respondido con muchas inconformidades por parte de la jerarquía eclesiástica y el apoyo del conservadurismo, ésta era significativamente más laxa que la Ley colombiana. La posibilidad de que los clérigos eligieran en qué tribunal ser juzgados cuando cometían un delito de orden común fue motivo de inconformidad para varios liberales tanto radicales como moderados.

Por ello, cuando en 1856 el Congreso Constituyente debatió la inclusión de esta ley en la nueva Carta Magna los debates versaron más sobre los alcances que ésta debía tener. Los diputados no se ponían de acuerdo si la abolición de los tribunales eclesiásticos debía aplicarse únicamente a la materia civil (tal como hacía la Ley Juárez) o también al delito común. Quienes defendían la abolición completa del fuero eclesiástico señalaban el defecto de debilidad que había tenido el decreto de la Ley:

Reconoce [el señor Escudero] que la ley ha sancionado un gran principio, que ha sido un triunfo para la democracia, que ha establecido la verdadera igualdad; pero no obstante cree que la comisión ha pecado por defecto, al no suprimir el fuero eclesiástico en materia criminal [...] la ley solo hizo una amenaza, dijo que el fuero era renunciable, cuando su completa abolicion es el verdadero progreso que anhela la sociedad.¹¹⁹

Después de dos días de discusiones el decreto de Ley fue aprobado por el Congreso extraordinario sin modificaciones mayores. Sin embargo, en el Congreso Constituyente de unos meses después, la idea fue incluida en el texto constitucional con una leve modificación: el artículo 13 abolió completamente el fuero eclesiástico:

En la república mexicana nadie puede ser juzgado por leyes privativas, ni por tribunales especiales. Ninguna persona ni corporacion puede tener fueros, ni gozar emolumentos que no sean compensacion de un servicio público y estén fijados por la ley. Subsiste el fuero de guerra solamente para los delitos y faltas que tengan ecsacta conecision con la disciplina militar. La ley fijará con toda claridad los casos de esta escepcion.¹²⁰

reguladas. En ese momento eran conocidos como *Causas criminales*. Véase Mijangos, Pablo “Entre la igualdad y la gobernabilidad: lo motivos de la supresión del fuero eclesiástico” (*Historia Mexicana*, 2016) 42.

¹¹⁹ Zarco, *Op. Cit.* 151.

¹²⁰ *Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos*, versión en línea disponible en <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/1857.pdf> , consultado el 4 de junio de 2019

Ya que la mayoría de los diputados coincidían en la necesidad de abolir los fueros y tribunales especiales, no fue necesario discutir ampliamente sobre la aprobación del texto. El único punto que fue discutido fue el reconocimiento de la Constitución a la igualdad de todos los habitantes del país, sección que finalmente fue descartada por mayoría de votos. Como vemos, la abolición del fuero se aplica no solo a la Iglesia sino a cualquier organismo corporativo. Por su parte, se exime a la Iglesia de gozar de emolumentos ya que sus actividades no son consideradas como servicios públicos.

Dentro de las discusiones en torno a la eliminación del fuero eclesiástico, identifiqué dos fundamentaciones. Una de carácter ideológico y la otra de carácter práctico. En cuanto a la primera de ellas, las fundamentaciones ideológicas recaían en el liberalismo. No es difícil distinguir las exaltaciones que los diputados de ambos congresos hicieron sobre lo importante que era el desafuero para la permanencia y el desarrollo de la democracia¹²¹ en una nación en construcción. Y es que en ella, ninguna persona, sin importar su ocupación, podría estar por encima de las leyes civiles. Las atribuciones divinas ya no eran suficientes para quedar exento de las obligaciones nacionales. Aunque la igualdad total de los habitantes de México no fue aprobada por el pleno del Congreso, los defensores de la abolición del fuero señalaron la pertinencia de este para concretar un avance verdadero en materia de democracia evadiendo los privilegios que, según ellos, desequilibraban la sociedad. Así lo expresó Jesús Reyes Heróles cuando señaló que los diputados “Aspiran a la supresión de los fueros para obtener que prive el principio democrático de la igualdad ante la ley [...]”¹²²

El segundo punto, referente al carácter práctico como fundamentación para la aprobación de la Ley Juárez y su inclusión en el texto constitucional, se relaciona con lo que Pablo Mijangos llama el principio de gobernabilidad. Para el autor, más que tratarse de un asunto ideológico, la abolición del fuero se realizó con la intención de consolidar la presencia

¹²¹ Brian Hamnett nos da parámetros generales bajo los cuales los liberales de la época entendían la democracia: “Ciertamente significa la redistribución del poder político a las regiones y cuerpos representativos, la formación y extensión de municipios libres a base de elecciones regulares, amplio sufragio y la igualdad ante la ley. [...] El concepto liberal de democracia también involucraba una igualdad de deberes –pagar los impuestos sin excepciones, servir en la milicia civil o, más tarde, la guardia nacional, y respetar la supremacía del poder civil-.” “El liberalismo en la reforma mexicana, 1855-1876: características y consecuencias”, en Blancarte, Roberto, *Las leyes de reforma y el estado laico: importancia histórica y validez contemporánea*, México: El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, 74.

¹²² Citado en Lamadrid Sauza, José Luis, *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994) 76.

de un *poder firme y enérgico* que contribuyera en el orden y el avance de la reforma que para el liberalismo debía tener la sociedad y la nueva nación.¹²³

Este principio de gobernabilidad también está relacionado con el tema principal de esta sección: la exaltación del poder civil por encima del poder eclesiástico. El liberalismo de la época sabía que la existencia de fueros y tribunales especiales le quitaba atribuciones jurisdiccionales al Estado y con ello, mermaba el alcance del poder civil. En cambio, si se eliminaban los fueros, la soberanía nacional –la del poder civil y temporal- estaría bien reconocida y consolidaría las atribuciones del poder temporal:

Cuando se ha querido sostener que los fueros del clero son de origen divino, el Gobierno de México los da en unas materias, los quita en otras, combate con hechos tan erradas doctrinas y así defiende las atribuciones del poder temporal, la independencia del sumo imperante para legislar en estos puntos y hacer el bien de la sociedad, siendo ésta la conquista de la ley y el medio de llegar a hacer efectiva la verdadera igualdad. Esto es lo que merece aprobación, porque sanciona y defiende la soberanía nacional; esto es lo que debe aprobarse para salvar todo inconveniente y dar más fuerza al poder temporal.¹²⁴

El punto nodal de la discusión entre detractores y partidarios de este punto recayó en la definición de aquello que incumbía a la religión y aquello que más bien era propio de la administración civil. Si bien, el nuevo Estado estaba de acuerdo con evitar inmiscuirse en asuntos divinos para mantener el carácter autónomo de ambas potestades, no quedaba claro el lugar en donde esa línea debía ser marcada. Mientras que para el liberalismo era evidente que los asuntos de justicia civil y criminal eran propios de la administración de justicia estatal, para los conservadores, algunos liberales moderados y la jerarquía eclesiástica, el fuero y la posibilidad de regirse bajo sus propias normas era un derecho natural otorgado por dios y regulado por obispos y la jerarquía eclesiástica en general. De esta manera, la nueva organización estatal cuyas bases estaban siendo establecidas por la constitución de 1857, estaban resolviendo este conflicto al hacer una clara división entre las atribuciones del poder divino y el poder temporal: mientras que el primero se encargaba de asuntos de justicia criminal y civil, el segundo era relegado a una labor privada y enmarcada en las actividades religiosas únicamente.

¹²³ Mijangos, *op. Cit.* 55

¹²⁴ Zarco, *Op. Cit.* 80

Por otro lado, Colombia buscó cortar de tajo con el poderío que la Iglesia mantuvo desde la época colonial. Así, en la ley del 20 de junio de 1853, el artículo 11 señala que “igualmente dejarán de regir en la República todas las disposiciones que han dado fuerza de ley a decisiones eclesiásticas de cualquier naturaleza que sea, sin limitación alguna”.¹²⁵

4.2.2 Registros y notarías civiles

Por otro lado, el poder civil también se atribuyó actividades que en el pasado solo habían sido concernientes a la Iglesia tales como la regulación del matrimonio, los nacimientos y las defunciones, conteniendo todos ellos en un órgano que desde su nombre dejaba en claro que se encargaría de regular dichos aspectos de la sociedad desde su potestad y soberanía: el registro civil.

La fundación de los mecanismos civiles de registro tiene una significación mucho más trascendental que el simple inicio de la burocracia estatal. El registro civil implica un intercambio de poder y coerción sobre la sociedad en vías a su secularización. Y es que, como sabemos, durante la era colonial de México y Colombia las parroquias eran las encargadas de mantener los registros sobre nacimientos, matrimonios y defunciones. Esto, de alguna forma, podría verse como un mecanismo de control y regulación de la población en cuanto al modo en que ésta se desempeña en situaciones cotidianas como las mencionadas, dándole a cada una de ellas el único carácter posible: el sagrado. El hecho de que fuera el clero el encargado de regular estas situaciones otorgaba una única característica ritual a cada uno de estos acontecimientos: el nacimiento y la pertenencia del sujeto a la comunidad solo se validaba por medio de una fe de bautizo; el matrimonio por medio de un ritual nupcial; y la muerte por medio de un funeral bendecido por un religioso (católico). A pesar de que el grueso de la sociedad muchas veces omitía la observancia de estos procesos rituales, principalmente el del matrimonio, la norma moral y canónica era su respeto y cumplimiento.

El liberalismo decimonónico comprendió el impacto que la regulación eclesiástica de estos acontecimientos tenía en la sociedad. Por ello, en un contexto de anticlericalismo en donde se buscaba que la Iglesia fuera relegada al ámbito privado, se buscó arrebatarle el

¹²⁵ República de Colombia, *Codificación...* vol. 15, op. Cit. 522.

control de la información y de gestión poblacional que consideraban debía ser de carácter estatal.

De esta manera es que en ambos países se idearon mecanismos para que los registros poblacionales pasaran a estar bajo el control del poder civil. A pesar de que una vez más Colombia fue el primero de estos dos países en contar con un órgano regulador de las cuestiones civiles, su existencia no fue trascendente. Su primer intento por arrebatar el control poblacional de las manos del clero fue la estipulación de las funciones que tendrían los notarios públicos en las diferentes jurisdicciones de la Nueva Granada. En el decreto de Ley de 1852, avalado por el senado y la cámara de representantes se estipula que “corresponde también a los notarios llevar el registro del Estado civil, de las personas a saber: el de nacimientos, defunciones, matrimonios, adopciones, legitimaciones y reconocimiento de los hijos naturales”.¹²⁶ En este caso, a pesar de que se asignan funciones certeras a una fracción del poder civil, no se termina de quitar la potestad del sacramento al clero católico ya que el trámite civil no sustituía de lleno al rito religioso.

Por su parte, en 1859 en plena intervención francesa, el gobierno interino de Benito Juárez aprobó el decreto de la Ley Orgánica del Registro Civil la cual señala que “considerando que para perfeccionar la independencia en que deben permanecer recíprocamente el Estado y la Iglesia, no puede ya encomendarse a ésta por aquél el registro que había tenido del nacimiento, matrimonio y fallecimiento de las personas [...]”¹²⁷. En la citada ley se establecen los parámetros bajo los cuales se deberán llevar a cabo los registros que comprenden lo civil.

Aunque el establecimiento del registro civil no generó problemas significativos en lo relativo al registro de nacimientos y defunciones, el tema de matrimonio se vio envuelto en una serie de discusiones en las que no solo se enfrentaron liberales contra conservadores, sino también liberales radicales contra moderados. Colombia decretó la existencia del matrimonio civil el 20 de junio de 1853 mientras que México lo hizo a través de la ya citada Ley Orgánica del Registro Civil. Por medio de estas leyes se buscaba que la unión de un

¹²⁶ *Ibid.* 170.

¹²⁷ *Ley Orgánica del Registro Civil, expedida por Benito Juárez*. Palacio del gobierno general en Veracruz, 28 de julio de 1859, disponible en: http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1859_146/Ley_Org_nica_del_Registro_Civil_expedida_por_Benit_1430.shtml consultado el 30 de agosto de 2019.

hombre y una mujer dejara de ser un sacramento religioso para llevarlo a la posición de un contrato avalado por el Estado y el poder civil.

Magnolia Aristizábal señala que el rito del matrimonio católico significaba en el siglo XIX la perpetuación del modelo de familia nuclear que era tutelado por la máxima autoridad: la Iglesia. Para Adriana Flores Castillo, quien analiza el caso mexicano, desde la independencia y hasta el periodo de la Reforma, el matrimonio había sido considerado un sacramento sujeto al derecho canónico y estaba regulado por lo estipulado en el Concilio de Trento.¹²⁸ El matrimonio civil significó para conservadores y liberales moderados, ambos católicos, la violación de uno de los sacramentos más sagrados y, con ello, la pérdida de los valores morales de la sociedad principalmente por la que fuera su característica más polémica: la posibilidad del divorcio.

Sin embargo, para el liberalismo radical, la importancia del matrimonio civil implicaba la libertad de los individuos para decidir sobre su estado civil y, en el caso de Colombia, el derecho a establecer su vínculo matrimonial bajo el culto de su elección (gracias a la libertad religiosa). En México la citada Ley declaró que a pesar de que los fieles estaban en su derecho de contraer nupcias por el medio religioso, el rito ya no tendría validez legal por lo que en caso de poseer propiedades y haber procreado, la situación legal de la pareja sería incierta, lo cual se traduciría en una significativa dificultad para reconocer la legitimidad de los hijos y así, heredar las propiedades del padre.

Mientras que en México la Ley se mantuvo vigente y su aplicación se fue fortaleciendo con el paso del tiempo, el ferviente catolicismo de la sociedad neogranadina impidió que los registros notariales públicos tomaran la importancia pretendida y que no rebasaran a los parroquiales en impacto social. De esta forma, el matrimonio civil únicamente duró un efímero lapso de tres años. La derogación del mismo se dio con la Ley del 8 de abril de 1856.

A pesar del gran avance que la aplicación del matrimonio civil significó para el desarrollo del Estado-nación en México, la moral católica siguió imponiéndose en el pensamiento del liberalismo. Después de largas discusiones la anulación del matrimonio fue

¹²⁸ Flores Castillo, Adriana “Ley del matrimonio civil (23 de julio de 1859) en Galeana, Patricia (coord.), *Secularización del Estado y la sociedad* (México: Senado de la República, 2010) 217.

denegada por justificaciones similares a las del derecho canónico. Si bien, la pareja contaba con la posibilidad de una separación temporal, la disolución total con la cual podían volver a contraer nupcias sólo era posible con la muerte de alguna de las dos partes.

Independientemente de los impedimentos morales para la concretización de estas medidas laicizantes, no sólo la del matrimonio civil sino todo lo implicado en los registros y notaría civiles de ambos países, la importancia de las mismas radica en que la organización y el funcionamiento de la Nación ya se encontraba en manos del derecho administrativo y la administración pública, y no así en las organizaciones clericales expresadas en parroquias y sus diferentes unidades de control.

4.2.3 Legitimidad del poder: los preámbulos de las constituciones liberales

Como mencioné, el liberalismo decimonónico pretendió que el poder estuviera contenido en un órgano civil pero que sobre todo, que esta contención fuera legítima. A la caída del régimen colonial y de los modelos monárquicos en grandes zonas del sistema mundial, la legitimidad dejó de estar colocada encima de atribuciones divinas y regulada por la Iglesia católica en el caso de occidente. El liberalismo democrático buscó ante todo que esa legitimidad estuviera contenida en un organismo diferente: el pueblo. Esta legitimidad estaría sustentada, avalada y defendida por las constituciones y/o códigos de los diferentes Estados occidentales, las cuales respaldarían el espíritu de las nuevas naciones.

A pesar de que los cambios de régimen se hicieron de forma drástica, la legitimidad de estos requirió un poco más de tiempo para consolidarse en el imaginario de las élites políticas. Así, a pesar de la caída de los aparatos de Antiguo Régimen, las primeras constituciones siguieron legitimando su actuar únicamente en el poder de Dios, quien daba su bendición a los Congresos. De esta forma, la constitución mexicana de 1824 fue decretada “En nombre de Dios Todopoderoso, autor y supremo legislador de la sociedad.”¹²⁹ Las

¹²⁹ *Constitución de 1824,*

http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/const_1824.pdf consultado el 14 de septiembre de 2019.

constituciones anteriores a la segunda mitad del siglo XIX en ambos países -y en prácticamente toda América Latina- citaron preámbulos parecidos en los que se estableció que dicho documento se redactó en nombre de Dios y se le reconoció como autor de todo lo contenido en ella, además como la autoridad máxima de todo el organismo político constituido y por constituir.

Por su parte, las constituciones liberales de mediados del siglo XIX a pesar de que en su mayoría no abandonan por completo la figura de Dios, se refirieron a ella de un modo diferente. En ellas, Dios había dejado de ser referido como el todopoderoso y el ser al que no solo se le rinde culto con ese documento, sino que era aquel que contenía todo el poder. De esta forma, la constitución mexicana de 1857 iniciaba con el siguiente preámbulo:

en el nombre de Dios y con la autoridad del pueblo mexicano los representantes de los diferentes Estados, del distrito y Territorios que componen la República de México, llamados por el plan proclamado en Ayutla el primero de Marzo de 1854, reformado en Acapulco el día 11 del mismo mes y año, y por la convocatoria expedida el 17 de Octubre de 1855, para constituir á la nacion bajo la forma de república democrática, representativa, popular, poniendo en ejercicio los poderes con que están investidos, cumplen con su alto encargo decretando la siguiente [...]¹³⁰

Como vemos en este fragmento, la referencia a un orden divino solo se realiza en una ocasión para señalar que el decreto de constitución se hace en su nombre. Sin embargo, al sostener que dicho decreto se hace con la autoridad del pueblo mexicano, se colocó al aparato democrático en construcción por encima de la atribución divina. Así, la legitimidad de que el poder esté contenido en un órgano civil como lo es el Congreso Constituyente y expresada en la Constitución, recae en la autoridad que el pueblo mexicano ha dado a la organización política que hasta entonces se tenía, así como a la Revolución liberal de Ayutla en 1854.

Por su parte, la constitución neogranadina de 1853 cita lo siguiente:

En el nombre de Dios, Legislador del Universo, y por autoridad del Pueblo. El Senado y Cámara de Representantes de la Nueva Granada, reunidos en Congreso; Considerando: Que la Constitución política sancionada en veinte de abril de mil ochocientos cuarenta y tres no satisface cumplidamente los deseos, ni las necesidades de la Nación; En virtud de la facultad de adicionar y reformar la misma

¹³⁰ *Constitución Federal... op. Cit.*

Constitución, que por ella está conferida al Congreso, y procediendo por los trámites y según la extensión de poderes, que permite el acto adicional a la Constitución de 7 de marzo de 1853, decreta la siguiente¹³¹

Como vemos, en este preámbulo constitucional ocurre algo parecido al caso mexicano: aunque se reconoce a Dios como una figura que legisla en el universo, se sostiene que la ley terrenal debe estar estipulada de acuerdo a los preceptos de la democracia liberal por medio de órganos representativos como el Senado y la Cámara de representantes. En el caso de la constitución Política de los Estados Unidos Colombianos, o comúnmente llamada Constitución de Rionegro de 1863, el radicalismo liberal se hizo evidente desde el preámbulo constitucional:

Por cuanto la Convención Nacional ha venido en expedir, y las Diputaciones en ratificar a nombre de los Estados Soberanos que representan, la siguiente CONSTITUCIÓN POLÍTICA. La convención nacional En nombre y por autorización del Pueblo y de los Estados Unidos Colombianos que representa, ha venido en decretar la siguiente¹³²

En esta ocasión, la figura divina es retirada del texto constitucional. Ya ni siquiera se declara que el documento haya sido redactado con el favor y el permiso de Dios o que éste sirva para honrarlo, sino que la constitución es producto desde su concepción hasta su aplicación, de la legitimidad del pueblo y los Estados soberanos que componen al país. De esta forma, no solo la Iglesia, sino también la presencia de figuras divinas, fue sutilmente retirada del documento que sostenía la legalidad y formalidad del Estado-nación. Así, mientras el poder y su legitimidad estaban contenidas en el aparato civil, la Iglesia, antigua reguladora del poder, pasó a un segundo plano en esta materia quedando supeditada a los mandatos generados por una serie de ordenanzas de carácter terrenal mientras que las ordenanzas de carácter divino habían sido relegadas al ámbito privado, al menos en la legalidad. Mientras que el órgano civil regulaba el poder político de la nueva nación, la Iglesia fue retirada del espacio público y vista no más que como una corporación más de entre otras varias.

¹³¹ *Constitución Política de la República de Nueva Granada, jurada en 1853, op. Cit.*

¹³² *Constitución Política de los Estados Unidos de Colombia, op. Cit.*

4.2.4 Desamortización y nacionalización de bienes del clero.

Uno de los elementos más trascendentales del proceso de laicización del Estado en México y Colombia fue la desamortización y la nacionalización de los bienes en manos muertas, específicamente de los bienes del clero. Este proceso fue quizá el más controversial y conflictivo de la época ya que fue el detonante que llevaría al conservadurismo a levantarse en armas frente al gobierno liberal y sus medidas anticlericales.

En el caso de México se desarrolló en dos partes bajo la promulgación de dos leyes diferentes. La primera de ellas fue al principio de la administración liberal bajo el auspicio del presidente Ignacio Comonfort y se trató del decreto de desamortización de bienes de corporaciones civiles y eclesiásticas, el cual se promulgó el 25 de junio de 1856 y que buscaba llevar al libre mercado las propiedades rurales y urbanas que fueran propiedad de las corporaciones o que básicamente estuvieran en manos muertas.¹³³ El segundo momento se trató de la ley para la Nacionalización de propiedades de la Iglesia de 1859, la cual, como su nombre lo dice, nacionalizó todas aquellas propiedades que fueran del clero con el fin de aumentar las riquezas del Estado y disminuir las de la Iglesia católica y sus aliados conservadores.

Por su parte, Colombia llevó este proceso de forma más tajante unos años después. El 9 de septiembre de 1861, Tomás Cipriano de Mosquera, presidente de Colombia que llegó al poder por medio de un triunfo militar del liberalismo frente al conservadurismo en la guerra civil de 1860-1862, expidió el decreto para la desamortización de bienes en manos muertas. En dicho decreto no solo se obligó a la liberalización de las propiedades sino que también se nacionalizaron las mismas bajo una ínfima retribución a sus propietarios.

Encuentro que los motivos por los cuales el liberalismo de estos años llevó a cabo esta drástica modificación a las políticas nacionales, tuvieron cuatro raíces principales. La primera de ellas es ideológica y recae en la división que, como he estado mencionando, se intenta hacer sobre las esferas en las cuales debe influir la Iglesia y aquellas en las que no debe hacerlo; el segundo motivo tiene una naturaleza doctrinal en donde el liberalismo

¹³³ Los bienes en manos muertas son aquellos que “según la legislación canónica, quedaban espiritualizados y, por lo tanto, no se podían comprar ni vender; además estaban exentos de impuestos.” Jaramillo, Roberto, y Meisel Roca, Adolfo, *Más allá de la retórica de la reacción: Análisis económico de la desamortización en Colombia 1861-1888* (Cartagena de Indias: Banco de la República, 2008)

económico es el principal protagonista ya que se busca la máxima liberalización de la economía nacional; el tercer motivo tiene un carácter pragmático y pretende castigar a la Iglesia por la ferviente oposición que había mantenido generando un contexto de inestabilidad total y guerra civil, además de mantener un control fiscal más sólido sobre la población; finalmente, la última motivación, la cual trataré en el siguiente apartado, también tiene una naturaleza ideológica congruente con el modelo civilizatorio en el que los miembros de la nación son individuos poseedores de riquezas y en donde no hay cabida para las organizaciones o propiedades corporativas.

En primer lugar, los partidarios del liberalismo justificaron la desamortización y nacionalización de los bienes del clero señalando que ni a la Iglesia católica ni a ninguna otra incumbían los negocios sobre los bienes raíces ya que estos se trataban de propiedades terrenales ajenas a lo sagrado; que sus actividades estaban relacionadas únicamente con la conducción espiritual del pueblo y que no requerían del gran poder económico que la posesión de grandes cantidades de tierra les otorgaba o podría otorgarles en caso de que fueran aprovechadas. Un año después de haber expedido el decreto colombiano para la desamortización, Rafael Núñez sostuvo en una circular que “es un absurdo monstruoso imprimirle un carácter religioso a lo que es solo temporal, que no interfiere ni remotamente en el espíritu y la conciencia.”¹³⁴

Podría pensarse que esta concepción es únicamente una suerte de pretexto con el cual se escudaron los liberales para no afrontar los verdaderos problemas políticos y económicos que giraban en torno a este asunto. Sin embargo, en un contexto global en el que la secularización (entendida en este caso como la delimitación y especialización de esferas) se encuentra en pleno desarrollo, es muy probable que ellos sí creyeran que los asuntos religiosos eran únicamente de carácter privado, mientras que los políticos y económicos de carácter público y que estos no podían ser mezclados sin profanar a los primeros y desviar a los segundos.

¹³⁴ Citado en Knowlton, Robert, “Expropiación de los bienes de la Iglesia en el siglo XIX en Méjico y Colombia: una comparación”, en Bejarano, Jesús Antonio, *El siglo XIX colombiano visto por historiadores norteamericanos* (Medellín: La Carteta, 1977) 35.

Por otro lado, la doctrina del liberalismo político no era la única presente en las discusiones. El liberalismo económico también tenía una importancia sustancial en aquellos días y se expresó en varias políticas fiscales y comerciales. De esta manera, la existencia de bienes inalienables era un importante obstáculo para el desarrollo económico y comercial de los países. Y es que como sabemos, la libre circulación de las mercancías a través de diferentes manos es uno de los fundamentos más esenciales del liberalismo económico. El decreto dictado por Comonfort en 1856 y por Mosquera en 1861 tuvo como justificación la poca o prácticamente nula productividad económica que tenían los bienes en manos muertas además de lo inconveniente que resultaba el hecho de que dicha propiedad estuviera solo en unas pocas manos y sus beneficios no alcanzaran al grueso de la población necesitada o incluso, a quienes trabajaban en el campo. Así lo declaró el propio Mosquera parafraseando las palabras que Comonfort pronunció unos años antes:

considerando que uno de los grandes obstáculos para la prosperidad y el crecimiento de la nación es la falta de movimiento y de libre circulación de una gran parte de la propiedad de la tierra, que es la base fundamental de la riqueza pública [...] Esta distribución de la propiedad no corresponde a un pueblo libre... Pongamos entonces la propiedad en armonía con la democracia; démosle entonces la tierra a aquellos que la trabajan y la hacen producir...¹³⁵

Este pensamiento en el que se asegura que la libre e irrestricta circulación de los bienes raíces generará mayores riquezas nacionales fue compartido por varios intelectuales que en ocasiones estuvieron en contraposición a los titulares del ejecutivo. De hecho, el espíritu de la época dictaba que el libre mercado era necesario no solo para la circulación del capital lo cual aseguraba el desarrollo de las artes y la industria, además del beneficio de la población, sino también para aumentar las arcas del Estado.

Esto nos lleva al siguiente motivo de naturaleza más bien pragmática en donde los liberales encargados de diseñar los decretos desamortizadores notaron el gran poder que la Iglesia tenía en cuanto al control fiscal de la población el cual era, por mucho, más trascendental que el del Estado. De esta forma, Miguel Lerdo de Tejada señala que la segunda razón para llevar a cabo el decreto de la desamortización es necesario para erradicar las razones por las cuales no se ha podido establecer un sólido sistema tributario las cuales son,

¹³⁵ Citado en *Ibid.* 33.

en primer lugar, el protagonismo de la Iglesia para la recolección de dinero y, en segundo, la propia falta de circulación de bienes raíces. Y es que, para Lerdo de Tejada, los diversos impuestos sobre las movilizaciones de propiedades raíces “es la base natural de todo buen sistema de impuestos”.¹³⁶

En este caso me interesa resaltar el contrapeso que Lerdo pretende hacer al poder fiscal de la Iglesia. Y es que, a pesar de las críticas hechas por algunos legisladores, el diezmo y las obvenciones parroquiales aún no habían sido reguladas en su totalidad y, en la práctica, eran un medio de coacción civil mucho más eficiente que los impuestos o alcabalas estatales. Por ello, en este caso la forma en la que el liberalismo pretendió poner el poder civil por encima del eclesiástico fue con la creación de un sistema que, ellos creían, ayudaría a que parte del ingreso de la Iglesia que llegaba a ella por medio de sus propiedades raíces, ahora llegara al Estado por medio de las ventas y los impuestos sobre las mismas.

La regulación de las obvenciones parroquiales y el carácter voluntario del diezmo hace más evidente esta intencionalidad. Como dije, estos medios para recaudar recursos de la población resultaban más eficientes que los impuestos del Estado. Así, cuando este decretó que las dos aportaciones no debían ser cobradas con carácter de obligatorio pero los impuestos sobre la renta y la mercantilización de las propiedades sí, estaban colocando sus intereses por encima de los eclesiásticos, dejando al clero desprotegido legalmente ante problemáticas de carácter económico.

Si bien, este elemento señalado por Lerdo tiene un carácter tanto pragmático como ideológico, la siguiente motivación es meramente práctico. Se trata de las intenciones que los liberales, específicamente Benito Juárez y Mosquera tuvieron para llevar la desamortización a un nivel superior: la nacionalización de los bienes del clero. Son varios los autores que sostiene que este decreto de 1859 para México y el mismo de 1861 para Colombia, buscaron castigar a la Iglesia por sus insurrecciones y golpes de Estado en contra de los gobiernos liberales.¹³⁷ Si bien pienso que no es posible negar que las intenciones de ambos personajes

¹³⁶ Lerdo de Tejada, Miguel, *Ley de Desamortización de Bienes de Manos Muertas o Ley Lerdo*, disponible en <https://www.cndh.org.mx/noticia/ley-de-desamortizacion-de-bienes-de-manos-muertas-o-ley-lerdo>

¹³⁷ En el caso de México me refiero a la Guerra de los tres años o de Reforma y en el caso de Colombia al golpe de Estado en contra del presidente liberal José Hilario López en 1854, un año después de haber sido jurada la primera constitución liberal del país.

fueron ejercer un castigo en contra de sus adversarios, tampoco debe dejarse de lado el hecho de que en contextos de inestabilidad, era necesario cooptar los ingresos económicos de la oposición para evitar los levantamientos armados o acabar con los que ya estaban en marcha.

De esta manera, la nacionalización de los bienes de la Iglesia en México ayudó a cortar el financiamiento de la Iglesia y sus aliados conservadores ante la guerra civil en la que se encontraban, pero también a aumentar el potencial económico que era necesario para ganar dicho enfrentamiento. En cambio, si bien en Colombia tuvo el mismo impacto, las intencionalidades de Mosquera fueron más allá. Él pretendió reducir la deuda interna de la nación con el dinero obtenido de la venta de los bienes nacionalizados. De forma concreta, los gobiernos liberales de ambos países pretendieron erigir su poderío pasando por encima del tradicional poder eclesiástico ganando los enfrentamientos civiles con los medios que anteriormente habían sido propiedad de sus contrincantes.

4.3 Creación del ciudadano moderno: construcción y laicización del individuo

Como mencioné anteriormente, uno de los elementos más fundamentales del liberalismo -no importa si es político o económico- es la idea de individuo. El individualismo liberal se trató de una marca fundamentalmente moderna que modificó no solo el modo en que se entendieron las relaciones sociales, sino también el modo en el que se desarrollaron. Y es que, como mencioné en el capítulo dos, en la etapa previa a la transformación del Estado y la nación, las relaciones políticas y sociales se regían por medio de estructuras corporativas en donde la noción de individuo no existía y, en su lugar, la comunidad o la corporación era la unidad de medición, control y concepción de las relaciones sociales.

Lo anterior no implica que antes de la modernidad o durante la predominancia del corporativismo no existieran expresiones de individualidad o conciencia individualista en los sujetos, sino que, como lo menciona Richard Van Dülmen, fue hasta finales del siglo XVIII (él habla del caso europeo) que la individualidad claramente moderna y en su sentido burgués e ilustrado permeó todos los aspectos de las relaciones sociales¹³⁸ incluyendo, pienso yo, los procesos de institucionalización moderna.

¹³⁸ Van Dülmen, Richard *op. Cit.* 14.

Por otro lado, como también mencioné en el capítulo dos a partir de los textos de François-Xavier Guerra, la transformación de las relaciones sociales dentro de las clases más altas y mejor educadas se concretó mucho antes que en las clases menos afortunadas. Así, el papel del individuo que en pleno uso de su libertad se asocia con otros de su clase (hombres libres) desplaza el lugar de la comunidad para crear un Estado moderno en donde a) las libertades de todos ellos sean garantizadas; b) la libertad sea entendida como el derecho inalienable a ser propietarios (de su propio cuerpo, fuerza de trabajo o bienes materiales); y por tanto c) la posesión de sus bienes, es decir de su libertad, sea garantizada por el propio Estado; d) sus miembros no dependan de las voluntades de los demás tal como lo harían en las corporaciones o comunidades tradicionales anteriores a la mitad del siglo XIX en México y Colombia; y finalmente e) en donde las responsabilidades de cada individuo sean, esencialmente, para con el Estado, la modernidad y la civilización, lo cual implica desplazar las convicciones religiosas al terreno privado para sustituirlas por las responsabilidades cívicas, que son de carácter público.¹³⁹

De esta manera, el proyecto de laicización entraba en sintonía con las intenciones por desarrollar al individuo moderno que, además, para abonar a la inestabilidad de los sujetos, desde el periodo de independencia se encontraba en un proceso de metamorfosis entre el súbdito y el ciudadano.

En este caso, identifiqué tres ámbitos que contribuyeron al desarrollo del individuo moderno. El primero de ellos, analizado también en el apartado anterior, es la desamortización y nacionalización de bienes en manos muertas; el segundo, los inicios de laicización de la educación; finalmente, la difícil implementación de la tolerancia de cultos.

Desde un punto de vista mercantilista, el liberalismo marca la pauta para definir a los individuos en tanto a su capacidad de poseer, ya sea a sí mismos o a bienes materiales. Sajid Herrera señala que uno de los elementos del individualismo liberal es la concepción de que las relaciones humanas se componen de acuerdo con una serie de relaciones mercantiles. De esta manera, la forma en la cual se es miembro de dicha sociedad es por medio a la capacidad de los individuos a formar parte de esa dinámica a lo que solo podrán acceder los

¹³⁹ Herrera Mena, Sajid. "El Individualismo Liberal", (*Realidad: Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*) 1995, 1047-71. <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i48.5111>

propietarios.¹⁴⁰ Es por este motivo que los primeros proyectos democratizadores en donde el voto fue una realidad, únicamente eran considerados para ejercerlo aquellos sujetos que fueran propietarios de bienes con cierto valor o propietarios de su propia libertad; es decir, quedaban excluidos aquellos que no poseyeran bienes de forma individual (las comunidades indígenas quedaban excluidas) o los esclavos que, por sí mismos, eran una propiedad.¹⁴¹

Si los liberales de la época creían en la necesidad de formar individuos para construir ciudadanía, la erradicación de la propiedad corporativa era necesaria para quitar personalidad moral y jurídica a una entidad contraria a los valores modernos y dejar paso a la personalidad moral de los individuos que solo se convertirían en tales si se les daba la posibilidad de adquirir los bienes en manos muertas. Esta noción no solo aplicaba para los bienes de la Iglesia sino también para las tierras en manos de comunidades indígenas cuya estructura de organización política y social distaba mucho de parecerse a la libre asociación de individuos.

La intención a partir de la que se promulgan candados jurídicos que impiden a las corporaciones la adquisición de bienes raíces no se trata simplemente de un castigo o un contrapeso al poder que estas pueden tener, sino que se trata de ser congruentes a un sistema político en el cual los derechos, libertades y beneficios son otorgados ya no por el simple hecho de existir, sino por el hecho de ser propietarios. Así, en un mundo en donde las corporaciones no pueden ser consideradas con voz y voto en las relaciones de la unidad política estatal por los motivos ya mencionados, tampoco es posible brindarles la posibilidad de poseer propiedades que, por derecho natural, les otorgaría el beneficio de formar parte de ese sistema.

4.3.1 La libertad y tolerancia de cultos

La libertad de cultos se estipuló primeramente en la constitución de la Nueva Granada en 1853. El artículo 5 en su sección 5 garantiza “La profesión libre, pública o privada de la religión que a bien tengan, con tal que no turben la paz pública, no ofendan la sana moral, ni

¹⁴⁰ *Ibidem.*

¹⁴¹ En un argumento similar se funda la exclusión femenina al sufragio. Las mujeres son consideradas incapaces de administrar su libertad por lo que están bajo la tutela de un varón (padre, esposo, hermano) quien las representa.

impidan a los otros el ejercicio de su culto”.¹⁴² Por su parte, posterior al periodo de conflicto en el territorio, la constitución de Rionegro defendió “La profesión libre, pública o privada, de cualquier religión; con tal que no se ejecuten hechos incompatibles con la soberanía nacional, o que tengan por objeto turbar la paz pública.”¹⁴³ Si bien ambos textos son similares, en el primero de ellos se señala la importancia de que el ejercicio de esta libertad no dañe a la sana moral. Cabe señalar que la moral que promovían los propios defensores del liberalismo estaba ampliamente fundada en los preceptos del catolicismo por lo que muchas de las expresiones de una moral diferente, probablemente estarían en contraposición a la sana moral.

Por su parte, México comenzó las discusiones por implementar este modelo a la constitución en 1856. En el proyecto constitucional, el artículo 15 decía:

No se expedirá en la República ninguna ley ni orden de autoridad que prohíba o impida el ejercicio de ningún culto religioso; pero, habiendo sido la religión exclusiva del pueblo mexicano la católica, apostólica, romana, el Congreso de la Unión cuidará, por medio de leyes justas y prudentes, de protegerla en cuanto no se perjudiquen los intereses del pueblo ni los derechos de la soberanía nacional¹⁴⁴

Como vemos, la devoción de los constituyentes se impuso a sus pensamientos liberales y si bien, pensaron que era necesaria la implementación de la tolerancia de cultos, la defensa de la religión católica siguió siendo un elemento esencial del artículo. De cualquier forma, el artículo fue negado por una aplastante mayoría y no fue sino hasta 1860 en plena guerra de reforma que, por medio de decreto presidencial, se promulgó la Ley de Libertad de Cultos.

A pesar de que la libertad religiosa se fundamentó alrededor de varios ejes, el principio individualista de la libertad de conciencia es el que más me interesa resaltar ya que, en primer lugar, fue muy promovido y alabado por los liberales de la época y, en segundo, entra en sintonía con la creación del individuo moderno.

Para empezar, debemos entender que, si bien la libertad de conciencia es un principio que ha sido difundido y defendido a lo largo de mucho tiempo y en muchas regiones del

¹⁴² *Constitución Política de la Nueva Granada... op. Cit.*

¹⁴³ *Constitución Política de los Estados Unidos de Colombia... op. Cit.*

¹⁴⁴ Citado en Cortés, *Op. Cit.* 113

mundo, la manera de conceptualizarlo se ha ido modificando gradualmente. Julio Alvear señala que existen cuatro momentos claves para entenderla. El primero de ellos es el momento protestante el cual surge del principio de libre examen propuesto por Lutero y en el que se pretende que la interpretación de lo divino sea personal. El segundo momento es el del iluminismo en donde se rescatan a autores como John Locke con su principio de tolerancia y Jean Viguerie quien propone, entre otras cosas, que tanto las verdades como las religiones son subjetivas, por lo que su interpretación corresponde netamente al individuo y no al Estado o la sociedad. El siguiente momento propuesto por Alvear es el katiano, el cual sugiere que la conciencia, al ser autónoma, no debe tener influencias externas. Finalmente, está el momento del ateísmo postulatorio basado en lo propuesto por Nietzsche y Sartre.¹⁴⁵

Si bien sería incorrecto afirmar que el último de los postulados de Alvear tuvo una influencia en los liberales que defendieron la libertad de cultos y de conciencia, los otros tres seguramente sí influyeron en el imaginario de estos. Y es que, a pesar de que no me detendré a analizar detalladamente estos momentos, encuentro que los tres ponen como eje principal la necesaria existencia del individuo para que se dé una libre relación con la divinidad; relación que, además de todo, debe ser directa y autónoma:

Al decretar la libertad de conciencia solo se declara que las relaciones del hombre para con Dios no son de nuestra jurisdicción, que la ley no ha de invadir el sagrado de las conciencias, que nadie ha de ir a contar los granos de incienso que se consagran al Señor.¹⁴⁶

Por otro lado, el caso de la libertad de cultos es un ejemplo del modo en el cual las dos ideas de nación que expuse en el capítulo anterior se van desagregando. En el primer caso, el de nación revolucionaria corresponde a la visión protonacionalista que también traté. El protonacionalismo o la nación revolucionaria si bien no necesita de una población enteramente homogénea en cuestiones como el idioma o el estilo de vida, sí requiere que sea congruente con él mismo y, en vista de que el carácter que lo funda es el catolicismo configurado al modo de los dos países, no puede permitir que un sector de sus miembros transgreda su esencia.

¹⁴⁵ Alvear Téllez, Julio “La libertad moderna de conciencia y de religión y la construcción del Estado. Una apelación a nuestro presente histórico.” (*Verbo*, 2010) 773-809.

¹⁴⁶ Citado en Cortés *Op. Cit.* 115

Muchos de los argumentos que se arrojaron en contra del proyecto de artículo que de forma ambigua daba pie a la libertad religiosa, fue que por medio de esta acción se acabaría con la unidad nacional que tanto se requería para el progreso del país. Así, mientras que los detractores del artículo que se encontraban más bien del lado del conservadurismo apelaban por una unidad nacional centrada en el protonacionalismo católico, los defensores del artículo y los que creían que debía ser más radical preferían mantener la unidad nacional a partir de la adhesión de individuos libres que de forma voluntaria y gracias a las libertades (como la de culto) decidieran formar parte del Estado. Es decir, que el protonacionalismo de aquellos que votaron en contra del artículo buscaban configurar a la nación alrededor de elementos tradicionales como la religión católica. Por su parte, el liberalismo más radical prefería estructurar a la nación con una base más bien moderna en donde los individuos fueran autónomos en su conciencia y su relación con dios también lo fuera, y en donde la unidad entre ellos se diera a partir de la interacción de lo político y no de aquello que es más bien personal, o que al menos debía serlo.

De cierta forma, el liberalismo estuvo sustentado en la misma religión católica al menos desde el discurso de los liberales que profesaban esa religión. Varias de las fundamentaciones, incluso las que apelaron a ciertos ataques al clero como la desamortización y la abolición del fuero, se justificaron apelando a la idea de igualdad y la libertad que, para ellos, era la base del mismo liberalismo. La mayoría de los partidarios de la reforma liberal defendieron sus ideales anticlericales sin dejar de mencionar su inquebrantable fe católica. En ocasiones se ha propuesto que estas referencias no fueron más que declaraciones vacías de personajes que en la privacidad de sus hogares profesaban credos diferentes como algunos del protestantismo, el nihilismo e incluso fueron ateos; la propuesta de estas tendencias es que las figuras políticas, a pesar de ser detractoras del catolicismo en sí mismo y no solo de la jerarquía católica, lograron ver lo poco conveniente que resultaría declararse públicamente como fieles de religiones diferentes a la dominante.

Cualquiera que fuera el caso, gran parte de las políticas anticlericales de la época fueron justificadas de formas parecidas a la siguiente:

No se ha atacado a la religión, ni al suprimir el fuero eclesiástico, ni al pedir algunas de las reformas que reclama el mismo espíritu de amor y tolerancia del catolicismo [...] No, pueblo; la revolucion no quiere mas que el cumplimiento de las promesas

del Evangelio; libertad, igualdad, fraternidad; quiere que el hombre no domine al hombre, que todos sean iguales ante la ley, y que no haya clases que se juzguen superiores á las demás.¹⁴⁷

4.3.2 Primeros intentos por laicizar la educación

Si bien, el proceso de laicización educativa se vio más diferenciado en los dos países que estoy tratando y no alcanzó grandes avances en este periodo (debido a la imposición de la moral católica en el imaginario de los liberales), sí vale la pena mencionar el modo en que éste pretendió configurar y crear un individuo que, si bien ya se estaba formando en las élites desde finales del siglo anterior, en el grueso de la población todavía no era conocido ya que el papel de la comunidad seguía siendo el preponderante.

En el caso colombiano, el primer periodo del liberalismo decretó la libertad en la educación de todos los niveles. A pesar de que la intención del presidente José Hilario López era promover la creación de escuelas laicas que compitieran con el monopolio de la educación católica, la realidad fue que con este decreto la Iglesia logró desprenderse de la normatividad de un Estado que empezaba a mostrar varios tintes de anticlericalismo. Posteriormente, en 1870 se publicó el Decreto Orgánico de Instrucción Pública en el cual se estipulaban las bases que regirían en los siguientes años la organización educativa del país.

En este decreto se estipulaba que todos los Estados de la unión se regirían bajo este modelo. Por otro lado, se establecían ciertos elementos con los que la Iglesia no estaría de acuerdo: los sacerdotes fueron retirados de la instrucción pública y solo se les permitiría dictar doctrina religiosa como actividad extra-académica, además de que se establecía que la educación sería administrada y regulada por el gobierno central.

Si bien estas disposiciones podrían parecer un importante avance para la secularización de la sociedad y la educación, la currícula educativa mantuvo fuertes tintes católicos. Las materias de Doctrina Cristiana y Nociones de Historia Sagrada fueron

¹⁴⁷ Editorial. «Cuál debe ser la conducta del pueblo para con los reaccionarios.» *El monitor republicano* (4 de enero de 1856: 1) Hemeroteca Nacional Digital de México, consultado el 19 de agosto de 2019, disponible en http://www.hndm.unam.mx/consulta/resultados/visualizar/558a35317d1ed64f16b2c566?resultado=6&tipo=pagina&intPagina=1&palabras=libertad_de_cultos

obligatorias, además de que el obispo de Bogotá sería el encargado de aprobar los textos base para dictar estas clases.¹⁴⁸ A pesar de esto, el resto de las materias se desarrollaron de acuerdo con el carácter positivista de la época y marcaron una pauta para el desarrollo del cientificismo y la moral cívica de los ciudadanos. A pesar de que la laicidad en Colombia no logró más que la liberalización de la educación y la omisión de la religión en la currícula oficial, este tópico fue uno de los que más conflictos causó entre la faceta conservadora siendo uno de los puntos clave para retornar al conservadurismo en los años ochenta de ese mismo siglo.

Asimismo, en 1876, poco antes de que estallara una guerra civil en defensa de la educación confesional, el Secretario del Interior, Manuel Ancizar se vio obligado a firmar un acuerdo ante el arzobispado para mantener la neutralidad del Estado y la educación ante temas de religión. Este acuerdo estipulaba que aunque el Estado excluyera la educación religiosa formalmente, se debían generar las condiciones necesarias para que los alumnos la atendieran fuera de las aulas:

Art. 36: El gobierno no interviene en la instrucción religiosa, pero las horas de escuela se distribuirán de manera que a los alumnos les quede tiempo suficiente para que, según la voluntad de los padres, reciban dicha instrucción de sus párrocos o ministros.¹⁴⁹

Por otro lado, el liberalismo mexicano desde sus inicios demostró tintes más radicales, las discusiones fueron más álgidas y, en la mayoría de los casos, la lectura del liberalismo clásico europeo y la influencia del protestantismo se hizo más evidente. La constitución de 1857 estipuló que la enseñanza sería libre y que la única regulación estaría enfocada a señalar qué títulos eran necesarios para el ejercicio de la enseñanza. La enseñanza religiosa no se prohibió, pero tampoco se afirmó o defendió. A diferencia de lo ocurrido en Colombia en donde la libertad de enseñanza sirvió para que la Iglesia pudiera seguir ejerciendo su influencia en la sociedad, en México ésta ayudó a reducir el poderío de la institución en este ámbito.

¹⁴⁸ Malkún Castillejo, Willian “La reforma educativa de 18790” (*Universidad del Atlántico, Revista Amauta, Barranquilla*, 2010) 142.

¹⁴⁹ Citado en Saldarriaga Vélez, Óscar, “La racionalidad del fanatismo: Independencia, secularización y educación en Colombia, siglos XVIII-XXI” (*Historia de la educación*, 2010) 87.

Si bien, es correcto señalar que la libre enseñanza significa que el Estado se retira de la administración y regulación de la organización escolar y sus contenidos curriculares, resulta interesante revisar cómo la mayor parte de las argumentaciones que la apoyaron giraron en torno a la creación de un ciudadano moderno y civilizado que estuviera en sintonía con los fundamentos científicos de la época. Incluso los fundamentos que defienden la retirada del Estado en la regulación de este tema entraron en sintonía con las nociones liberalizadoras:

El señor Prieto declara que por algún tiempo lo alucinó la idea de la vigilancia del Estado como necesaria para arrancar al clero el monopolio de la instrucción pública y corregir el abuso de la hipocresía y de su inmoralidad; pero una reflexión más detenida lo hizo comprender que había incompatibilidad entre las dos ideas, que querer libertad de enseñanza y vigilancia del gobierno es querer luz y tinieblas, es ir en pos de lo imposible y pretender establecer una vigía para la inteligencia, para la idea, para lo que no puede ser vigilado, y tener miedo a la libertad. El orador considera la instrucción como base de la libertad y asienta que los pueblos embrutecidos deben sufrir gobiernos tiranos.¹⁵⁰

A pesar de que la constitución de 1857 aprobó la desregulación del Estado en materia educativa, unos años después, en 1861 Benito Juárez decretó la Ley Orgánica de Instrucción Pública la cual dio varios pasos adelante en materia de laicidad. En este decreto el Estado retomaba su papel regulatorio en la educación pública. Se estableció, además de los requisitos para ejercer la profesión de la enseñanza, la organización curricular de la instrucción primaria. Si bien una vez más no se prohibió la enseñanza de religión en las aulas, la plantilla curricular tuvo tintes más bien modernizadores; la materia de religión fue reemplazada por Moral -Adelina Arredondo la señala con el adjetivo «laica»- y nociones de derecho canónico por Lectura de las Leyes Fundamentales.¹⁵¹

Adelina Arredondo señala que después de varios años de desarrollo de la educación pública (ella inicia su análisis desde los inicios del México independiente) México ya tenía suficientes maestros laicos para poder prescindir de los clérigos en este aspecto.¹⁵² Sin

¹⁵⁰ Zarco *op. Cit.* 724

¹⁵¹ Arredondo, Adelina, “De la educación religiosa a la educación laica en el currículum oficial de instrucción primaria en México (1821-1917).” (*Espacio, Tiempo y Educación*, 2017) 262.

¹⁵² *Ibid.* 261

embargo, el decreto mencionado también estableció lo que será el preámbulo de las escuelas normales modernas.¹⁵³

De forma más radical, en 1888 el Congreso de la Unión aprobó la Ley sobre Enseñanza Primaria en el Distrito Federal y Territorios que, si bien no comprendió la totalidad de la Federación, es relevante mencionar que estableció la prohibición de que cualquier ministro de culto pudiera enseñar en los establecimientos públicos de educación primaria. A partir de esa ley, vinieron otras que solamente reafirmaron el carácter laico de la educación pública y lo hicieron de forma explícita.¹⁵⁴

La laicización de la educación en ambos territorios giró en torno a tres elementos principales. El primero de ellos fue de índole economicista, el segundo ideológico y el tercero político. En cuanto a lo económico, la educación siguió un camino que, al menos en Colombia, ya había sido planteado desde los inicios del periodo independentista y pretendió que la currícula escolar de la educación reglamentaria se fundamentara en los principios utilitaristas y científicas para que así, el desarrollo industrial y económico del país se diera de forma más eficiente. Es por eso que en ambos casos las organizaciones curriculares giraron en torno a la enseñanza de varias disciplinas científicas por encima de las explicaciones religiosas sobre la realidad.

En cuanto a lo ideológico, comenzaré rescatando lo que Melquin Arévalo y Jhon Rodríguez sostiene sobre el papel que la educación juega en las sociedades desde que ésta se constituyó formalmente y como programa de Estado. Para los autores, a través de la educación el Estado es capaz de ejercer un control directo sobre la sociedad por medio de una serie de fuerzas de persuasión; es, de alguna manera, un control social por medios intelectuales el cual se va estableciendo desde una edad muy temprana.¹⁵⁵ Bajo los modelos y currículos escolares se busca construir al ciudadano que se pretende conforme una nación armoniosa con el proyecto que desde el principio fue establecido.¹⁵⁶ Así, se pretendió combatir los imaginarios políticos que legitimaban los regímenes monárquicos y coloniales

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ibid.* 264-265.

¹⁵⁵ Arévalo, Melquin y Rodríguez, Jhon “Educación y Poder en Colombia durante el siglo XIX” (*Paideia*, 2012) 17.

¹⁵⁶ *Ibid.* 16

con la enseñanza de doctrinas políticas congruentes con el liberalismo del Estado. Éstas enseñanzas pudieron darse a partir de materias como moral cívica y lectura de las leyes fundamentales en donde se repasaban ideas como la libertad y sus derivados y se convencía a los individuos de lo que es y no es legítimo.

En cuanto a lo político, además de la intención por construir al individuo como ciudadano moderno, el liberalismo vio que esto no sería posible si el monopolio de la educación estaba en manos de la Iglesia quien, hasta ese momento, seguía difundiendo valores y pensamientos tradicionales y corporativistas. Por otro lado, en vista de que uno de los principales objetivos era el desarrollo de las diferentes libertades y garantías individuales, era necesario educar a la población en pro de estos principios ya que si no se hacía, el desarrollo libertario estaría vacío e inconcluso y las libertades estipuladas en las constituciones como la de imprenta, no tendrían razón de ser. La exclusión de la Iglesia en la educación se vio como la posibilidad de retirar toda la influencia de esta en el grueso de la sociedad y que así, el monopolio de la producción de sentidos estuviera en manos del Estado.

Con la puesta en marcha de todas estas políticas y la conformación de las instituciones estatales, se estaba cumpliendo con el objetivo de crear un Estado-nación de carácter moderno. La Iglesia no necesariamente era retirada del espacio público (y es que esa no era la prioridad principal) sino que era retirada del catálogo de las instituciones que podían gestionar la vida política de un país. Aunque la sociedad mantuviera una fuerte convicción religiosa y su moral fuera guiada por las instituciones eclesiásticas (cosa que de hecho era deseable), su accionar cívico debería estar diferenciado de su vida política. De esta forma, el Estado-nación moderno se convertiría en la única forma legítima de contención y regulación del poder mientras que la Iglesia pasaría a ser solamente una observadora pasiva de la sociedad que, además, no tendría un poder o coerción eficiente.

Así, la laicidad como valor político pregonado por un grupo de liberales radicales se diferenciaría de la secularización de la sociedad y de los individuos. Y es que mientras la laicidad se traducía en la radical desaparición de las redes que unían y volvían indiferenciable el poder de la Iglesia del poder del Estado, la sociedad comenzaba a comprender que se trata

de dos instituciones diferentes que podían ofrecer cosas diferentes, sin embargo, no abandonaría sus convicciones religiosas.

Conclusiones

El siglo XIX fue un periodo en el que se generaron diversas dinámicas a lo largo de todo el sistema-mundo. Estas dinámicas ayudaron a la creación de una estructura elemental que permitió el surgimiento de una coyuntura en la que la modernidad religiosa se presentaría con características particulares. En el caso de los países que estudié, esa coyuntura se presentaría por medio de la intencionalidad por separar a la Iglesia del Estado y colocar al segundo por encima de la primera.

Desde la perspectiva del liberalismo decimonónico, el mecanismo principal que debía dar forma a las sociedades y al grueso de la población, era la propia estructura política y jurídica de la nación. Es decir, que para ellos, por medio de la estructuración del Estado-nación y de la creación y legitimación de sus instituciones, la sociedad se debía moldear y transformar de forma lógica y coherente. Por ello, con la preponderancia global del liberalismo en el siglo XIX, el ordenamiento de la vida pública fue determinado -o al menos se pretendió que así fuera- por la modernización y la civilización que era esperada no solo en los gobiernos y los territorios, sino en todos los elementos del Estado, es decir, también la población.

Más allá de la responsabilidad y del papel que tuvieron los personajes más trascendentes del liberalismo mexicano y colombiano para la consolidación de la laicidad en ambos países, los Congresos Nacionales y Constituyentes tuvieron una importancia grandísima para la constitución de sus respectivos sistemas políticos. Durante la coyuntura del liberalismo a nivel global, las instituciones modernas se conformaron, desarrollaron y consolidaron a partir de lo discutido, defendido y acordado en aquellos espacios parlamentarios en los que las ideologías políticas y filosóficas, así como las conciencias morales y los intereses particulares, se contrapunteaban.

Las fuerzas políticas que conformaron las diferentes asambleas defendieron sus propias ideas sobre lo que debía ser un pueblo, un gobierno, un individuo, un Estado y una nación. Aunque estas ideas solían tener sus particularidades (tanto individuales como colectivas), la mayoría de ellas giraba en torno a una estructura a la cual, difícilmente podían ignorar. Esa estructura fue la modernidad.

Dicha modernidad ordenaba que cualquier institución, ley u organismo debía ser establecido con base en los principios de la democracia (con sus diferentes adjetivos y matices) lo cual impedía un gobierno unipersonal y enteramente despótico. Así, a pesar de la serie de decretos y leyes firmadas por una sola persona (actualmente vista como héroe de la laicidad, el liberalismo y la patria misma) los Congresos aprobaron su existencia y aplicación en momentos posteriores.

La aprobación parlamentaria de estas instituciones laicas y liberales legitimó, según los parámetros de la modernidad, un sistema de gobierno y de desarrollo estatal congruente y aceptable consigo misma. Y es que debemos recordar que lo surgido como decretos y mandatos unipersonales se hizo dentro de la emergencia (golpes de estado, guerras civiles, pérdida de liderazgos, resquebrajamiento de las fuerzas políticas, etcétera), lo cual justifica su génesis, pero no lo exime de atravesar el procedimiento democrático de la asamblea.

Así, los Congresos Nacionales, en su carácter constituyente o legislativo fueron, en gran medida, los constructores de las instituciones liberales y, por tanto, de la laicidad que caracterizó el siglo XIX. Esta laicidad, con el paso del tiempo y los cambios generacionales, llegaría a convertirse en uno de los valores políticos más trascendentes del Estado mexicano que, a pesar de sus altibajos y el matiz por el cual se atraviesa en la actualidad con la aparición de los movimientos evangélicos, es quizás el más defendido no solo por las autoridades gubernamentales, sino también por la sociedad en general, a pesar de su fiel catolicismo.

Dicho esto, es posible observar que la implementación de la laicidad a mediados del siglo XIX no necesariamente respondió a una solicitud de la población como pudo haber ocurrido en otros momentos y otras latitudes, sino que pretendió moldear a la sociedad de forma que fuera congruente con las instituciones del Estado que se estaba creando en esos momentos. Para ello, se requería de diversos elementos:

- a) El respeto y la adhesión de los individuos y las instituciones existentes (no corporaciones) en el territorio nacional a un sistema jurídico de carácter cívico que sería construido en función del rumbo que la nación debía tomar.
- b) Que la Iglesia, antigua institución encargada de regular no solo la moral de la sociedad sino también su accionar y estructuración política, se retirara de este último terreno para dar pie a las instituciones creadas en la modernidad para que estas se encargaran de civilizar al

propio Estado. Estas instituciones fueron los partidos políticos (con tendencias modernizadoras), las escuelas públicas, los diferentes poderes y niveles de gobierno, los servicios de administración tributaria, entre otros.

c) Que la Iglesia, ya lejos de regir en la política nacional, se dedicara a ser una simple observadora de la moral y las buenas costumbres de la sociedad con el fin de evitar el resquebrajamiento de esta, pero que, por otro lado, permitiera la vigilancia de otros cultos.

En México y Colombia la laicidad buscó moldear a la sociedad a partir del reconocimiento de sus condiciones particulares. Es decir, el liberalismo que en la mayoría de los casos seguía siendo profundamente católico y reconocía esta misma característica en el grueso de la población, tuvo la convicción de separar la vida pública de la privada por medio de la creación de organismos e instituciones nacionales que se diferenciaron de la eclesiástica y, desde un punto de vista jurídico, poner a lo público por encima de lo privado.

Así, el proceso por medio del cual se buscó implementar la laicidad en ambos Estados se vio enfrentado a diversas situaciones. Primeramente, la reacción conservadora que, a pesar de mantener un consenso al desprendimiento de la metrópoli, es decir, defender la independencia de España, apelaban por una serie de estructuras que podríamos calificar de antiguas o no modernas, sobre todo por ser confesionales. Esta faceta conservadora fue determinante para el curso que tomaría el proyecto liberal en este rubro. Y es que mientras que en México los levantamientos armados y las intervenciones extranjeras financiados o solicitados por el partido conservador fueron derrotados por el ejército liberal, en Colombia, gracias al apoyo popular y al levantamiento armado de las propias figuras clericales, el liberalismo vería mermado su proyecto y el retorno al confesionalismo llegaría en 1886.

En segundo lugar, la división entre la propia faceta liberal de ambos países obstaculizó la implementación eficiente de las instituciones laicas y de su desarrollo. A lo largo de toda la coyuntura trabajada, las diferencias entre liberales radicales y moderados impedirían la completa y rápida aplicación de la laicidad en todos sus componentes. Como resultado, Colombia vería sus fuerzas liberales fraccionadas e incluso, parte de la faceta moderada mudaría sus intereses al ala conservadora. Por su parte, si bien, México no enfrentó un retroceso en esta materia, la división entre moderados y radicales retardaría el proceso de laicización hasta ya bien entrado el siglo XX.

Finalmente, la tendencia conservadora de la sociedad y el fuerte lazo de esta para con la Iglesia católica, serían el factor que determinaría el fracaso de la laicidad en Colombia y que la puso en riesgo en México. Y es que si bien en varias oportunidades afirmé que el avance o fracaso del sector laico de la política de ambos países se debió a un simple acontecimiento de corta duración como lo fue el triunfo del liberalismo en México y del conservadurismo en Colombia en sus respectivas guerras civiles, esto ocurrió a pesar de las condiciones estructurales de la población: el ferviente catolicismo de ambas, el ejercicio de su religiosidad en el ambiente público, así como su organización comunitaria. Mientras que Colombia tuvo una mejor gestión de sus fuerzas conservadoras y supo canalizar la religiosidad de su población de una forma más eficiente, México tuvo un ala conservadora más endeble que no fue capaz de aprovechar ese impulso de la misma forma.

Todo lo anterior llevó a los resultados ya conocidos: en México, el liberalismo, a pesar del accidentado periodo conocido como la reforma, la laicidad se perpetuó por un periodo más largo, viendo un ligero estancamiento en el periodo porfirista. Posterior a ello, con el triunfo de la faceta constitucional de la revolución mexicana, el proyecto laicizador sería renovado y abordado desde frentes diferentes llegando a una radicalización extrema durante el mandato de Plutarco Elías Calles, situación que incentivaría una nueva guerra por motivos religiosos. Independientemente de los modos en los cuales se dividió a la Iglesia del Estado mexicano, esta división, muy a pesar de las afirmaciones de ciertas corrientes que estudian el tema, fue ampliamente exitosa. Si bien no fue posible secularizar a la sociedad, la creación del ciudadano moderno que tiene responsabilidades cívicas diferentes a las religiosas o personales, está bien arraigada en la sociedad mexicana. Es decir, en México se inculcó de forma exitosa el valor político de la laicidad y su sociedad lo defiende a pesar de su conservadurismo y recta moralidad católica.

Por su parte, la facción conservadora de Colombia, como mencioné, supo aprovechar más eficientemente el catolicismo de la sociedad. Y es que en este caso, los ejércitos en defensa de la religión estuvieron liderados por curas y párrocos de las zonas rurales quienes reclutaban a los hombre jóvenes de fe católica. Con esto, en 1885 se iniciaría un nuevo golpe que, a diferencia de su antecesor de 1854, lograría acabar de forma definitiva con el liberalismo radical en el país. Con este triunfo, en 1886 se proclamaría una nueva

constitución de carácter confesional en donde, a pesar del importante papel de las fuerzas civiles en la política nacional, se legitimaría el papel de la Iglesia en la misma. De esta forma la sociedad colombiana sería educada y formada en un modelo confesional en donde el distanciamiento del Estado y la jerarquía eclesiástica no son parte del imaginario. Es decir, en donde la Iglesia no solo es rector de la moral, sino también de la política nacional.

Bibliografía

- Academia USUAL. *Nuevo Tesoro Lexicográfico. Real Academia Española*. 1780.
<http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>. (último acceso: 12 de septiembre de 2018).
- Altamirano, Carlos (director) y Myers, Jorge (editor). *Historia de los Intelectuales en América Latina. I La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*. Buenos Aires: Katz Editores, 2008.
- Alvear Téllez, Julio. «La libertad moderna de conciencia y de religión y la construcción del Estado. Una apelación a nuestro presente histórico.» *Verbo*, 2010: 773-809.
- Amin, Samir. *Globalismo económico y universalismo político democrático: ¿temas conflictivos?* México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, 2001.
- Annino, Antonio y Guerra, François Xavier. *Inventando la Nación. Iberoamérica siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Arévalo, Melquin y Rodríguez, Jhon. «Educación y Poder en Colombia durante el siglo XIX.» *Paideia*, 2012: 52-64.
- Arletaz, Fernando. *Religión, esfera pública, mundo privado. La libertad religiosa y la neutralidad del Estado en las sociedades secularizadas*. España: Prensa de la Universidad de Zaragoza, 2015.
- Arredondo, Adelina. «De la educación religiosa a la educación laica en el currículum oficial de instrucción primaria en México (1821-1917).» *Espacio, Tiempo y Educación*, 4(2), 2017: 253-272.
- Bastian, Jean-Pierre. *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- . *La mutación religiosa de América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Baubérot, Jean. *Historia de la laicidad francesa*. México: El Colegio Mexiquense, 2005.
- Baubérot, Jean. «La représentation de la laïcité comme «exception française».» *Cosmopolitiques*, 2007: 119-133.
- Bayly, Christopher. *El nacimiento del mundo moderno 1780-1914. Conexiones y comparaciones globales*. Madrid: Siglo XXI, 2010.
- Blancarte, Roberto. *Laicidad en México*. Editado por Colección de Cuadernos Jorge Carpizo. Vol. 31. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.
- Bohorquez, Carmen. «La tradición republicana.» En *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, de Arturo Andrés Roig, 65-86. Madrid: Trotta, 2000.

- Bovero, Michelangelo. *El concepto de laicidad*. Editado por Colección de Cuadernos Jorge Carpizo. Vol. 2. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.
- Braudel, Fernand. *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- . *La historia y las ciencias sociales*. México: Alianza, 1970.
- Breña, Roberto. *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824*. México: El Colegio de México, 2006.
- Broostin, Daniel. *Compendio histórico de los Estados Unidos. Un recorrido por sus documentos fundamentales*. México: Fondo de Cultura Económica, s.f.
- Brown, Matthew. «The global history of Latin America.» *Journal of Global History*, 2015: 365-386.
- Buisson, Ferdinand. *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*. Vols. 2, pt. 2. París: Hachette, 1886.
- Bushnell, David. *Colombia. Una nación a pesar de sí misma*. Bogotá: Planeta, 1994.
- Cerutti Guldberg, Horacio. *Doscientos años de pensamiento filosófico nuestroamericano*. Bogotá: Desde Abajo, 2011.
- Connaughton, Brian. *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religion, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*. México: Universidad Autónoma Metropolitana; Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Conrad, Sebastian. *Historia global. Una nueva visión para el mundo actual*. Barcelona: Crítica, 2017.
- Di Stefano, Roberto. «La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX.» *Procesos. Revista ecuatoriana de historia*, 2014: 93-114.
- Di Stefano, Roberto. «Por una historia de la secularización y la laicidad en la Argentina.» *Quinto sol*, 2011.
- Díaz Revorio, Francisco Javier. *Fundamentos actuales para una teoría de la Constitución*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas; Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.
- Echeverría, Bolívar. *Un concepto de modernidad*. México: Archivo Bolívar Echeverría, Discurso crítico y filosofía de la cultura, 2005.
- Escalante Gonzalbo, Pablo. *Nueva Historia Mínima de México*. Distrito Federal: El Colegio de México, Secretaría de Educación del Gobierno del Distrito Federal, 2004.
- Fazio Vengoa, Hugo. «De la globalización a la historia global: hacia otra representación del mundo contemporáneo.» *Análisis político* (Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá). Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI)) 20, n° 61 (septiembre-diciembre 2007): 28-44.

- Flores Castillo, Adriana. «Ley del matrimonio civil (23 de julio de 1859).» En *Secularización del Estado y la sociedad*, de Patricia Galeana, 213-229. México: Senado de la República, 2010.
- Gaytán, Felipe. *Laicidad y Modernidad*. Editado por Colección de Cuadernos Jorge Carpizo. Vol. 12. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.
- Guerra, François Xavier. *Modernidad e independencia. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Hobsbawm, Eric. *La era de la revolución*. México: Paidós, 2015.
- . *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica, 1992.
- Immanuel, Wallerstein. *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI, 2004.
- Jaramillo, Roberto, y Adolfo Meisel Roca. *Más allá de la retórica de la reacción: Análisis económico de la desamortización en Colombia 1861-1888*. Cartagena de Indias: Banco de la República, 2008.
- Kaplan, Marcos. *El Estado Latinoamericano*. México: UNAM; Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1996.
- Knowlton, Robert. «Expropiación de bienes de la iglesia en el siglo XIX en Méjico y Colombia: una comparación.» En *El siglo XIX en Colombia visto por historidores norteamericanos*, de Jesús Antonio Bejarno, 29-56. Medellín: La Carreta, 1977.
- Koselleck, Reinhart. *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Lempériéré, Annick. «De la República corporativa a la nación moderna. México (1821-1860).» En *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, de Antonio y Guerra, Francisco-Xavier Annino. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- López-Alves, Fernando. «Los caminos de la modernidad: comparando a Europa y Estados Unidos con América Latina.» *América Latina Hoy*, n° 57 (2010): 57-77.
- Malkún Castillejo, Willian. «La Reforma Educativa De 1870.» *Universidad del Atlántico, Revista Amauta, Barranquilla*, 2010: 137-156.
- Mena, Sajid A. Herrera. «El Individualismo Liberal.» *Realidad: Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, n.º 48, diciembre: 1047-1071.
- Mijangos, Pablo. «Entre la igualdad y la gobernabilidad: lo motivos de la supresión del fuero eclesiástico.» *Historia mexicana*, 2016: 7-64.
- Montáñez Colín, Ana Luisa et al. *Guía de estudio para ingresar al bachillerato*. Distrito Federal: Pearson, 2016.
- Osterhammel, Jürgen. *La transformación del mundo. Una historia global del siglo XIX*. Barcelona: Crítica, 2015.
- Palacios, Marco y Safford, Frank. *Historia de Colombia. País fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2011.

- Pani, Erika. «Entre transformar y gobernar. La constitución de 1857.» *Historia y Política*, 2004: 65-86.
- Quijada, Mónica. «¿Qué nación? Dinámicas y dicotomías de la nación en el imaginario hispanoamericano.» En *Inventando la nación. Iberoamérica. Siglo XIX*, de Antonio y Guerra, Francisco-Xavier Annino. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Quijada, Mónica. «Nación y territorio: la dimensión simbólica del espacio.» *Revista de Indias*, 2000: 374-394.
- Quijano, Aníbal, y Immanuel Wallerstein. «La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial.» Editado por UNESCO. *América 1942-1992. Trayectorias históricas y elementos del desarrollo*, n° 134 (diciembre 1992): 583-591.
- República de Colombia. *Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año de 1821, hecha conforme a la ley 13 de 1912*. Vol. 15. Bogotá: Imprenta Nacional, 1953.
- . *Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año de 1821, hecha conforme a la ley 13 de 1912*. Vol. 14. Bogotá: Imprenta Nacional, 1953.
- Reyes Heróles, Jesús. *El liberalismo mexicano T.III*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Rivera, Faviola. *Laicidad y liberalismo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.
- Safford, Frank. «Política, Ideología y Sociedad.» En *Historia de América Latina, vol 6, América independiente 1820-1870*, de Leslie Bethell, 42-104. Barcelona: Crítica, 2000.
- Saldarriaga Vélez, Óscar. «La racionalidad del fanatismo: Independencia, secularización y educación en Colombia, siglos XVIII-XXI.» *Historia de la educación*, 2010: 77-102.
- Sánchez Mendiona, Melchor et al. *Guía 2017 para preparar el examen de selección para ingresar a la Educación Medio Superior*. Distrito Federal: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.
- Santa Biblia*. Reina Valera, s.f.
- Serrano, Sol. *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Chile: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Tejada, Miguel Lerdo de. *Ley de Desamortización de Bienes de Manos Muertas o Ley Lerdo*. s.f. <https://www.cndh.org.mx/noticia/ley-de-desamortizacion-de-bienes-de-manos-muertas-o-ley-lerdo> (último acceso: 25 de Junio de 2020).
- Van Dülmen, Richard. *El descubrimiento del individuo 1500-1800*. España: Siglo XXI, 2016.
- Viscardo y Guzmán, Juan Pablo. *Carta dirigida a los españoles americanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Zarco, Francisco. *Congreso extraordinario constituyente 1856-1857*. México: El Colegio de México, 1957.

Documentos consultados

Briand, Aristide. «Rapport fait le 4 mars 1905 au nom de la commission relative à la séparation des Églises et de l'État et de la dénonciation du Concordat.» 1095. <http://www.eglise-etat.org/RapportBriand.html> (último acceso: 20 de Junio de 2020).

«Constitución de la República de Colombia.» En *Primeras constituciones. Latinoamérica y el caribe*, de Nelson Chávez Herrera, 282-312. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2011.

«Decreto constitucional para la libertad de la América mexicana.» En *Primeras constituciones. Latinoamérica y el caribe*, de Nelson Chávez Herrera, 57-86. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2011.

Constitución de 1824. s.f.

Constitución política de la Nueva Granada sancionada el año de 1853. s.f.

Constitución política de los Estados Unidos de Colombia, jurada en 1863. s.f.

Constitución política del Estado de la Nueva Granada de 1832. s.f.

<http://www.inap.mx/portal/images/pdf/lat/colombia/constitucion%20nueva%20granada%201832.pdf> (último acceso: 15 de Junio de 2020).

Editorial. «Cuál debe ser la conducta del pueblo para con los reaccionarios.» *El monitor republicano*, 4 de enero de 1856: 1.

J.J.V. «El nuevo horizonte.» *La Reforma*, 4 de junio de 1853: 2.

Ley orgánica del Registro Civil, expedida por Benito Juárez. Veracruz, 1859.

Miranda, Francisco de. «Proclamación a los pueblos del continente colombiano alias Hispano-América.» *Biblioteca virtual Miguel de Cervantes*. s.f.
<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/escritos--1/html/feee82b6-82b1-11df-acc7-002185ce6064.html> (último acceso: 7 de diciembre de 2017).

Repúblico. «La Iglesia.» *La Reforma*, 26 de abril de 1853: 15.