

El lenguaje de la secularización en América Latina. Contribuciones para un léxico

Elisa Cárdenas Ayala
Francisco A. Ortega
(coords.)



AUTORES

Felipe Burgueño González

Preparatoria ITESO

Daniel Cabrera Losada

Universidad Nacional de Colombia

David Carbajal López

Universidad de Guadalajara-Centro Universitario de los Lagos

Elisa Cárdenas Ayala

Universidad de Guadalajara

Beatriz Castro Carvajal

Universidad del Valle, Cali

José Guillermo Celis Romero

Universidad de Guadalajara

Gabriel Cid

Universidad San Sebastián

Ana Rosa Cloquet da Silva

Pontificia Universidade Católica de Campinas

José David Cortés Guerrero

Universidad Nacional de Colombia

E. Lorena Cortés Manresa

Universidad de Guadalajara

Roberto Di Stefano

Universidad de Buenos Aires/CONICET

Pedro Espinoza Meléndez

Universidad Autónoma de Baja California

Susana Gazmuri

Pontificia Universidad Católica de Chile

Gloria Maritza Gómez Revuelta

El Colegio de México

Francisco González Granados

Universidad Nacional de Colombia

Susana Monreal

Universidad Católica del Uruguay

Jorge Omar Mora

Universidad de Guadalajara

Francisco A. Ortega

Universidad Nacional de Colombia

Erika Pani

El Colegio de México

Miguel Ángel Salamanca Medina

Universidad Nacional de Colombia





**El lenguaje de la secularización
en América Latina.**

Contribuciones para un léxico

Colección SOCIALES #73

Director de colección: Andrés Hoyo Aparicio



CONSEJO CIENTÍFICO

D. Javier Fernández Sebastián
*Facultad de Ciencias Sociales y
de la Comunicación, Universidad del
País Vasco/EHU*

D. Miguel Á. López Morrell
*Facultad de Economía y Empresa,
Universidad de Murcia*

Dña. María del Mar García de los
Salmones
*Facultad de Economía y Empresa,
Universidad de Cantabria*

Dña. Susana Martínez Rodríguez
*Facultad de Economía y Empresa,
Universidad de Murcia*

D. Ángel Pelayo González-Torre
*Facultad de Derecho, Universidad de
Cantabria*

Dña. Lara Campos Pérez
*Escuela Nacional de Biblioteconomía y
Archivonomía, México*

La colección Sociales ha obtenido, en julio de 2018, el sello de calidad en edición académica CEA, con mención de internacionalidad, promovido por la UNE y avalado por ANECA y FECYT. Ha sido renovado en julio de 2023.



CONSEJO EDITORIAL

Dña. Silvia Tamayo Haya
*Presidenta. Secretaria General,
Universidad de Cantabria*

D. Vitor Abrantes
*Facultad de Ingeniería,
Universidad de Oporto*

D. Ramón Agüero Calvo
*ETS de Ingenieros Industriales y
de Telecomunicación,
Universidad de Cantabria*

D. Diego Ferreño Blanco
*ETS de Ingenieros de Caminos, Canales y
Puertos, Universidad de Cantabria*

Dña. Aurora Garrido Martín
*Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Cantabria*

D. José Manuel Goñi Pérez
*Modern Languages Department,
Aberystwyth University*

D. Salvador Moncada
*Faculty of Biology, Medicine and Health,
The University of Manchester*

D. Agustín Oterino Durán
*Neurología (HUMV), investigador del
IDIVAL*

D. Luis Quindós Poncela
*Radiología y Medicina Física,
Universidad de Cantabria*

Dña. Claudia Sagastizábal
*IMPA (Instituto Nacional de Matemática
Pura e Aplicada)*

Dña. Belmar Gándara Sancho
*Directora Editorial,
Universidad de Cantabria*

El lenguaje de la secularización en América Latina. Contribuciones para un léxico

Elisa Cárdenas Ayala
Francisco A. Ortega
(coords.)



El lenguaje de la secularización en América Latina : contribuciones para un léxico / Elisa Cárdenas Ayala, Francisco A. Ortega (coords.). – Santander : Editorial de la Universidad de Cantabria ; Guadalajara, Jalisco : Universidad de Guadalajara, 2023
282 páginas ; 24 cm. – (Sociales ; 73)

En la portada: CUAltos, Centro Universitario de los Altos

ISBN 978-84-19024-23-7 (Universidad de Cantabria). – ISBN 978-607-581-006-5 (Universidad de Guadalajara)

I. Iglesia Católica-América Latina-Historia. 2. Religión y política-América Latina. 3. Secularización (Teología). 4. Laicismo. 5. Cristianismo y civilización. 6. Español (Lengua)-América Latina-Lexicografía. I. Cárdenas Ayala, Elisa, editor de compilación. II. Ortega Martínez, Francisco A., editor de compilación.

282(8=134)(091)

322.24(8=134)

811.134.2'374(8=134)

THEMA: GTM, NHK, QRAM2, IKL, 3ML, 3MN

Esta edición es propiedad de EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD DE CANTABRIA, cualquier forma de reproducción, distribución, traducción, comunicación pública o transformación solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Esta obra ha sido sometida a evaluación externa por pares ciegos, aprobada por el Comité Científico y ratificado por el Consejo Editorial de acuerdo con el Reglamento de la Editorial de la Universidad de Cantabria.

Maquetación: Manuel Ángel Ortiz Velasco [emeaov]

Imagen cubierta: *Boycotting the Pope*, F. Graetz. Publicado por Keppler y Schwarzmann, 1883. Library of Congress <<https://www.loc.gov/item/2012645480/>>

© Editores: Elisa Cárdenas Ayala (Universidad de Guadalajara) 0000-0003-0052-4018
Francisco A. Ortega (Universidad Nacional de Colombia) 0000-0002-3885-615X

© Autores

© Editorial de la Universidad de Cantabria

Avda. Los Castros, 52. 39005 Santander

Teléf.: +34 942 201 087

www.editorial.unican.es

ISNI: 0000 0005 0686 0180

ISBN: 978-84-19024-23-7 (PDF)

ISBN: 978-84-19024-22-0 (RÚSTICA)

DOI: <https://doi.org/10.22429/Euc2023.012>

© Universidad de Guadalajara

Avda. Juárez n° 976

44100 Guadalajara, Jalisco, México

Teléf.: +52 (33) 3134 2222

<https://www.udg.mx>

ISBN: 978-607-581-006-5 (PDF)

ISBN: 978-607-571-984-9 (IMPRESO)

Hecho en España. *Made in Spain*

Santander, 2023

SUMARIO

PRESENTACIÓN	9	
ELISA CÁRDENAS AYALA, Universidad de Guadalajara		
FRANCISCO A. ORTEGA, Universidad Nacional de Colombia		
PRELIMINAR. POLÍTICA Y RELIGIÓN: APROXIMACIONES A UN LÉXICO EMERGENTE DE LA CONTEMPORANEIDAD IBEROAMERICANA	13	
ELISA CÁRDENAS AYALA, Universidad de Guadalajara		
FRANCISCO A. ORTEGA, Universidad Nacional de Colombia		
PRIMERA PARTE. CIVILIZACIÓN Y CRISTIANISMO	31	
Los bordes de la secularización: civilización y cristianismo en la Nueva España/México, de la Ilustración a la Revolución		33
ELISA CÁRDENAS AYALA, Universidad de Guadalajara		
E. LORENA CORTÉS MANRESA, Universidad de Guadalajara		
ERIKA PANI, El Colegio de México		
O binômio <i>civilização-cristianismo</i> para o caso brasileiro (1750 a 1891)		45
ANA ROSA CLOULET DA SILVA, Pontifícia Universidade Católica de Campinas		
¿Lastre o fundamento?: religión y civilización en el debate chileno, 1790-1910		63
SUSANA GAZMURI, Pontifícia Universidad Católica de Chile		
GABRIEL CID, Universidad San Sebastián		
SEGUNDA PARTE. IGLESIA: UN CONCEPTO Y SU ENTORNO	75	
El concepto de Iglesia en Argentina (siglos XVIII-XIX)		77
ROBERTO DI STEFANO, Universidad de Buenos Aires/CONICET		
El concepto de Iglesia en la Nueva España y México, 1780-1930		89
GLORIA MARITZA GÓMEZ REVUELTA, El Colegio de México		
ERIKA PANI, El Colegio de México		
Caridad, beneficencia y filantropía en Uruguay		103
SUSANA MONREAL, Universidad Católica del Uruguay		

Caridad y filantropía. Tránsito y resemantización. Nueva España-México, siglos XVII-XX	119
FELIPE BURGUEÑO GONZÁLEZ, Preparatoria ITESO	
El concepto de caridad en la Colombia republicana. C. 1850-1920	135
BEATRIZ CASTRO CARVAJAL, Universidad del Valle, Cali	
Misión, misiones, misioneros. Notas para una historia conceptual del siglo XIX mexicano	149
PEDRO ESPINOZA MELÉNDEZ, Universidad Autónoma de Baja California	
TERCERA PARTE. LA LIBERTAD Y SU CONSTELACIÓN	165
Religión y política. Soberanía. Colombia s. XIX-1950	167
MIGUEL ÁNGEL SALAMANCA MEDINA, Universidad Nacional de Colombia	
Libertad religiosa en Colombia: 1820-1910	183
FRANCISCO GONZÁLEZ GRANADOS, Universidad Nacional de Colombia	
DANIEL CABRERA LOSADA, Universidad Nacional de Colombia	
El fanatismo en México, 1768-1859	197
DAVID CARBAJAL LÓPEZ, Universidad de Guadalajara-Centro Universitario de los Lagos	
El concepto de fanatismo en Chile, 1790-1885	209
GABRIEL CID, Universidad San Sebastián	
El concepto de tolerancia en la Nueva España y México (1788-1926) . . .	221
JOSÉ GUILLERMO CELIS ROMERO, Universidad de Guadalajara	
Tolerancia/intolerancia: conceptos inseparables en el siglo XIX colombiano	237
JOSÉ DAVID CORTÉS GUERRERO, Universidad Nacional de Colombia	
El término laico en Nueva España-México, 1790-1920	251
JORGE OMAR MORA, Universidad de Guadalajara	
EPÍLOGO. HISTORIA CONCEPTUAL DE MORAL EN COLOMBIA: EL LARGO SIGLO XIX	263
FRANCISCO A. ORTEGA, Universidad Nacional de Colombia	
PERFIL BIOGRÁFICO DE LOS AUTORES	277

PRESENTACIÓN

Elisa Cárdenas Ayala

Universidad de Guadalajara

Francisco A. Ortega

Universidad Nacional de Colombia

Este volumen es producto de una confluencia de experiencias historiográficas heterogéneas, forjadas en la práctica de la historia política, la historia religiosa y la historia conceptual desde diversos puntos de la geografía latinoamericana: Chubut, en Argentina, Montevideo, Santiago de Chile, Bogotá, Cartagena, Cali; Campinas, en Brasil, y en México: Guadalajara, Ciudad de México y La Paz, Baja California. Esta confluencia tomó cuerpo en un grupo de trabajo, *Religión y política*, dentro de la red *Iberconceptos* de historia conceptual comparada, entre cuyos retos principales se cuenta el hacer converger la historia conceptual y la historia de la secularización¹. Desde agosto del 2016 emprendimos un proceso de intercambios y de formación mutua, dando cabida al proyecto de investigación *Política y religión: redes conceptuales* y a la posibilidad de ofrecer al público lector estas páginas.

Los dos volúmenes con que se estrenó el proyecto *Iberconceptos*, los *Diccionarios político y social del mundo iberoamericano*, han sido para nosotros un punto de partida indispensable, sin que estuviera en nuestro objetivo ni en nuestro alcance replicarlos². Ofrecemos un diálogo con esa experiencia hacia un aspecto poco explorado en sus páginas: la conflictiva relación entre religión y política en un largo siglo XIX. Lo hacemos desde un conjunto acotado pero

¹ Ver, <http://www.iberconceptos.net/grupo-religion-y-politica>

² J. Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2009; *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales 1770-1870* Universidad del País Vasco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2014.

suggerente de estudios latinoamericanos, en espera de que nuevos trabajos vengan a fortalecer esta perspectiva.

La producción histórica de campos diferenciados para lo político y lo religioso tuvo lugar también en el lenguaje. Importantes cambios semánticos ocurridos en el mundo atlántico a lo largo del siglo XIX tuvieron lugar acompañando ese agitado parto de ámbitos específicos para lo religioso y para lo político. Una mirada desde la práctica de la historia conceptual identifica las configuraciones polémicas, las combinatorias desde los campos de experiencia, el surgimiento de vocabularios especializados y de nuevas redes conceptuales.

En las páginas que siguen se realiza un acercamiento al devenir de un vocabulario. Este vocabulario evidencia la producción de esa compartimentación y, por esa vía, abre una ventana a la forma en que la distinción entre lo político y lo religioso fue gradualmente nombrada y construida. El volumen está constituido por textos centrados en trayectorias semánticas específicas, estrechamente ligadas entre sí, algunas de ellas trabajadas a varias manos. De manera particular, cada uno de los términos estudiados da cuenta de un ámbito concreto de conflictividad y de tensiones sociales y políticas que resultan decisivas dentro del período considerado. Las voces analizadas permiten observar —de manera aislada, pero sobre todo en conjunto— la forma en que el lenguaje atestiguó y promovió la producción de una diferenciación que fue a la vez política, social, conceptual; que fue pensada para poder ser puesta en práctica o bien combatida. Como es evidente, se trata de un conjunto limitado de voces y no de todas las posibles, partiendo del campo de experiencia historiográfico de sus autores. Así, el libro en su conjunto explora las tensiones entre el discurso de permanencia reproducido por las instituciones religiosas y un devenir histórico contingente.

El volumen se abre con una reflexión preliminar, por parte de Elisa Cárdenas y Francisco Ortega, en torno al interés que presenta el estudio desde una perspectiva de historia conceptual, de la emergencia de un léxico contemporáneo en el cual política y religión evidencian su construcción como ámbitos separados. Enseguida se presenta en tres secciones una serie de textos dedicados al análisis de voces específicas que constituyen otras tantas ventanas al estudio de dicha construcción. La primera parte constituye un acercamiento al concepto civilización desde la perspectiva de su relación con el cristianismo a través de tres casos que permiten apreciar el marco conceptual dominante dentro del cual se desenvuelven los procesos históricos que retienen nuestro interés en América Latina: México, explorado por Elisa Cárdenas, Lorena Cortés y Erika Pani; Brasil, analizado por Ana Rosa Cloquet da Silva y Chile,

reconstruido por Gabriel Cid y Susana Gazmuri. Estos tres casos permiten apreciar la potencia del vínculo conceptual entre civilización y cristianismo —potencia cultural, social y política—, así como la modificación de su equilibrio y sentido, acompañando el declive del exclusivismo católico, y dando cuenta de la pluralidad del cristianismo y aún de la pluralidad del catolicismo dentro de su unidad dogmática³.

La segunda parte del libro está centrada en el concepto de Iglesia y pone de manifiesto la importancia del vocabulario que gira en torno a la construcción de esta institución, incidiendo en ella y cambiando con ella. Este concepto central es abordado a partir de dos casos, el argentino en la síntesis de Roberto Di Stefano y el mexicano en un texto de Maritza Gómez Revuelta y Erika Pani. A través del seguimiento que le hacen los autores se evidencia una historia mucho más plural y compleja de lo que suele considerarse. Enseguida se reconstruyen las trayectorias semánticas de las voces caridad y misión, que ilustran la construcción paulatina de ámbitos polarizados por concepciones opuestas del lugar de la religión en prácticas sociales específicas. Presentamos en esta sección acercamientos a las transformaciones de la voz caridad, en sus relaciones no exentas de conflicto con la filantropía y la beneficencia; el lector podrá conocer el caso uruguayo de la mano de Susana Monreal, y compararlo con lo sucedido en México y Colombia a través de los textos de Felipe Burgueño y de Beatriz Castro Carvajal. Se cierra esta parte con el análisis de Pedro Espinoza Meléndez sobre misión, misiones, misioneros, para el caso novohispano-mexicano.

La tercera sección de este libro explora una serie de voces que forman parte de la constelación semántica de la libertad. Miguel Ángel Salamanca Medina analiza las transformaciones del concepto soberanía en el caso colombiano, enfatizando las tensiones entre religión y política. Desde este mismo caso, Francisco González Granados y Daniel Cabrera Losada muestran el devenir del sintagma libertad religiosa. Lo sucedido con las voces fanatismo y tolerancia, estrechamente ligadas entre sí, puede apreciarse aquí en un conjunto de casos que posibilitan la comparación. Así, la trayectoria de fanatismo es reconstruida por David Carbajal López para el caso de México y por Gabriel Cid para Chile. Por su parte, las transformaciones de la voz tolerancia

³ El lector interesado en profundizar en este tema, puede consultar el dossier «Civilización y cristianismo» publicado recientemente en la revista *Ariadna* por integrantes de nuestro grupo, con textos sobre el Río de la Plata y Brasil, Chile, Colombia y México. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 9 (2020), pp. 9-121.

pueden compararse entre los casos mexicano y colombiano, a través de los capítulos de José Guillermo Celis y de José David Cortés Guerrero. En el cierre de esta sección, Jorge Omar Mora Rodríguez propone un acercamiento a las mutaciones de la voz laico a partir del caso mexicano.

Finalmente, ofrecemos al lector un epílogo, en el cual Francisco A. Ortega aborda el concepto de Moral a partir del caso colombiano, un concepto rector, medular y transversal que perfiló a lo largo del siglo XIX el marco normativo básico para la vida en sociedad. El concepto de Moral mantuvo múltiples puntos de contacto con la esfera religiosa sin terminar confundándose con ella. En cambio, se constituyó en un intenso campo en disputa y también cambiante, a pesar de acompañarse de un discurso centrado en la permanencia y la inmutabilidad.

El conjunto que aquí presentamos, evidencia rasgos semánticos y ritmos de cambio comunes a una región, a la vez que permite apreciar los límites de lo común, marcados por una pluralidad de historias, de actores y de circunstancias. Es una ventana abierta que ante todo sugiere vías de futuras exploraciones.

Este volumen no sería posible sin el esfuerzo y compromiso de las y los autores con el trabajo del grupo Religión y Política del proyecto internacional de historia conceptual *Iberconceptos*. Tampoco lo sería sin el respaldo de la Editorial Universidad de Cantabria y del Centro Universitario de Los Altos de la Universidad de Guadalajara. Agradecemos por ello a la Mtra. Karla Alejandra Planter Pérez, Rectora y al Mtro. Antonio Ponce, Secretario Académico de dicho Centro; también a la Directora de la Editorial de Cantabria y coordinadora de la editorial interuniversitaria «Genuine ediciones», Mtra. Belmar Gándara Sancho, por su atinada conducción general del proceso desde Santander. Nuestra gratitud también para los lectores anónimos de la obra, así como para nuestro querido colega Gonzalo Capellán, sin cuyos buenos oficios esta edición trasatlántica no hubiera sido posible.

**PRELIMINAR.
POLÍTICA Y RELIGIÓN:
APROXIMACIONES A UN LÉXICO EMERGENTE
DE LA CONTEMPORANEIDAD
IBEROAMERICANA¹**

Elisa Cárdenas Ayala
Universidad de Guadalajara

Francisco A. Ortega
Universidad Nacional de Colombia

EL CRISTIANISMO EN LATINOAMÉRICA: RASGO HISTÓRICO DURADERO

Compañero y artífice de la expansión ibérica sobre el mundo atlántico, el cristianismo constituye un rasgo histórico de las sociedades latinoamericanas hasta la actualidad. Este rasgo de larga duración se ha acompañado de un discurso fundado en lo inmutable, sin embargo, se ha manifestado a lo largo de cinco siglos de manera cambiante, flexible, creativa y funcional. Cambiante porque su lugar y configuración han mutado a lo largo del tiempo de manera constante; flexible porque su reproducción ha sido posible gracias a la plasticidad con que se le ha adaptado a nuevas circunstancias; creativa porque desde su arribo a las costas del continente ha sido objeto de continuas reinvencciones; funcional porque sus continuos procesos de adaptación y reinvencción han estado orientados a la ejecutoria de objetivos social e institucionalmente

¹ Esta reflexión se inscribe además en el marco del proyecto «Aproximación interdisciplinar a los lenguajes jurídico-políticos de la modernidad euroamericana. Dimensiones espaciotemporales», Proyecto de Investigación HAR2017-84032-P, Ministerio de Economía y Competitividad, Gobierno de España. Grupo IT615-13 del Departamento de Educación, Universidades e Investigación, Gobierno Vasco, que coordina Javier Fernández Sebastián.

significativos. Todo lo cual da cuenta de una historia compleja que no puede reducirse a identidades o esencias. El cristianismo en América Latina, parafraseando a Pierre Rosanvallon, *no tiene* historia, sino que, más radicalmente, *es* historia².

Este libro explora esa tensión entre un discurso de permanencia y un devenir histórico contingente a través de la reconstrucción de las trayectorias de una serie de conceptos estrechamente ligados entre sí y que participaron por igual en las esferas política y religiosa. El *Proyecto y red de investigación en historia conceptual comparada del mundo iberoamericano*, más conocido como *Iberconceptos*, abrió el camino con la publicación de los dos volúmenes del *Diccionario político y social del mundo iberoamericano* (2009; 2011)³. Los conceptos fundamentales del lenguaje sociopolítico iberoamericano recogidos en el *Diccionario* ya habían señalado al cristianismo como un eje de referencia de los desplazamientos semánticos y uno de los terrenos privilegiados en torno a los cuales se llevaron a cabo las grandes disputas socio-políticas del periodo en la región⁴. Cuestiones sustanciales de la vida política de la región, como la adopción mayoritaria de la forma republicana de gobierno, el mantenimiento del exclusivismo católico ligado conceptualmente a la nación, la centralidad de la cristianización en las políticas de consolidación de la comunidad territorial y política, las dificultades para abrirse paso a la pluralidad de credos, o aún la construcción específica de la Iglesia como interlocutora del Estado, tienen por regla general al catolicismo como eje de referencia. Otras investigaciones han constatado la centralidad del cristianismo para la definición del emergente campo de la política a través de la yuxtaposición del pueblo político (*populus*) y del pueblo cristiano (*ekklesia*) y al definir al ciudadano en oposición al pagano, es decir a quien «vive en la campaña, o en el campo, que no goza del derecho de Ciudadano»⁵. De ese modo durante el siglo XIX

² P. Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político. Lección inaugural en el Collège de France*, México, Fondo de Cultura Económico, 2003, p. 25.

³ Para una descripción de las actividades y publicaciones más importantes de la red, ver el portal del grupo: <http://www.iberconceptos.net/>

⁴ J. Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2009; *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales 1770-1870* Universidad del País Vasco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2014.

⁵ El *Diccionario de Autoridades* continúa: «Es del latino *Paganus*.... Se toma [...] por el infiel no bautizado, y que está fuera del gremio de la Iglesia Católica». Tomo V, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española, 1737. La definición aparece en S. de Covarrubias, *Tesoro de la*

se rearticulaban las diferencias coloniales para construir una ciudadanía diferenciada en el contexto poscolonial dándole continuidad a la construcción del indígena y otros habitantes de la ruralidad como disminuidos y urgidos de tutelaje⁶.

La cultura católica tiene así en Latinoamérica un terreno de práctica y reproducción singular, un laboratorio constitucional para ponerlo en las palabras de Fernández Sebastián, que estructura experiencias específicas y juega un papel relevante en las construcciones nacionales. El acercamiento a este conjunto muestra que el catolicismo no ha sido un referente inmóvil sino un marco cambiante a lo largo de la historia regional. Es una historia relevante no sólo a escala regional sino con peso específico a escala global⁷.

A escala mundial, el catolicismo decimonónico es incomprensible sin las poderosas tensiones que lo enfrentan y al confrontarlo lo vinculan con las corrientes de pensamiento mayores del siglo: el liberalismo, el anarquismo, el socialismo y a finales del siglo también el feminismo. El conjunto de cambios semánticos permite seguir la pista de las tensiones, en particular entre la cultura católica y el liberalismo en una época en que ambos constituyeron un par complementario de opuestos, pero también se abrieron a múltiples e inesperados amalgamamientos. Sin lugar a dudas también es posible seguir la huella semántica de la confrontación con otras corrientes ideológicas y políticas caracterizadas por su antagonismo con el pensamiento y la moral católica.

El *Diccionario* de Iberconceptos privilegió en un primer momento el período 1750-1850 y posteriormente 1770-1870. Apoyándonos en esa experiencia, pero sin intención ni posibilidades de replicar su envergadura y sistematicidad, el proyecto *Política y religión: redes conceptuales* decidió abordar un período más amplio, en función de las velocidades de transformación propias de este campo⁸. Partimos así de las transformaciones de los últimos años del

lengua castellana, o española, Madrid, Impreso por Luis Sánchez, 1611. Una reflexión clásica en esta materia es Guillermo Bonfil Batalla: «El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial», *Anales de Antropología*, vol. 9, 1972, pp. 105-124.

⁶ F. A. Ortega, «Jesuitas, ciudadanía e independencia en la Nueva Granada», *Los jesuitas formadores de ciudadanos. La educación dentro y fuera de sus colegios, siglos XVI-XXI*, P. de los Ángeles Chinchilla Pawling, editora, México, Universidad Iberoamericana, 2010, pp. 65-92.

⁷ Una aproximación al tema en E. Cárdenas Ayala, «Hispanoamérica: impronta de una región en la renovación del catolicismo internacional. El siglo XIX», *Rivista di Storia del Cristianesimo*, RSCr 17(2/2020) pp. 9-30.

⁸ Para una descripción del programa de trabajo del proyecto, ver E. Cárdenas Ayala, «Religión y política en Iberoamérica: relación social, política y semántica. Elementos para una discu-

siglo XVIII que pusieron en evidencia en el mundo iberoamericano las primeras controversias en torno a la naturaleza del vínculo establecido y por largo tiempo incuestionado entre política y religión, para alcanzar las décadas iniciales del siglo XX, cuando el mundo católico se estabiliza en torno a un nuevo orden, en muchos rasgos distante de aquel que empezara a ser trastocado por las convulsiones del XVIII. El periodo que privilegiamos da cuenta de la emergencia del campo político contemporáneo y su progresiva y difícil diferenciación de lo religioso, constitutiva de la contemporaneidad. Ese proceso se fraguó en el lenguaje del periodo con una especificidad propia a la región y los cambios en el vocabulario social y político ponen de relieve nuevas formas de ser católico y concebir el catolicismo en la vida de las sociedades latinoamericanas.

Iniciamos entonces nuestra exploración con la aparición de las primeras grietas en el basamento teológico-político de la monarquía católica y que se profundizan durante los años de cuestionamiento radical del orden socio-político que desde la Francia en revolución impactan al mundo católico de punta a punta y en múltiples dimensiones, en particular al mundo ibérico. Debates que fracturan el vínculo añejo entre catolicismo y monarquía y encuentran expresión en el concepto de soberanía popular. En Iberoamérica, contrario a lo que pasaba en la Francia revolucionaria, la adhesión al principio de la soberanía del pueblo no fue de la mano con el repudio del catolicismo. No obstante, la implosión de la legitimidad real sí desestabilizó un orden teológico político, obligó a un reacomodo sustancial en las relaciones entre la institucionalidad civil y eclesíastica y abrió la puerta a la exploración de horizontes de expectativa inéditos. Al emerger de estas profundas transformaciones, los nuevos estados iberoamericanos reafirmaron la condición católica de las sociedades bajo premisas novedosas.

En las regiones que se desprendieron del dominio de las coronas ibéricas en las primeras décadas del siglo XIX, esta afirmación del catolicismo se entretejió con los procesos de construcción de sociedades nacionales. De su cuestionamiento en distintos momentos del siglo resultarían violentas confrontaciones, y reacomodos en la producción de un nuevo orden social que, observando ritmos comunes a escala regional, aunque con cronologías loca-

les específicas, se caracterizó hacia finales del siglo XIX por la conceptualización de la política y la religión como fenómenos separados.

La exploración de que resultan estas páginas se extiende hasta el tiempo en el cual el discurso sociopolítico, articulado en torno a conceptos que dan cuenta de fuentes de legitimidad inmanentes —como democracia, representación, ciudadano—, incorpora también regularmente términos que atestiguan una diferenciación de esferas específicas para lo religioso y lo político —como, por ejemplo, la relación entre las soberanías civiles y eclesiásticas, la progresiva distinción que empieza a formularse entre pecado y delito o la especificidad con que se recubre el propio término Iglesia—. El discurso pone también en evidencia el desvanecimiento del monopolio de la salvación, por la vía de la aceptación de la pluralidad confesional, expresada en sintagmas como «tolerancia religiosa» o «libertad de cultos». Asimismo, permite apreciar cómo la relación entre catolicismo y civilización se desestabiliza, deja de ser de signo positivo incontestable y se vuelve incluso conflictiva a medida que gana adeptos la postura que ve en el llamado «protestantismo» el impulso decisivo del progreso material y la pujanza de otras naciones. También en el lenguaje se percibe la transformación de las prácticas ligadas a la fe que adquieren una dimensión individual importante. De manera particular, cada uno de los términos estudiados da cuenta de un ámbito específico de conflictividad y de tensiones sociales y políticas particulares que resultan decisivas para el arco temporal retenido.

Para las primeras décadas del siglo XX, si bien la cultura católica mantiene un dominio incontestable en la región, coexiste con otras claves interpretativas, en niveles de tensión variables según contextos locales. Los textos aquí reunidos ponen de relieve rasgos semánticos y ritmos de cambio comunes, pero permiten vislumbrar los límites de lo común, como corresponde a una pluralidad de historias, de actores y de circunstancias.

POLÍTICA, RELIGIÓN E HISTORIOGRAFÍA

A medida que la historia se labró un espacio propio entre las disciplinas académicas, la historiografía política y la religiosa vivieron vidas relativamente separadas. Se puede hacer la hipótesis de que esto es producto, al menos en parte, de las interacciones de un triángulo conceptual muy influyente: historia-política-modernidad.

El concepto contemporáneo de historia es un producto secularizado como lo mostraron hace años ya Karl Löwith y Reinhart Koselleck, esto quiere decir

que a partir del siglo XVIII y de manera gradual los sentidos contemporáneos de la historia prescindieron progresivamente de su amarre trascendental sin abandonar enteramente las estructuras semánticas cristianas⁹. A la secularización del concepto, que hace de la historia un producto de las sociedades humanas, corresponde una secularización de las prácticas. Insistimos, esto no significa que la escritura de la historia se haya desprendido por completo de las creencias religiosas, sino que, en la práctica, quienes se acogen al alero de la disciplina de manera profesional prescinden de la argumentación trascendente en la construcción de sus narrativas.

La consolidación del concepto contemporáneo de «historia» abre paso, también, a la práctica contemporánea de la política, es decir al momento preciso cuando el «gobierno de la República, que trata y ordena las cosas que tocan a la Policía, conservación y buena conducta de los hombres»¹⁰ se enfrenta al escenario de los derechos, la ciudadanía política y la representación popular. Consustancial al progresivo desprendimiento de la historia del amarre trascendental, emerge un horizonte de acción humana novedoso, cuyos fundamentos y valores ya no son enteramente teológicos. Estos dos procesos de emergencia —la historia y la acción política— constituyen el entramado central de lo que se ha dado en llamar la modernidad.

Por otra parte, la historia, como producto cultural contemporáneo, se da a leer fuertemente compartimentada. Entre los compartimentos más antiguos y afianzados se cuentan la historia de la política y la historia de las religiones que se suelen escribir desde lugares marcadamente distintos. La distinción entre política y religión característica de las sociedades occidentales decimonónicas alcanzó a la escritura de la historia en el proceso mismo de institucionalización de la disciplina como práctica científica y la impactó en el sentido de separar en el ámbito de la historiografía aquello que parecía separarse en la vida social y política. La distinción de campos produjo a su vez una separación de expectativas institucionales y también historiográficas.

La especialización condujo a la formación de enclaves que, en el caso de la historia religiosa correspondieron frecuentemente a lugares confesionales de

⁹ K. Löwith, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires, Katz Editores, 2007 [original en 1949]; R. Koselleck, *historia/Historia*, traducción e introducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Trotta, 2004.

¹⁰ Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, Tomo V, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española, 1737, p. 312,1.

producción. Esta distinción sobrevivió, celosamente resguardada por sus respectivos practicantes, hasta muy reciente cuando las dos disciplinas finalmente entraron en diálogo¹¹. En todo caso, el conjunto de entradas conceptuales que conforman el presente volumen atestigua un nuevo estado de cosas.

Por otra parte, durante largo tiempo el concepto de política que acompañó a la escritura de la historia perfiló un ámbito muy reducido y marcadamente institucional: aquel de los grupos gobernantes, la toma de decisiones y las instituciones desde las cuales el poder político se ejerce. Al mismo tiempo las «historias patrias», que dominaron buena parte de nuestras memorias oficiales hasta mediados del siglo xx, ralentizaron la pérdida de peso de los grandes nombres, las fechas de batallas y las decisiones de gobierno. Sólo hasta finales del siglo xx, una nueva concepción de lo político abrió esta mirada a otras prácticas históricas e historiográficas. En años recientes ambas historiografías, fortalecidas, han abierto y practicado caminos de reencuentro, muy lejos ya de la unidad que las vinculó entre los siglos xvi al xviii.

LA CONFLUENCIA

En la historiografía latinoamericanista el camino del reencuentro ha sido largo: pasa por la renovación de la historia religiosa que se interrogó por las formas y prácticas de la devoción, por la diversidad de imaginarios, representaciones y lenguajes de las creencias, por la heterogénea y polinodal construcción institucional. En buena medida es fruto de los trabajos de sociología histórica e historia cultural aplicada al campo de las religiones. Pasa también por la renovación de la historiografía de lo político, que dejó de ser un campo limitado al estudio de las instituciones del gobierno civil, las prácticas de los partidos y el papel de las elites gobernantes para ampliarse en muy diversas direcciones, como las formas de sociabilidad, las redes y, más recientemente,

¹¹ Puede verse la reflexión de P. A. Fabre y A. Romano sobre la historiografía relativa a la Compañía de Jesús. «Présentation», «Les jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches historiographiques», *Revue de Synthèse historique*, 120/2-3, 1999, pp. 247-260. En las regiones dominadas culturalmente por el catolicismo cabe preguntarse a qué ritmos y de qué formas la secularización impactó en la producción historiográfica. Las respuestas pueden variar señaladamente, como lo muestran los casos italiano y español perfilados sucintamente en el reciente debate sostenido por Daniele Menozzi, Lucia Ceci, Mónica Moreno Seco y Javier Ramón Solans, en las páginas de la revista *Ayer*. Algo que los participantes expresan en términos de tránsito de la historia eclesiástica a la historia religiosa. «Investigaciones históricas e historia de la religión», *Ayer* 116/2019 (4), pp. 327-356.

la historia conceptual de lo político. El crecimiento, la diversificación interna y el potencial crítico de ambos campos, así como la práctica de la reflexividad, ha conducido a encuentros en diversos terrenos mostrando, en más de alguno, la impertinencia de su separación¹².

El terreno concreto de la historia del siglo XIX obligó al cruce de los cuestionamientos sobre religión y política. Para la historia política, incluso para la más convencional, el encuentro con la cuestión religiosa es obligado, en la medida en que la pregunta por el lugar de la religión en la sociedad fue toral en toda la región durante el siglo, como en buena medida lo fue en el mundo atlántico. Esto produjo en particular una historiografía centrada en las instituciones con dos grandes protagonistas, Iglesia y Estado, considerados como instituciones, como productos terminados, cuyo enfoque teleológico ha dejado ver reiteradamente sus límites. Por un lado, para cuestionar la pertinencia misma de las instituciones como lugares históricos inamovibles¹³; por otro, para entender la complejidad de la fórmula particular de la política hispanoamericana que fueron las repúblicas católicas¹⁴.

Desde los años 1980 los estudios históricos sobre lo político han sido objeto de una renovación intensa y no sólo como resultado de un «retorno del acontecimiento»¹⁵. Por una parte el interés por los actores condujo a investigar nuevas formas de lo político mediante exploraciones de las formas de sociabilidad y sus redes, la acción y práctica de los sujetos subalternos y los lenguajes políticos, entre muchos otros abordajes novedosos; por otra, la expansión de la categoría de lo político demolió las fronteras institucionales

¹² Véase, por ejemplo, S. M. Arrom, *Voluntarios por una causa. Género, fe y caridad en México desde la Reforma hasta la Revolución*, CIESAS, Ciudad de México 2017.

¹³ Roberto Di Stefano abrió esta discusión con un artículo provocador «En torno a la Iglesia colonial y del temprano siglo XIX. El caso del Río de la Plata», en *Takwá, revista de historia*, n° 8, otoño 2005, pp. 49-65 cuya reflexión ha profundizado en otros textos. Véase su contribución en torno al concepto de Iglesia en este mismo volumen.

¹⁴ Véase S. Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2008.

¹⁵ Considérese la huella historiográfica de una reflexión como la de F. Furet en *Penser la Révolution française*, publicado por primera vez en 1978. Sobre el acontecimiento: P. Nora, «Le retour de l'événement», en J. Le Goff y P. Nora, *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes*, París, Gallimard, 1974, pp. 210-228.

que marcaban el ejercicio de la política y permitió un abordaje integrador, transversal e interdisciplinario¹⁶.

Los estudios iberoamericanos fueron en particular renovados por esas perspectivas. En los trabajos de François-Xavier Guerra se apreciaba ya como una preocupación central el énfasis y la comprensión del lenguaje político, de su historicidad¹⁷. Precisamente en un breve texto sobre el discurso político reflexionó Guerra sobre el peso del lenguaje religioso¹⁸. El estudio de las formas de sociabilidad y del asociacionismo ha sido uno de los terrenos más fructíferos para mostrar el entrecruzamiento constante de política y religión, como evidencian múltiples trabajos¹⁹. Lo mismo muestran los estudios

¹⁶ La exploración de las formas de sociabilidad para la comprensión de la vida política, magistralmente abierta por Maurice Agulhon, fue puesta a prueba muy pronto en terreno hispanoamericano por autores como François-Xavier Guerra en México y Pilar González Bernaldo en Argentina. De Guerra, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988; de González Bernaldo, *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000. Sobre el tema de las sociabilidades como propuesta historiográfica, véase de la misma autora, «La 'sociabilidad' y la historia política», en E. Pani, A. Salmerón (eds.), *Conceptualizar lo que se ve. François-Xavier Guerra historiador. Homenaje*, México, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 2004, pp. 419-460. La perspectiva subalterna retoma el encuadre de la «Historia desde abajo» e insiste en recuperar la interacción de la dominación y la subordinación en sociedades coloniales y postcoloniales. Ver R. Guha, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona, Crítica, 2002 y la selección de textos compilada por S. Rivera Cusicanqui y R. Barragán, *Debates post-coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz, Bolivia y Rotterdam, Holanda: Historias, Aruwiri, SEPHIS, 1997. Diversos historiadores latinoamericanos han expandido la historia subalterna para abordar la especificidad de la región. Ver, por ejemplo, F. Mallon, *Campesinado y nación. La construcción de México y Perú postcoloniales*, México, CIESAS, Colegio de Michoacán y Colegio de San Luis de Potosí, 2003; y J. Sanders, *Republicanos indóciles. Política popular, raza y clase en Colombia, siglo XIX*. Bogotá, Ediciones Plural, 2017. La expansión de la categoría de lo político, en la línea abierta por Claude Lefort, llegó a la historiografía más bien de la mano de Pierre Rosanvallon. Véase *Por una historia conceptual de lo político*.

¹⁷ F. X. Guerra, «Hacia una nueva historia política. Actores sociales y actores políticos». *Anuario del IEHS* 4 (1989), 243-64.

¹⁸ F. X. Guerra, ««Políticas sacadas de las Sagradas Escrituras»: la referencia a la Biblia en el debate político (siglos XVII al XIX)», en François-Xavier Guerra, *Figuras de la modernidad. Hispanoamérica siglos XIX-XX*, Annick Lempérière y Georges Lomné (compiladores), Bogotá, Universidad Externado de Colombia, Taurus, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012, pp. 231-287.

¹⁹ A título de ejemplo citamos J. P. Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 1989. En la misma línea, G. Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación: Colombia, 1820-1886*. Bogotá, Universidad del Externado, 2011. También el sugerente recorrido

en perspectiva institucional renovada y los trabajos de corte comparativo²⁰. En suma, los textos mencionados, como tantos otros, obligan a mirar lo político como poblado de religión y viceversa. Estos estudios muestran que la pregunta por el lugar de la religión es a la vez política, social, de estrategias familiares, económica, culturales y de género.

La renovación historiográfica en este campo ha pasado por el encuentro con la sociología de las religiones y las teorías de la secularización²¹. Sin duda, el paradigma de la secularización constituyó un puente inicial entre religión y política que permitió explorar universos que se estudiaban por separado. Por paradigma de la secularización nos referimos al marco explicativo que surgió a finales del siglo XIX en la sociología francesa y alemana y que posteriormente fue incorporado a las ciencias sociales en el mundo anglosajón e ibérico durante el siglo XX. El paradigma proponía la progresiva e inevitable separación de las experiencias políticas y religiosas como condición fundamental para el desarrollo de la vida social y política contemporánea. Pensar en términos de secularización permitió reflexionar sobre las modalidades del tránsito entre formas históricas de organización y configuración social. Sin embargo, no sólo por los límites del paradigma como instrumento de producción de saber, sino por el hecho de instituirse el paradigma en un mirador cuya historicidad propia rara vez se interrogaba, este marco explicativo también produjo opacidades.

Si bien es cierto que la literatura historiográfica adoptó muchas veces de manera acrítica la categoría de secularización, también es cierto que desde las investigaciones históricas provinieron algunos de los más fuertes cuestionamientos a la validez general del paradigma. El concepto de progreso articuló el paradigma de la secularización con otro, muy potente en los estudios históricos y sociológicos: el de la modernidad. Muchos estudios sobre el siglo XIX han estado impregnados de, cuando no obsesionados por la modernidad, un anhelo de actualidad que presupone normativamente la estricta compar-

de dos siglos realizado por R. Di Stefano, H. Sábato, L. A. Romero y J. L. Moreno, *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina 1776-1990*, Buenos Aires, GADIS, 2002.

²⁰ A. Lempérière, *Entre Dieu et le Roi, la République. Mexico, XVII-XIXe siècles*, París, Les Belles Lettres, 2004. M. Suárez Cortina, «Religión, Estado y Nación en España y México en el siglo XIX: una perspectiva comparada», *Historia Mexicana*, 67(1), 341-400, 2017.

²¹ Véanse por ejemplo los textos reunidos en R. J. Blancarte, (coordinador), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.

timentación de diferentes ámbitos de experiencia, entre ellos, la religión y la política.

La investigación histórica creó una serie de tensiones en el paradigma de la secularización en la medida en que hizo evidente el vínculo interpretativo con una filosofía de la historia en la cual las ideas de progreso y modernidad jugaban un papel preponderante y de las cuales se fue desapegando. El debilitamiento de un paradigma arrastró al otro porque estaban íntimamente ligados. Así, en la actualidad, puede considerarse que la renovación de los estudios sobre la historia de la secularización se finca en buena medida en el abandono de la carga normativa del citado paradigma.

LA HISTORIA CONCEPTUAL DEL FENÓMENO RELIGIOSO

La historia conceptual ha abierto nuevas posibilidades interpretativas del fenómeno religioso en Iberoamérica en dos planos claramente diferenciados. En primer lugar, la historia conceptual se propone describir los procesos históricos de disputa, diferenciación y rearticulación social e institucional entre los ámbitos religioso y político a través de la recuperación histórica de su vocabulario guía. Y, en segundo lugar, la historia conceptual ofrece una reflexión teórica sobre las categorías de análisis social que sostuvieron hasta muy recientemente la segregación entre religión y política y que han producido su propia inteligibilidad y explicación del sentido de la historia a través del paradigma de la secularización y el progreso²².

Examinemos primero el segundo de estos planos, ya que constituye el núcleo teórico menos conocido de la aproximación conceptual y nos permite clarificar la importancia de recuperar las trayectorias conceptuales bajo un nuevo horizonte de inteligibilidad. La principal dificultad que enfrenta la historia conceptual es que ésta debe igualmente desprenderse de sus presupuestos secularizantes, pues ella misma es producida por el paradigma secularizador.

Para comprender esto, hagamos repaso de algunos supuestos que animaron a Koselleck en el desarrollo de su propuesta de la historia conceptual.

²² Para la diferencia entre concepto y categoría en la historia conceptual ver F. A. Ortega, «De conceptos y categorías: el caso de colonia», en F. Ortega, R. Acevedo P. y P. Casanova Castañeda (eds.), *Horizontes de la historia conceptual en Iberoamérica. Trayectorias e incursiones*, Bogotá-Madrid, Universidad Nacional de Colombia-G9 Editores, 2021, pp. 315-40.

En primer lugar es importante señalar que Koselleck escribió poco sobre la secularización y cuando lo hizo se apoyó en algunos autores de referencia —como Carl Schmitt y Karl Löwith— y en obras contemporáneas de colegas y colaboradores —como las investigaciones de Hermann Lübbe y Hermann Zabel²³—. En su texto más conocido sobre la secularización, Koselleck hace énfasis en dos momentos de la trayectoria conceptual del término: un primer momento pre-revolucionario que designó afectaciones pertinentes al derecho canónico y transcurrió al interior de la institucionalidad eclesiástica. Y un segundo momento, post 1789, en el que comenzó a designar el proceso de confiscación de bienes y de redefinición de las potestades y jurisdicciones civiles y eclesiásticas, a la par que el Estado nacional «abrió una pretensión de monopolio»²⁴. Como resulta claro, este segundo momento semántico coincide con el periodo del *Sattelzeit* y se ubica en el centro de la emergencia de lo que Koselleck llama la modernidad.

Ahora bien, Koselleck señala que las transformaciones semánticas que tuvieron lugar en el término de secularización fueron el producto de una aceleración del tiempo que transformó la experiencia humana. Para mediados del siglo XVIII la categoría de progreso, alimentada por la razón abstracta de la ilustración y los avances de la tecnología, hizo propia la economía de redención del tiempo apocalíptico del cristianismo²⁵. La redención se hizo progresivamente de este mundo, instalando así una categoría de interpretación de la historia: «Ya no es Dios el señor de la acción, sino que lo es el hombre que provoca progreso. Se trata de un lento cambio del sujeto de la acción»²⁶. La secularización significó «que las problemáticas y las esperanzas cristianas —más concretamente, los contenidos de la fe cristiana— continúan siendo un presupuesto implícito para poder pensar y conocer la mundanización»²⁷. No es una cuestión de una simple continuidad, pero la secularización no se puede pensar «sin el concepto antó-

²³ Su texto principal es «Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización», en *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, España, Pre-Textos, 2003, pp. 37-72. Werner Conze, Hans Wolfgang Strätz y Hermann Zabel escribieron la entrada de secularización (*Säkularisation, Säkularisierung*) para el *Geschichtliche Grundbegriffe* (vol. 5, 1984, 789-829). H. Lubbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg, Alber 1975; textos de los que hasta ahora no disponemos de una versión al español.

²⁴ R. Koselleck, «Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización», en *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, España, Pre-Textos, 2003, p. 44.

²⁵ *Ibid.*, pp. 48-63.

²⁶ *Ibid.*, p. 54.

²⁷ *Ibid.*, p. 49.

nimo del cielo y la eternidad»²⁸. Más allá de si la secularización preserva o no un cristianismo soterrado, lo cierto es que el concepto «jurídico-canónico [de secularización] se torna una categoría hermenéutica de la filosofía de la historia, que [...] pretende interpretar la historia universal»²⁹. De ese modo, la aceleración contemporánea se convierte en una categoría postcristiana relativa al tiempo histórico y la secularización se entendió como el deslinde categórico de lo religioso y lo político. Una categoría de análisis cultural, precondition de la modernidad y de la emancipación.

Como Hans Joas ha señalado este análisis contiene varias suposiciones que permean el conjunto de la propuesta de tal manera que el supuesto simplista de un proceso de secularización progresiva está presente en todos los escritos de Koselleck³⁰. No resulta entonces sorprendente que la práctica de la historia conceptual se haya llevado a cabo exclusivamente en el dominio de lo político y lo social, velando de ese modo el nexo con lo religioso. Para comenzar, en las sociedades contemporáneas, a diferencia de lo que dictamina el paradigma de la secularización, el proceso de diferenciación que ocurrió en el siglo XIX no constituía un destino inevitable. En Iberoamérica, por ejemplo, ese empeño por deslindar lo religioso de lo político recibió el impulso dislocador decisivo durante las revoluciones que transformaron los fundamentos de la legitimidad política y obligó a un reacomodo que, en cierta medida, continúa hasta nuestros días.

El segundo momento que señala Koselleck es común a la contemporaneidad euro-atlántica pero tiene diferentes velocidades y ritmos, como resulta previsible. Sin embargo, ya hemos visto cómo durante el siglo XIX iberoamericano —como en otros lugares— aunque se produjo un deslinde conceptual y en algunos casos institucional entre lo religioso y lo político, la Iglesia católica y su sustento teológico-político continuaron jugando un papel central en la organización social y política de la cotidianidad. Ante eso, el paradigma de la secularización diagnosticó desde muy temprano una falencia fundamental en las sociedades católicas iberoamericanas que produjo un desfase cuya consecuencia fue que Iberoamérica apareciera en los debates globales de las

²⁸ *Ibid.*, p. 47.

²⁹ *Ibid.*, p. 45.

³⁰ H. Joas, «The Contingency of Secularization: reflections on the problem of secularization in the work of Reinhart Koselleck», en *The Benefit of Broad Horizons: Intellectual and Institutional Preconditions for a Global Social Science*, Hans Joas y Barbo Klein (eds.), Leiden, Brill, 2010, p. 97.

ciencias sociales como rezagada y fanática, incapaz de forjar su propia historia cívica. A su vez, como bien han señalado varios críticos poscoloniales, produjo un modelo eurocéntrico que se convirtió en un límite de inteligibilidad³¹.

Ahora bien, prescindir de la categoría de secularización, en particular para comprender el siglo XIX iberoamericano, impondría al análisis histórico fuertes limitantes, porque se trata del estudio de la sociedad que produce simultáneamente el proceso político y social que privatiza las creencias y las aleja de lo público. Es por eso que proponemos una definición minimalista de la secularización, como el proceso de producción, históricamente localizado y contingente, de una diferenciación polémica entre la esfera religiosa y la política que resultó fundante para las sociedades contemporáneas pero cuyo presente es incierto, está sujeto a reconfiguraciones constantes y abierto a múltiples futuros³².

En ese sentido, el proceso de diferenciación de la religión y la política que atestigua los trastornos y reacomodamientos que caracterizan el siglo XIX, se recupera sin la condición de finalidad que le otorgaba el paradigma y que determinaba un deber ser. Aparece, en cambio, la diferenciación como ruptura de una lógica que las articulaba y un proceso de negociación, siempre incierto. El léxico del periodo —entendido como un escenario encarnizado y multivocal— constituye de ese modo una entrada necesaria para «investigar los conflictos políticos y sociales del pasado en el medio de la limitación

³¹ D. Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000.

³² Una definición sin lugar a dudas en diálogo con la más amplia propuesta por Roberto Di Stefano: «Entiendo por secularización, en la línea de reflexión que han desarrollado algunos sociólogos de la religión en los últimos decenios, no un proceso lineal de progresiva marginación y desaparición de lo religioso inherente al llamado proceso de modernización, común por ende a todas las sociedades que se pretendan modernas, sino un proceso multidimensional —de recomposición, más que de evicción de la religión— que se verifica en algunas sociedades —y no en todas de la misma manera— y que consiste en la pérdida de las referencias religiosas de ciertas concepciones, instituciones o funciones sociales provocada por ciertos procesos políticos (como la formación del Estado), económicos (como la expansión de las formas de propiedad capitalistas) o sociales (como la estructuración social en clases o las migraciones de masas), la consecuente formación de esferas diferenciadas para la religión, la política, la economía, la ciencia y otras áreas de actividad, y el debilitamiento del poder normativo de las autoridades eclesiásticas, que conlleva una paralela subjetivización de las creencias». R. Di Stefano «¿De qué hablamos cuando decimos Iglesia? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico *Ariadna histórica*. *Lenguajes, conceptos, metáforas*, n° 1 2012, pp. 195-220. <https://ojs.ehu.es/index.php/Ariadna/article/view/6152>

conceptual de su época y en la autocomprensión del uso del lenguaje que hicieron las partes interesadas en el pasado»³³. Los ensayos acá recogidos son un primer intento por situar el orden de trabajo futuro.

REFERENCIAS

- ARROM, Silvia Marina, *Voluntarios por una causa. Género, fe y caridad en México desde la Reforma hasta la Revolución*, CIESAS, Ciudad de México 2017.
- BASTIAN, Jean-Pierre, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, 1989.
- BLANCARTE, Roberto J., (coordinador), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.
- CÁRDENAS AYALA, Elisa, «Hispanoamérica: impronta de una región en la renovación del catolicismo internacional. El siglo XIX», *Rivista di Storia del Cristianesimo*, RSCr 17(2/2020) pp. 9-30.
- «Religión y política en Iberoamérica: relación social, política y semántica. Elementos para una discusión metodológica», en Francisco A. Ortega, Rafael E. Acevedo P. y Pablo Casanova Castañeda (eds.), *Horizontes de la historia conceptual en Iberoamérica. Trayectorias e incursiones*, Bogotá-Madrid, Universidad Nacional de Colombia-G9 Editores, 2021, pp. 133-64.
- CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000.
- COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid, Impreso por Luis Sánchez, 1611.
- DI STEFANO, Roberto, SÁBADO, Hilda, ROMERO, Luis Alberto y MORENO, José Luis, *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina 1776-1990*, Buenos Aires, GADIS, 2002.
- DI STEFANO, Roberto, «En torno a la Iglesia colonial y del temprano siglo XIX. El caso del Río de la Plata», en *Takwá, revista de historia*, n° 8, otoño 2005, pp. 49-65.
- «¿De qué hablamos cuando decimos Iglesia? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, n° 1 2012, pp. 195-220.
- FABRE, Pierre-Antoine y ROMANO, Antonella, «Les jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches historiographiques», *Revue de Synthèse historique*, 120/2-3, 1999, pp. 247-491.

³³ R. Koselleck, «Historia conceptual e historia social», en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, 111.

- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, JAVIER (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*, Fundación Carolina, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2009.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, JAVIER (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales 1770-1870* Universidad del País Vasco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2014.
- FURET, François, *Penser la Révolution française*, París, Gallimard, 1978.
- GONZÁLEZ BERNALDO, PILAR, *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- GUERRA, François-Xavier, *México: del Antiguo Régimen a la Revolución*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- «Hacia una nueva historia política. Actores sociales y actores políticos», *Anuario del IEHS* 4 (1989), 243-64.
- «"Políticas sacadas de las Sagradas Escrituras": la referencia a la Biblia en el debate político (siglos XVII al XIX)», en François-Xavier Guerra, *Figuras de la modernidad. Hispanoamérica siglos XIX-XX*, Annick Lempérière y Georges Lomné (compiladores), Bogotá, Universidad Externado de Colombia, Taurus, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012, pp. 231-287.
- GUHA, Ranajit, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Crítica, 2002.
- JOAS, Hans, «The Contingency of Secularization: reflections on the problem of secularization in the work of Reinhart Koselleck», en *The Benefit of Broad Horizons: Intellectual and Institutional Preconditions for a Global Social Science*, Hans Joas y Barbo Klein (eds.), Leiden, Brill, 2010.
- KOSSELÉCK, Reinhart, «Historia conceptual e historia social», en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- «Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización», en *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, España, Pre-Textos, 2003, pp. 37-72.
- *historia/Historia*, traducción e introducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Trotta, 2004.
- LEMPÉRIÈRE, Annick, *Entre Dieu et le Roi, la République. Mexico, xvii-xixe siècles*, París, Les Belles Lettres, 2004.
- LOAIZA CANO, Gilberto, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación: Colombia, 1820-1886*. Bogotá, Universidad del Externado, 2011.
- LÖWITH, Karl, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires, Katz Editores, 2007 [original en 1949].
- LÜBBE, Hermann, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg, Alber 1975.
- MALLON, Florencia, *Campeinado y nación. La construcción de México y Perú postcoloniales*, México, CIESAS, Colegio de Michoacán y Colegio de San Luis de Potosí, 2003.

- NORA, Pierre, «Le retour de l'événement», en J. Le Goff y P. Nora, *Faire de l'histoire. Nouveaux problèmes*, París, Gallimard, 1974, pp. 210-228.
- ORTEGA, FRANCISCO A., «Jesuitas, ciudadanía e independencia en la Nueva Granada», *Los jesuitas formadores de ciudadanos. La educación dentro y fuera de sus colegios, siglos XVI-XXI*, P. de los Ángeles Chinchilla Pawling, editora, México, Universidad Iberoamericana, 2010, pp. 65-92.
- ORTEGA, FRANCISCO A., «De conceptos y categorías: el caso de colonia», en Francisco A. Ortega, Rafael E. Acevedo P. y Pablo Casanova Castañeda (eds.), *Horizontes de la historia conceptual en Iberoamérica. Trayectorias e incursiones*, Bogotá-Madrid, Universidad Nacional de Colombia-G9 Editores, 2021, pp. 315-40.
- PANI, Erika y SALMERÓN, Alicia, (eds.), *Conceptualizar lo que se ve. François-Xavier Guerra historiador. Homenaje*, México, Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 2004.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades*, Tomo V, Madrid, *Imprenta de la Real Academia Española*, 1737.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia y BARRAGÁN, Rossana, *Debates post-coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Bolivia y Rotterdam, Holanda, Historias, Aruwiri, SEPHIS, 1997.
- ROSANVALLON, Pierre, *Por una historia conceptual de lo político. Lección inaugural en el Collège de France*, México, Fondo de Cultura Económico, 2003.
- SANDERS, James, *Republicanos indóciles. Política popular, raza y clase en Colombia, siglo XIX*, Bogotá, Ediciones Plural, 2017.
- SERRANO, Sol, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- SUÁREZ CORTINA, Manuel, «Religión, Estado y Nación en España y México en el siglo XIX: una perspectiva comparada», *Historia Mexicana*, 67(1), 2017, pp. 341-400.



I.
**CIVILIZACIÓN Y
CRISTIANISMO**

LOS BORDES DE LA SECULARIZACIÓN: CIVILIZACIÓN Y CRISTIANISMO EN LA NUEVA ESPAÑA/MÉXICO, DE LA ILUSTRACIÓN A LA REVOLUCIÓN

Elisa Cárdenas Ayala
Universidad de Guadalajara

E. Lorena Cortés Manresa
Universidad de Guadalajara

Erika Pani
El Colegio de México

LA IMPRONTA DE LA LARGA DURACIÓN

El vínculo conceptual entre civilización y cristianismo tiene una historia que es preciso considerar en la muy larga duración. Nace ahí donde el pensamiento cristiano se engarzó con la semántica del mundo grecolatino, apropiándose de un conjunto de representaciones sobre el ser propio y el ajeno, marcado por la convicción de la superioridad propia¹. Del conocido binomio civilizados-bárbaros que la semántica griega legó al Occidente moderno y contemporáneo, interesa destacar que los llamados bárbaros son extranjeros: pueblos insumisos, apartados de la influencia bienhechora de la ciudad. Así, en el *Diccionario* de Vittori publicado en 1609, se puede leer: *Bárbara cosa o peregrina*, que se traduce al francés como *chose barbare ou étrangère*².

¹ F. Hartog, *Anciens, Modernes, Sauvages*, París, Galaade Éditions, 2005.

² G. Vittori, *Tesoro de las tres lenguas, francesa, italiana y Española/Trésor des trois langues, française, italienne et espagnole*, Ginebra, Philippe Albert y Alexandre Pernet, 1609.

En cambio, el neologismo «civilización» no apareció publicado sino hasta 1756, en lengua francesa, en un texto del marqués de Mirabeau, que identificaba a la religión como «el primer resorte de la civilización»³. El *Diccionario* de Esteban de Terreros y Pando de 1767 registra por vez primera la voz civilización en lengua española, con tres acepciones: una jurídica, como «acto de justicia que hace civil una causa criminal»; y dos de carácter cultural: «acción de civilizar y domesticar algunos pueblos silvestres» e «instruir, suavizar a alguno su genio, condición, rusticidad»⁴. En el siglo XVIII, el vínculo conceptual entre cristianismo y el proceso de «civilizar» —que implicaba extraer del salvajismo y la barbarie, perfeccionar a la sociedad— tenía particular resonancia en los imperios atlánticos, pues justificaba la violencia en la construcción del Nuevo Mundo por la «civilización» de las poblaciones autóctonas: su reducción al cristianismo y a la civilidad. Así, la historia de la secularización en Iberoamérica no es sólo la crónica de cómo el hombre y su destino se encerraron en el siglo y en el mundo, sino también la de la forma en que se desmontó el binomio cristianismo-civilización⁵.

CIVILIZACIÓN Y SUS CONCEPTOS ASIMÉTRICOS

En el extremo opuesto de lo civilizado se encuentra lo «salvaje»: «Llaman también por alusión a los hombres errantes, que viven en los bosques, sin habitación reglada, leyes políticas ni religión»,⁶ se lee en Terreros y Pando: «También se puede decir por la acción de civilizar y domesticar algunos pueblos silves-

³ J. Escobar, «Más sobre los orígenes de civilizar y civilización en la España del siglo XVIII», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 33:1, 1984, pp. 88-114, p. 88. Sin embargo, João Feres Júnior da cuenta de su uso en español, en los escritos del jesuita Juan José Delgado, referido a poblaciones filipinas, dos años antes de aparecer en *L'Ami des hommes*. J. Feres Júnior, «O conceito de Civilização: Uma análise transversal», en J. Fernández Sebastián, dir., J. Feres Júnior, ed., *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Madrid, Universidad del País Vasco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, diez tomos, Tomo I *Civilización*, pp. 85-106, p. 88.

⁴ E. de Terreros y Pando, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana...*, t. I, Madrid: Viuda de Ibarra, 1767, pp. 440, 441.

⁵ Al insertarse en una concepción de una temporalidad secularizada, lineal, no teológica. Feres, «O conceito», pp. 88-91; G. Zermeño, «México / Nueva España», en J. Fernández Sebastián, dir., J. Feres Júnior, coord., *Diccionario*, tomo I, pp. 217-281.

⁶ Terreros y Pando, *op. cit.*, 1788, 431, 1 y 2.

tres: la Civilización de los Brasileños fue muy difícil para los misioneros»⁷. Esta definición naturaliza a los misioneros como agentes de la domesticación de los «pueblos silvestres» (léase, en la época, salvajes), agentes por antonomasia de la evangelización, mientras el prototipo de los salvajes son los «Brasileños». No es casualidad: ya en el siglo XVI el jesuita José de Acosta en su *De Procuranda Indorum Salute*, distinguió, entre los «bárbaros» a: a) los que tienen instituciones y escritura (los chinos, asimilables a los antiguos griegos y romanos); b) los que no tienen escritura, aunque tienen instituciones y gobierno (los mexicanos, los peruanos, de difícil evangelización); c) los salvajes semejantes a animales, sin ley ni rey, nómadas, sin gobierno fijo, imposibles de evangelizar⁸. En esta última categoría entran, sin lugar a dudas, los que el Diccionario llama «Brasileños». El eje central de esta jerarquía es la distancia hipotética que los separa de la «razón», del género humano y del Evangelio: la medida de «lo bárbaro» está en función inversa de las posibilidades de asimilarse al mundo católico europeo, el «civilizado».

Desde la perspectiva cristiana los términos «pagano», «gentil», «infidel», forman parte del universo semántico de la civilización. Designan una alteridad con relación al enunciante que mide la relación con el humano por antonomasia —el europeo católico— distancia que podía acortarse, pero no anularse, a través de la acción vivificadora del Evangelio. De este conjunto de términos que designan lo opuesto a «civilizado» destaca para el caso mexicano una voz cuyo uso era común entre los pueblos del Anáhuac, incluso antes del contacto con los europeos, para referirse a los pueblos nómadas del norte del valle: *chichimeca*.

CIVILIZACIÓN Y CATOLICISMO: LA RELIGIÓN COMO VÍNCULO POLÍTICO

En su estudio del concepto «civilización» para el caso español, de fines del siglo XVIII al siglo XX, Fernández Sebastián afirma:

si hay una peculiaridad hispana en el desarrollo del concepto en los últimos dos siglos, es sin duda el vigoroso vínculo entre la civilización y los valores religiosos: de Balmes y Donoso a Nocedal, Menéndez Pelayo y Vázquez de Mella, todos autores tradicionalistas que activa o pasivamente repitieron que el cristianismo, y en par-

⁷ *Ibid.*, pp. 432, 433.

⁸ A. Romano, *Impressions de Chine. L'Europe et l'englobement du monde (xvii-xviii siècle)*, París, Fayard, 2017, pp. 107-109.

ricular el catolicismo, no era, uno de tantos elementos de la civilización europea, sino «la civilización misma»⁹.

Para Iberoamérica, João Feres Júnior resalta que durante los siglos XVIII y XIX, el concepto fue definido «por medio de referencias directas a aspectos materiales, políticos y morales de los pueblos», mientras que, para el caso mexicano, Guillermo Zermeño ha destacado los vínculos de civilización con conceptos como independencia, nación, constitución, libertad, liberalismo y progreso, además de señalar cómo la voz fue adquiriendo un sentido procesual como escala para medir avances y retrocesos entre las naciones, sin que desaparezca la asociación entre las voces cristianismo y civilización¹⁰. Con la independencia, el binomio civilización-cristianismo adquirió mayor complejidad y densidad.

Así, la primera Constitución mexicana, promulgada en 1824, estableció la unanimidad religiosa de la nación y el carácter exclusivo e intolerante del catolicismo. La unanimidad religiosa se concibe como constitutiva de la nación y en esa medida garante de la unidad política. Por lo general consideramos ese dato fundador como un rasgo de continuidad deliberada con una parte de la herencia colonial hispana, sin tomar en cuenta el zoclo conceptual sobre el que se asienta. Conviene, sin embargo, recordar los elementos que apuntalan esta unanimidad, vinculados con las formas en que se imaginaron el territorio, la comunidad política y la religión como vínculo fundamental. La nación, al constituirse, confirmaba la ruptura del vínculo imperial, pero optaba, sin discusión, por edificarse sobre la religión de la patria.

Para 1824, el vínculo entre religión y comunidad política se presenta naturalizado en el discurso público. Como tal, exige y justifica la exclusividad religiosa y la erección de la Iglesia católica en agente civilizador. Desdibuja, por lo tanto, la violencia de la imposición religiosa presentándola como el costo irreductible de un beneficio indiscutible. Esta convicción no sólo asume la superioridad del catolicismo como sistema para aprehender y comprender al mundo, sino que permite equiparar la comunidad nacional a la de los fieles y justifica y acompaña, como antes hiciera el imperio español, las políticas de expansión territorial y de construcción institucional del Estado independiente.

⁹ J. Fernández Sebastián, «The Concept of Civilization in Spain, 1754-2005: from progress to identity» en *Contributions to the History of Concepts* 4, 2008, pp. 87-88, traducción nuestra.

¹⁰ J. Feres Júnior, *op. cit.*, p. 85, traducción nuestra; G. Zermeño, «[Civilización] México/Nueva España» en Javier Fernández Sebastián (Dir.) *Diccionario político...*, 217-231.

La nación mexicana heredó la distinción esencial entre civilizados y bárbaros, que proyectó sobre las diferencias entre las poblaciones sedentarias y los pueblos nómadas que poblaban amplísimas regiones, a menudo asimiladas a espacios vacíos, despoblados y peligrosos que debían ser ocupados, sometidos al control del Estado, colonizados y «civilizados». En México el prototipo de los salvajes fueron los chichimecas, tanto por las características que les habían imputado sus enemigos —insumisos, trashumantes y fieros— como por el sentido que se les impuso a partir de la conquista: no evangelizados. Estos contenidos se reactualizaron en términos decimonónicos como «bárbaros» y «salvajes», de los que «chichimecas» operó como sinónimo. Imposibles de «reducir» y civilizar porque reacios a comprender y aceptar la fe considerada verdadera, no tenían cabida en la comunidad nacional ni debían tener acceso a los derechos civiles que a menudo parecían no comprender, como era el caso del derecho de propiedad.

SOBERANÍA, COLONIZACIÓN, PROGRESO Y CIVILIZACIÓN

Muy tempranamente, las aspiraciones de ejercicio eficaz de la soberanía y control estatal chocaron con la amplitud territorial y ciertas formas de ocupación del territorio, en particular las de los pueblos nómadas. Esta preocupación se transformó en angustia ante la dolorosa pérdida de Texas en 1836 y del Lejano Norte en 1848, y alimentó los proyectos de colonización de los vastos territorios norteros de baja densidad demográfica y precaria presencia institucional. Los flujos de colonización nunca alcanzaron las dimensiones a las que llegaron en otras regiones del continente, pero la discusión que los acompañó constituye un observatorio rico sobre procesos políticos y conceptuales en la construcción de la nación mexicana, y particularmente sobre la relación entre civilización y cristianismo.

La idea de colonizar, cercana a la de civilizar, se construye en franca oposición al concepto de bárbaros o salvajes. Los proyectos de colonización tienen como común denominador el excluir a los nómadas como actores positivos. El salvaje pasa a ser la antítesis del poblador o colono y es, por definición, pagano. En cambio, durante las décadas centrales del siglo xix, la religión del colono no se asume ya de manera automática, sino que se convierte en tema de un acalorado debate, articulado en torno a la tolerancia religiosa. La discusión enfrentó a quienes deseaban que sólo hubiera colonos católicos —siendo el catolicismo el único garante de la unidad política— y quienes consideraban que lo importante era el aumento de la población «civilizada», portadora

de «progreso», independientemente de su credo¹¹. La discusión terminó contraponiendo fenómenos que durante largo tiempo habían sido concebidos como bienes asociados e incuestionables: la colonización y el catolicismo. El nexo entre catolicismo y progreso-civilización se vuelve más conflictivo. Como sugiere José David Cortés, en ciertos sectores liberales el mundo anglosajón y religiosamente diverso aparece como modelo de progreso¹².

En cambio, los textos escritos a partir de los años cuarenta por miembros del clero —pastorales, sermones— y los de los escritores laicos que defienden su devoción, argumentan que el cristianismo no solo es uno de los elementos esenciales de la civilización Occidental, sino que constituye La Civilización misma. Distinguen, sin embargo, que aluden a la religión «verdadera», de raigambre hispánica, la de «nuestros padres». Ésta es la única civilización que permitirá a México alcanzar un porvenir de «felicidad». En cambio, la que promueven las «sectas» de raigambre norteamericana era un enemigo a combatir: un «error». En palabras de Diego Aranda, obispo de Guadalajara en 1848, había que rechazar a aquellos que «con el pretexto de civilización, de progreso en nuestra industria y en las artes con el aumento de la población, nos quieren privar del bien mas precioso que poseemos [...] de la santa religión católica apostólica romana, pretendiendo introducir las falsas religiones, y que se establezca la tolerancia de ellas»¹³.

La mayoría de las expresiones contrarias a la tolerancia de cultos, despectivamente llamada «tolerantismo», califican a la desunión como causa principal de los males de la república. Además, el horizonte de expectativas de los opositores a la tolerancia es el de la eternidad, levantan la voz considerando que está en juego la felicidad eterna¹⁴. Sin embargo, están conscientes de ser menos convincentes cuando insisten que el tolerantismo amenaza también la felicidad en este mundo, la privada y la pública. Las circunstancias los han

¹¹ F. S. Alanís Enciso, «Los extranjeros en México, la inmigración y el gobierno: ¿tolerancia o intolerancia religiosa?» *Historia mexicana*, 45:3, 1996, pp. 539-566; D. Berninger, «Immigration and Religious Toleration: A Mexican Dilemma 1821-1860,» *The Americas*, 32:4, 1976, pp. 549-565.

¹² J. D. Cortés Guerrero, «Tolerancia religiosa e inmigración. México y Nueva Granada a finales de la década de 1840» *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 23:2, 2019, pp. 51-84.

¹³ D. Aranda (1848) *Pastoral del Illmo Sr. Sr. D..., dignísimo Obispo de Guadalajara a sus Diocesanos, contra la introducción de las falsas religiones en el país*, Guadalajara, Jalisco, Imprenta de Rodríguez, pp. 1, 6, 9, 13.

¹⁴ *Representación de los vecinos de Guadalajara al Supremo Gobierno Federal contra la introducción de falsas religiones en el país*, Guadalajara, Jalisco, Imprenta de Rodríguez, 1848, p. 2.

orillado a una actitud defensiva: alegan que dejar el exclusivismo es perder un bien por voluntad propia; pretender —dicen con ironía— que vengan los enemigos de Dios «a favorecernos para que podamos progresar».

Hubo, sin embargo, abogados del exclusivismo religioso que no se atrevieron a ironizar. En el contexto de frustración, temor e incertidumbre que trajo consigo la derrota frente a Estados Unidos, el repliegue del catolicismo no era sólo inconveniente sino muy peligroso: la civilización que no era católica no era civilización. En palabras de Luis Gonzaga Cuevas, «entregada a sí misma y en poca armonía con la divinidad» la civilización se presentaba a menudo «tan ciega y tan bárbara como nuestras tribus salvages (sic) dominadas por las tinieblas del gentilismo»¹⁵. La religión verdadera debía, por lo tanto, colocarse decididamente en el centro de la vida pública. En 1853, Lucas Alamán, eminencia gris del partido conservador, en un esfuerzo por constituir un régimen que redimiera a la nación, afirmó enfáticamente que el primero de sus principios debía ser el «conservar la religión católica, porque creemos en ella, y porque, aun cuando no la tuviéramos por divina, la conservamos como el único lazo común que liga a todos los mexicanos»¹⁶.

DE LA LIBERTAD DE CULTOS A LA SEPARACIÓN DEL ESTADO Y LA IGLESIA

El triunfo de los liberales en 1855 cambió el tono y contenido de la discusión, por lo menos para una de las partes. El debate en el constituyente de 1856 puso el acento en la libertad religiosa, insistiendo que la civilización había abierto su contenido a múltiples manifestaciones del cristianismo, no solo al catolicismo. El cristianismo, sin embargo, seguía marcando los límites de la civilización. En palabras del diputado Mata:

la libertad religiosa es la primera idea de progreso, la primera idea de mejora, la base fundamental de la emancipación del hombre [...] La dificultad pues para la colonización consiste únicamente en la intolerancia. El colono acepta todos

¹⁵ Luis Gonzaga Cuevas, *Porvenir de México o juicio sobre su estado político en 1821 y 1851*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1851, pp. viii-ix.

¹⁶ Carta de Lucas Alamán a Antonio López de Santa Ana, marzo 23, 1853, en Miguel León Portilla, ed., *Historia documental de México*, cuatro volúmenes, México, UNAM, 2013, vol. 2, pp. 309-310.

los riesgos—, sabe que de los salvajes se defiende con su rifle, y lo mismo de los ladrones; pero no se resigna a vivir sin religión¹⁷.

Finalmente, aunque la constitución de 1857 no proclamó la libertad de cultos, su silencio en lo tocante a religión cortó el lazo legal que hasta entonces había unido, en México, nación y fe. Quienes se oponían a la libertad religiosa insistieron en el papel histórico que había desempeñado el catolicismo como constructor de civilización. El obispo Pedro Espinosa aludía a la utilidad de enmarcar la legislación civil con la unidad religiosa, ya que habían sido las leyes emanadas de la divinidad «las que [habían] civilizado y salvado al mundo»¹⁸. La importancia del cristianismo como contrapunto, como fuerza moral para equilibrar, domesticar y purificar al anhelado pero perturbador progreso puede apreciarse en su asociación con las voces ilustración, instrucción y educación. Por ejemplo, el periódico lagunense *El Indicador* refería que los métodos didácticos escolares, si bien eran eficaces para transmitir a la niñez los conocimientos útiles y necesarios, no bastaban, ya que «no forman su corazón, ni los hacen adquirir el precioso tesoro de virtudes sociales que distinguen al hombre de bien», virtudes que solo se encuentran en el «divino arsenal del Cristianismo»¹⁹.

Esta visión utilitaria y moderada se vería, sin embargo, rebasada por la radicalización de la cuestión religiosa al calor de la guerra civil y del endurecimiento de la postura pontificia a escala internacional en el marco del combate a las ideas «modernas». Desde Veracruz, el gobierno liberal declaró culpable al clero de provocar una guerra fratricida y decretó la independencia entre la Iglesia y el Estado en 1859 y la libertad de cultos en 1860. Los obispos rechazaron vehementemente las denostaciones. Defendieron a la Iglesia como un patrimonio sagrado e imprescindible, porque de Ella dependía la salvación. «Los intereses temporales» que promovían los liberales debían, por lo tanto, «subordinarse a los eternos, los del cuerpo a los del espíritu, los

¹⁷ Diputado Mata en la discusión sobre la libertad de cultos, 1º de agosto de 1856 p. 34, en F. Zárco *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente, 1856-1857. Extracto de todas sus sesiones y documentos parlamentarios de la época*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1857, pp. 34, 38.

¹⁸ P. Espinosa, *Sétima carta pastoral que el illmo..., Obispo de Guadalajara dirige a sus diocesanos*, Guadalajara, Jalisco, Tipografía de Rodríguez, 1856, p. 8.

¹⁹ Periódico *El Indicador*, Lagos de Moreno, Jalisco, Ausencio López Arce, n.º 13, 24-09-1856, 1-3.

humanos a los divinos»²⁰. Además, era falsa la dicotomía que planteaban sus contrincantes entre progreso y salvación. En el desarrollo del cristianismo se unían la verdad revelada con todos los adelantos —materiales y espirituales— que habían beneficiado a la humanidad, depurados de «teorías ficticias, hipótesis absurdas y combinaciones precarias», así como de radicalismos anarquizantes. Seguían en buena medida a Pío IX, quien con la publicación del *Syllabus errorum* en 1864 había reafirmado la pauta intransigente, al incluir como «errores» al progreso, el liberalismo y la «moderna civilización»²¹.

Al afirmar que sólo «la presencia y la acción del gran principio católico» podían «explicar la civilización moderna»²², los obispos tejían una versión milenaria y sobrenatural opuesta a la crónica heroica de la emancipación como obra de la Reforma, la Ilustración y la Revolución. Erigían a la Iglesia en baluarte de la sociedad civil frente a un Estado depredador: un César que pretendía ser «dueño de todo»²³. En aras de la «utilidad pública», de una mejor distribución de la riqueza, del crecimiento demográfico y demás «cascabelería» promovida por los estadólatras, la embestida liberal en contra de la propiedad, derechos y jurisdicción de la Iglesia, de las creencias, costumbres y voluntad explícita del pueblo católico y de la santificación de las relaciones sociales —y notablemente del matrimonio—, fragilizaba todos los derechos, individuales y colectivos²⁴. La suerte en la guerra deslegitimó la postura del alto clero que, tras la derrota de los conservadores en diciembre de 1860, quedó en el bando perdedor y culpable. El imperio de Maximiliano, que algunos

²⁰ Carta de los arzobispos Labastida y Munguía al emperador Maximiliano, México, 1 de marzo de 1865, en A. Alcalá y M. Olimón, *Episcopado y gobierno en México: cartas pastorales colectivas del episcopado mexicano 1859-1875*, México, Universidad Pontificia de México, Ediciones Paulinas, 1989, pp. 165-206, p. 174.

²¹ Disponible en <http://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll.htm>

²² Carta de los arzobispos, pp. 116-117.

²³ *Dos cartas pastorales del Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán, Lic. Clemente de Jesús Munguía al Venerable Clero y fieles de su Diócesis transcribiéndoles la alocución pontificia de Nuestro Santo Padre Pío IX, en el Consistorio Secreto de 26 de Septiembre de 1859*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1860, pp. 29-30.

²⁴ Munguía, «Representación que el Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán dirige al Supremo Gobierno, con motivo del destierro que han sufrido algunos párrocos de su Diócesis», en *Opúsculo escrito por el Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán, Lic. D. Clemente de Jesús Munguía, en defensa de la soberanía, derechos y libertad de la Iglesia atacadas en la constitución civil de 1857, y en otros decretos expedidos por el actual Supremo Gobierno nacional*, Morelia, Imprenta de I. Arango, 1857, p. 15, pp. 19-20; B. J. Arrillaga, *Cuartas observaciones sobre el opúsculo intitulado El Imperio y el Clero Mexicano, del Sr. Abate Testory, capellán mayor del Ejército francés, por un sacerdote mexicano*, México, Imprenta Literaria de Santo Domingo, 1864, p. 10, p. 59.

creyeron restauraría la armonía entre las autoridades civil y religiosa, ratificó en cambio la postura del bando contrario.

Durante el último cuarto del siglo XIX, la convicción de que el catolicismo y la Iglesia habían desempeñado, y debían seguir desempeñando, un papel central en la consolidación de la nación, se convirtió en un artículo de fe que abrazaban sólo los católicos recalcitrantes, marginados de cuando no enfrentados con el Estado liberal que debía marcar los rumbos de la nación. Herederos todos de una construcción conceptual que distinguía y enaltecía al europeo porque cristiano, los miembros de los distintos bandos políticos, incluso los que se habían liberado de las supersticiones y prácticas arcaicas de la religión, compartían la convicción de que la civilización de quienes seguían siendo «bárbaros» debía fincarse en el cristianismo. Así, las minorías rectoras liberales del porfiriato aprobaron que los misioneros católicos —los jesuitas en la sierra Tarahumara a principios del siglo XX, por ejemplo— intentaran atraer a la civilización a quienes hasta entonces habían escapado de ella, evangelizando a las comunidades indígenas mexicanas como hacían en África o Asia.

El que unos liberales positivistas consideraran provechosa la presencia jesuita en la Sierra Tarahumara ilustra el alcance y los límites de las torsiones semánticas por las que había pasado, en un siglo, el concepto de cristianismo tanto como el de civilización. De forma duradera, además, el nomadismo como antítesis de lo civilizado siguió marcando en el imaginario a regiones enteras. En éstas siguió reivindicándose, para redimirlas, la superioridad moral de un legado civilizatorio hispano y católico, aunque en versión secularizada, al punto de que todavía en la actualidad resuenan los ecos de la frase de José Vasconcelos cuando, al dejar atrás el Norte de México, escribió: «donde termina el guiso y empieza a comerse la carne asada comienza la barbarie»²⁵.

REFERENCIAS

- ALANÍS ENCISO, Fernando S., «Los extranjeros en México, la inmigración y el gobierno: ¿tolerancia o intolerancia religiosa?», *Historia mexicana*, 45:3, 1996, pp. 539-566.
- ALCALÁ, Alfonso y Manuel OLIMÓN, *Episcopado y gobierno en México: cartas pastorales colectivas del episcopado mexicano 1859-1875*, México, Universidad Pontificia de México, Ediciones Paulinas, 1989.

²⁵ J. Vasconcelos, *La Tormenta*, México, Ediciones Botas, 1948, p. 264.

- ARANDA, Diego, *Pastoral del Illmo Sr. Sr. D... dignísimo Obispo de Guadalajara a sus Diocesanos, contra la introducción de las falsas religiones en el país*, Guadalajara, Jalisco, Imprenta de Rodríguez, 1848.
- ARRILLAGA, Basilio José, *Cuartas observaciones sobre el opúsculo intitulado El Imperio y el Clero Mexicano, del Sr. Abate Testory, capellán mayor del Ejército francés, por un sacerdote mexicano*, México, Imprenta Literaria de Santo Domingo, 1864.
- BERNINGER, Dieter, «Immigration and Religious Toleration: A Mexican Dilemma 1821-1860,» *The Americas*, 32:4, 1976, pp. 549-565.
- CORTÉS GUERRERO, José David, «Tolerancia religiosa e inmigración. México y Nueva Granada a finales de la década de 1840», *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 23:2, 2019, pp. 51-84.
- DE TERREROS Y PANDO, Esteban, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana...*, t. I, Madrid, Viuda de Ibarra, 1767.
- ESCOBAR, José, «Más sobre los orígenes de civilizar y civilización en la España del siglo XVIII», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 33:1, 1984, pp. 88-114.
- ESPINOSA, Pedro, *Sétima carta pastoral que el illmo... Obispo de Guadalajara dirige a sus diocesanos*, Guadalajara, Jalisco, Tipografía de Rodríguez, 1856, p. 8.
- FERES JÚNIOR, João, «O conceito de Civilização: Uma análise transversal», en Javier Fernández Sebastián, dir., João Feres Júnior, ed., *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Madrid, Universidad del País Vasco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, Tomo I *Civilización*, pp. 85-106.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier, «The Concept of Civilization in Spain, 1754-2005: from progress to identity» en *Contributions to the History of Concepts* 4, 2008, pp. 81-105.
- HARTOG, François, *Anciens, Modernes, Sauvages*, París, Galaade Éditions, 2005.
- PIO IX, *Syllabus Errorum*, 1864. Disponible en <http://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll.htm>
- MUNGUÍA, Clemente de Jesús, *Dos cartas pastorales del Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán, Lic... al Venerable Clero y fieles de su Diócesis transcribiéndoles la alocución pontificia de Nuestro Santo Padre Pío IX, en el Consistorio Secreto de 26 de Septiembre de 1859*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1860.
- *Opúsculo escrito por el Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán, Lic. D..., en defensa de la soberanía, derechos y libertad de la Iglesia atacadas en la constitución civil de 1857, y en otros decretos expedidos por el actual Supremo Gobierno nacional*, Morelia, Imprenta de I. Arango, 1857.
- Representación de los vecinos de Guadalajara al Supremo Gobierno Federal contra la introducción de falsas religiones en el país*, Guadalajara, Jalisco, Imprenta de Rodríguez, 1848.
- ROMANO, Antonella, *Impressions de Chine. L'Europe et l'englobement du monde (xvi^e-xvii^e siècle)*, París, Fayard, 2017.
- VASCONCELOS, José, *La Tormenta*, México, Ediciones Botas, 1948.
- VITTORI, Girolamo, *Tesoro de las tres lenguas, francesa, italiana y Española/Trésor des trois langues, française, italienne et espagnole*, Ginebra, Philippe Albert y Alexandre Pernet, 1609.

ZARCO, Francisco, *Historia del Congreso Extraordinario Constituyente, 1856-1857. Extracto de todas sus sesiones y documentos parlamentarios de la época*, México, Imprenta de Ignacio Cumplido, 1857.

ZERMEÑO, Guillermo, «México / Nueva España», en J. Fernández Sebastián, dir., J. Feres, coord., *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Madrid, Universidad del País Vasco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, Tomo I *Civilización*, 217-231.

O BINÔMIO *CIVILIZAÇÃO-CRISTIANISMO* PARA O CASO BRASILEIRO (1750 A 1891)

Ana Rosa Clochet da Silva

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

No mundo iberoamericano, o advento da modernidade política foi marcado por mudanças conceituais, que acompanharam e refletiram as complexas reconfigurações observadas nas relações entre o religioso e o secular, que ao longo do século XIX se modelaram de maneira recíproca. Do ponto de vista da semântica histórica, um dos conceitos que mais fortemente expressou as transformações observadas foi o de *civilização*.

Na perspectiva koselleckiana, trata-se de uma daquelas palavras que, desde a segunda metade do século XVIII, assumiu importância e evidente capacidade de generalização, ao mesmo tempo em que se revelou profundamente polisêmica¹. Assim, embora marcado por uma forte conotação descritiva, valorativa e normativa² de origem eurocêntrica-para não dizer francocêntrica-tal conceito sofreu uma progressiva diversificação, preservando sua capacidade de remeter ao universal e ao particular, funcionando como mediador de uma pluralidade de experiências e base para se pensar o processo de diferenciação das esferas em relação à religião.

O presente capítulo analisa a trajetória semântica do conceito de civilização à luz da experiência brasileira, entre meados do século XVIII e finais do XIX. Não se trata de analisá-lo enquanto conceito político fundamental³, mas de

¹ R. Koselleck, *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*, Rio de Janeiro, Contraponto-Ed. PUC-Rio, 2006, p. 108.

² J. Feres Jr., «O conceito de civilização: uma análise transversal», in Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano* Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, vol. II, tomo 1, p. 87.

³ Trabalho este já desenvolvido no âmbito do segundo volume do *Diccionario de Iberconceptos*. (J. Feres Jr; M. E. N. de Sá, «Brasil», in Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político*

«interrogar o sucedido com o léxico político em seu vínculo com a religião»⁴, averiguando de que modo a experiência brasileira da secularização foi, também, responsável pela singularização por ele sofrida. Para tanto, ao mesmo tempo em que privilegia determinadas fontes e conjunturas elucidativas das novidades históricas de seus usos contingenciais, considera as continuidades nas camadas de seus significados, no decorrer de uma cronologia que extrapola os marcos da formação do Estado nacional brasileiro, bem como suas fronteiras geográficas, revelando o peso da semântica comum ao mundo católico da época.

O PROJETO CIVILIZADOR NO REFORMISMO ILUSTRADO LUSO-BRASILEIRO

No mundo luso-brasileiro, a ideia de civilização foi primeiramente expressa pelo verbo «civilizar» e pelo substantivo «civilidade». É este o teor registrado no mais antigo manual de civilidade impresso em Portugal, intitulado *Escola de política, ou tractado pratico da civilidade portuguesa*, escrito por João de Nossa Senhora da Porta Siqueira e publicado no Porto, em 1786. A ele seguiu-se *Elementos da civilidade e da decência para instrucção da mocidade de ambos os sexos*, anônimo e editado pelo menos três vezes entre finais do século XVIII e início do XIX. Tratam-se de manuais dedicados a «diversos temas, entre os quais, o cuidado com o corpo e o comportamento considerado adequado em diferentes situações sociais»⁵.

Nos dicionários e vocabulários impressos em Portugal, entre meados do século XVI e a primeira metade do XVIII, os significados resultam das conversões para o português dos termos latinos *civilis*, *civilitas*, *civiliter*⁶. Revelando a «plasticidade semântica» própria a uma época em que a prática linguística

y social del mundo iberoamericano Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870, *op. cit.*, pp. 123-140).

⁴ E. Cárdenas Ayala, «Religión y política en Iberoamérica: relación social, política y semántica. Hacia una propuesta metodológica para el estudio del siglo XIX». Palestra proferida por ocasião do *Congreso Internacional Conceptos Transatlánticos*. Nuevos retos y enfoques históricos para Iberconceptos», realizado em Cartagena, Colombia, entre os dias 19 e 21 de abril de 2017, p. 4.

⁵ F. L. Santos, *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia*, BA, UFRB, 2014, p. 221.

⁶ L. F. S. Lima, «Civil, civilidade, civilizar, civilização: história de usos, significados e tensões dos conceitos no Império Português. Séc. XVI-XVIII», *Almanack*, Guarulhos, n.º 03, 2012, pp. 66-81.

não obedecia a normas fixas, tais vocábulos expressam «uma tensão semântica» em relação ao léxico latino. Motivo pelo qual no *Vocabulario portuguez & latino*, escrito pelo padre Rafael Bluteau e editado primeiramente em Coimbra, entre 1712-1728, as entradas «civil» e «civildade» aparecem como sinônimos de «descortesia, grosseria, rusticidade»⁷. Já o *Diccionario da lingua portugueza* de Antonio Moraes Silva, de 1789, embora se apresentasse como versão «reformada» e «acrescentada» do *Vocabulario* de Bluteau, definia *civildade* como seu oposto: sinônimo de «cortesia, urbanidade», enquanto *civil* indicava aquele que «pertence à Cidade, ou sociedade de homens que vivem debaixo de certas Leis»⁸, ambos remetendo ao latim «civilitas/urbanitas». Até a década de 1830, são estes os significados registrados nos dicionários que circulavam no mundo luso-brasileiro, incluindo o *Dicionário de língua brasileira* de Luiz Maria da Silva Pinto⁹, editado em Ouro Preto, província de Minas Gerais, em 1832.

Apesar de sua tardia dicionarização, o uso do termo *civilização* já se fazia corrente desde meados do século XVIII. Associado ao papel da religião-conotação primeiramente registrada na obra *L'Ami des Hommes*, do Conde de Mirabeau¹⁰ — tornou-se a principal referência do reformismo pombalino, orientado de maneira inédita para a «civilização dos índios», vista como ato de «civilizar», ou seja, «promover a ‘civildade’ dos índios»¹¹. Era esta a concepção registrada na Lei de 6 de junho de 1755 — que abolia a escravidão indígena — e nos textos programáticos conhecidos como *Directório dos Índios*, publicados em 3 de maio 1757. Dos 95 parágrafos que compunham o documento, doze versam sobre o tema da «*conversão e civildade dos índios*», cujos contraconceitos assimétricos eram referidos pela «barbaridade», o «Paganismo», a «ignorância» e «rusticidade», a que se achavam reduzidos os indígenas

⁷ R. Bluteau, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico*, Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728, vol. II, p. 332. (Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>). (Acesso em: 19 de maio de 2019).

⁸ A. M. Silva, *Diccionario da lingua portugueza*. Lisboa: na Officina de SimãoThaddeo, 1789, p. 402. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/2>. (Acesso em: 19 de maio de 2019).

⁹ L. M. da S. Pinto, *Diccionario da Lingua Brasileira* por Luiz Maria da Silva Pinto, natural da Provincia de Goyaz, Typographia de Silva, 1832. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/3>. (Acesso em: 19 de maio de 2019).

¹⁰ Riquetti de Mirabeau, *L'ami des hommes ou Traité sur la population. Première partie*, Avignon, s. e., 1756, pp. 136-137. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1041849k/f151.item>. (Acesso em: 30 de junho de 2019). (Tradução minha).

¹¹ F. L. Santos, *Da catequese à civilização, op. cit.*, p. 195.

dos sertões, qualificativos contra os quais dirigia as providências do Monarca, «unicamente a cristianizar, e civilizar estes até agora infelizes, e miseráveis Povos [...]»¹². Apesar de vincular os verbos «civilizar» e «catequizar», a legislação pombalina tinha como *meio* e *objetivo* a subordinação da religião ao poder temporal, deslocando a perspectiva da «catequese» para a da «civilização»¹³.

Desde 1789, o processo revolucionário francês acelerou as transformações em curso no mundo ocidental. Em Portugal, antecipara-se uma nova etapa do reformismo ilustrado, cuja narrativa passou a ser moldada por um horizonte de expectativas não redutível a uma simples consequência da experiência presente. Nesse contexto, embora a ideia de «civilidade» não desaparecesse, assumia uma função subsidiária, denotando a condição daquele que «essencialmente ingressou no domínio da civilização»¹⁴, associado ao progresso material e moral dos povos, pautado no desenvolvimento da instrução e na especialização científica.

Na América portuguesa, o empreendimento que melhor exprimiu o intuito reformista foi o *Seminário de Olinda*, criado em 1796. Conforme os *Estatutos* redigidos pelo bispo ilustrado José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho, dedicava-se a promover a instrução da «mocidade da nossa diocese no conhecimento das verdades da Religião, na prática dos bons costumes, e nos estudos das artes, e ciências que são necessárias para polir o homem, e fazer ministros dignos de servir a Igreja e o Estado»¹⁵. Neste caso, o termo «polir» retomava uma das suas acepções correntes no século XVIII, podendo ser associado ao substantivo «polido» («elegante»), assim como ao estado de «civilidade», «civil» e de «ser civilizado»¹⁶.

¹² *Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário*, Pará, 3 de maio de 1757, § 3. (Grifos meu). Disponível em: https://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm. (Acesso em: 25/01/2020).

¹³ F. L. Santos, *Da catequese à civilização*, *op. cit.*, p. 221.

¹⁴ Em sua edição de 1798, o *Dicionário da Academia Francesa* define civilização como: «ação de civilizar ou estado daquilo que é civilizado». (*apud*, C. Moura, «O advento dos conceitos de cultura e civilização: sua importância para a consolidação da autoimagem do sujeito moderno», *Filosofia Unisinos*, n.º 10 (2), maio; ago 2009, p. 169).

¹⁵ *Estatutos do Seminário Episcopal Nossa Senhora da Graça da cidade de Olinda de Pernambuco ordenados por D. José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho*, in: S. L. Nogueira, *O Seminário de Olinda*, Recife, FUNDART, 1985, pp. 313-385. (Grifo do autor).

¹⁶ L. F. S. Lima, «Civil, civilidade, civilizar, civilização: história de usos, significados e tensões dos conceitos no Império Português. Séc. XVI-XVIII», *op. cit.*, p. 72.

As mutações semânticas observadas responderam, ainda, a outro dilema imposto aos governos: continuarem inspirando-se num modelo civilizacional marcadamente francocêntrico e, ao mesmo tempo, evitarem a propagação dos «abomináveis princípios franceses»¹⁷, associados à «rudeza», «ignorância» e «desordem» política e social¹⁸, conceitos estes contrapostos ao par «civilidade-civilização».

Todas estas manifestações da crise convertem o Brasil no principal «esteio da Monarquia»¹⁹, sem o qual Portugal estava fadado a ser uma «insignificante província»²⁰. Este diagnóstico pautou a decisão do Conselho de Estado português de transferir a Corte para o Rio de Janeiro, em novembro de 1807. Desde então, a ideia de civilização se associava a um novo referencial de pertencimento político, expresso pelas noções de «vasto», «novo» e «grande» Império do Brasil²¹. Para consolidá-lo, o ministério de D. Rodrigo de Sousa Coutinho deu ensejo a uma série de medidas e reformas destinadas a alçar o Rio de Janeiro à condição de «sociedade de corte»²².

Um dos cargos que melhor expressou o novo intuito civilizador foi a criação da *Intendência Geral de Polícia da Corte e Estado do Brasil*, por Alvará de 10 de maio de 1808 e sob a responsabilidade de Paulo Fernandes Vianna, cuja tarefa seria «policiar» a cidade, ou seja, «dar polimento ao comportamento dos seus habitantes, aproximando-o daquilo que se considerava Civilização»²³. Neste sentido, as atribuições do referido cargo estavam de acordo

¹⁷ Expressão registrada na «Carta Régia de 4 de outubro de 1798», *RHIGB*, Tomo LIX, 1986, pp. 406-407.

¹⁸ Conforme as Instruções dirigidas à Real Mesa Censória por José de Seabra, no último quartel do século XVIII. (C. Beirão, *D. Maria I: 1777-1792*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1944, p. 339).

¹⁹ A. R. Clocllet da Silva, «Uma Monarquia nos Trópicos. A ‘visão imperial’ subjacente à migração da Corte Portuguesa: 1777-1808?», *Cultura. Revista de História e Teoria das Idéias*, Lisboa, v. XVIII, 2003, pp. 91-120.

²⁰ «Instrução de Martinho de Melo e Castro [Ministro da Marinha e Ultramar], a Luís de Vasconcelos de Sousa, acerca do governo do Brasil», 1779, *RIHGB*, Tomo XXV, p. 483.

²¹ M. de L. V. Lyra, *A Utopia do Poderoso Império, Portugal e Brasil: bastidores da política*, Rio de Janeiro, Sette Letras, 1994.

²² A. R. Clocllet da Silva, «O Brasil como ‘esteio da Monarquia’ e a ‘orfandade do Reino’: repercussão das políticas de D. Rodrigo de Sousa Coutinho entre as partes imperiais (1808-1812)». In: J. G. Meirelles; M. P. de Carvalho. (Org.), *Leituras e Interpretações sobre a Época Joanina (1792-1826)*. 1 ed. Curitiba: Prismas, 2016, v. 1, pp. 173-203.

²³ S. Barra, *Entre a Corte e a Cidade. O Rio de Janeiro no tempo do rei (1808-1821)*, Rio de Janeiro, José Olympio, 2008, p. 86.

com o significado que o termo «policier» assumia na segunda edição do *Dicionário da Língua Portuguesa*, de Antônio de Moraes e Silva, publicada em 1813, que remetia ao verbo «polir» — sinônimo de «aperfeiçoar», «mais que civilizar» — e ao substantivo «policia», significando «governo e administração interna da República, principalmente no que respeita às comodidades, i. é., limpeza, aceio, fartura de víveres e vestiaria, e à segurança dos Cidadãos»²⁴. O conceito de «civilidade» passava a ser atributo secundário de «policia», que também remetia à «cultura» e «urbanidade dos Cidadãos, no falar, no termo, na boa maneira»²⁵.

Associadas à liberalização das manufaturas, aos incentivos ao comércio e ao fim do sistema colonial, estas iniciativas reforçavam a perspectiva de que o Brasil estava destinado a ser não apenas a nova sede da Monarquia portuguesa, mas o berço «para uma nova civilização e novo assento da ciência», conforme referido por José Bonifácio de Andrada e Silva em seu discurso de despedida na *Academia Real das Ciências de Lisboa*, em 1819, pouco antes de retornar ao Brasil²⁶.

Portanto, nas primeiras décadas do século XIX, o conceito de civilização sofre um alargamento do seu campo semântico, acompanhando o reconhecimento do estatuto diferenciado do Brasil no conjunto da Monarquia, visto como «terra para um grande e vasto império!»²⁷. Esta ideia vinha acompanhada por outra mutação conceitual, que deslocava a ênfase reformista da «restauração» de glórias passadas da Monarquia-visando assim «anular» a própria aceleração do tempo histórico²⁸ — para a sua «regeneração», pelo

²⁴ A. de M. e Silva. *Dicionario da lingua portugueza*. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813, tomo 2, p. 464. Esta edição incorpora o significado atribuído pelo termo na edição anterior: *Dicionario da lingua portugueza*. Lisboa: na Officina de Simão Thaddeo, 1789, p. 464. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/2>. (Acesso em 19 de maio de 2019).

²⁵ A. de M. e Silva. *Dicionario da lingua portugueza*. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813, tomo 2, p. 464. Esta edição incorpora o significado atribuído pelo termo na edição anterior: *Dicionario da lingua portugueza*. Lisboa: na Officina de Simão Thaddeo, 1789, p. 464. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/2>. (Acesso em 19 de maio de 2019).

²⁶ «Discurso histórico recitado na sessão pública de 24 de junho de 1819, pelo secretário José Bonifácio de Andrada e Silva», in: E. de C. Falcão (org.), *Obras científicas, políticas e sociais de José Bonifácio de Andrada e Silva*, São Paulo, Revista dos Tribunais, vol. 1, p. 473.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ V. L. Araújo, *A experiência do tempo: conceitos e narrativas na formação nacional brasileira (1813-1845)*, São Paulo, Hucitec, 2008, p. 36.

aproveitamento das potencialidades naturais do Brasil e de supostos atributos essenciais dos brasileiros, vistos por José Bonifácio como destinados a serem «os Atenenses da América, se não forem devorados pelo Despotismo»²⁹.

A conotação regeneradora que o Brasil assumia é sugestiva de uma autoconsciência dos homens da época acerca da «excepcionalidade do tempo presente em relação ao passado»³⁰. Neste sentido, a ideia de *civilização* ligava-se a uma nova temporalização, segundo a qual o Brasil, embora percebido como herdeiro da civilização portuguesa, inseria-se numa construção discursiva como individualidade histórica.

CIVILIZAÇÃO E CONSTRUÇÃO DA NAÇÃO

Desde 1822, a «tarefa de pensar o Brasil segundo os postulados próprios de uma história comprometida com o desvendamento do processo de gênese da Nação»³¹ foi assumida pelos letrados reunidos no *Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (IHGB), fundado em 1838 sob os auspícios do Imperador D. Pedro II. A eles, impunha-se o dilema de inserir a Nação «numa tradição de civilização e progresso» europeia, a partir de uma «realidade social brasileira, muito diversa» do modelo³². Tal dilema resultaria num campo semântico marcado pela qualidade diferenciada dos mesmos conceitos, de tal forma que a «permanência de uma retórica da nação esconde o fato de já não se falar mais da mesma coisa»³³.

No que toca ao conceito de civilização, sua mobilização se deu fortemente em torno da questão indígena, tributária da legislação pombalina, mas reconfigurada segundo os imperativos da construção de uma identidade nacional. Essa questão foi precocemente abordada por José Bonifácio nos *Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil*, encaminhados à primeira Assembléia Constituinte, reunida em 1823. O documento defendia que, «apesar de serem os índios bravos uma raça de homens inconsiderada, preguiçosa

²⁹ «Caráter geral dos Brasileiros», por José Bonifácio de Andrada e Silva. *IHGB*, Coleção José Bonifácio, lata 192, pasta 22, s. l., s. d.

³⁰ J. Feres Jr., «Brasil», *op. cit.*, p. 100.

³¹ M. L. S. Guimarães, «O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional», *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n.º 1, 1988, p. 6.

³² *Idem*, p. 7.

³³ V. L. Araújo, *A experiência do tempo*, *op. cit.*, p. 104.

e em grande parte desagradecida e desumana para conosco, que reputam seus inimigos, são contudo capazes de civilização, logo que se adotam meios próprios e que há constância e zelo verdadeiro na sua execução»³⁴. Preocupação que justificava a necessidade de «uma história geral do país», para se «notar com muita particularidade as nações americanas civilizadas, semi-bárbaras ou inteiramente selvagens, que habitam as terras e matos que possuímos, e apontando com igual individuação os meios mais próprios para a civilização delas [...]»³⁵.

Nestas reflexões, o conceito de civilização é marcado pela tensão semântica entre a tradição ilustrada e o romantismo, o qual mobilizará os letrados das décadas seguintes, preocupados em se fazer cumprir a suposta «missão específica reservada ao Brasil enquanto Nação»³⁶: aquela representada pela ideia da mescla das três raças, com destaque para «a importância dos bandeirantes e das ordens religiosas nesta tarefa desbravadora e civilizatória», conforme registrado no texto do alemão von Martius, publicado na Revista do IHGB, em 1845³⁷.

Sob tal ênfase, «civilizar» e «catequizar» foram objetivos que direcionaram a política religiosa estatal, conforme registram os Relatórios ministeriais acerca dos assuntos eclesiásticos, que incluíam uma seção intitulada «Catequização e Civilização» dos índios. Estes textos defendiam que tal assunto era da competência do poder público, que deveria cuidar para que os indígenas fossem convertidos «à verdadeira fé da doutrina cristã», bem como «tirados do barbarismo e da ignorância, adequando-se aos princípios luminosos da civilização»³⁸.

Embora a narrativa sobre a questão indígena reiterasse uma «semântica marcadamente ‘antiga’», desprovida «de traços fortes de temporalização e

³⁴ J. B. de A. e Silva: «Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil», in: *Obra Política de José Bonifácio*. Brasília, Centre Gráfico do Senado Federal, vol. 2, 1973, p. 76.

³⁵ J. B. de A. e Silva: «Necessidade de uma Academia de Agricultura no Brasil», in: *Obra política de José Bonifácio, op. cit.*, p. 37.

³⁶ M. L. S. Guimarães, «O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional», *op. cit.*, pp. 16-17.

³⁷ K. F. P. von Martius, «Como se deve escrever a História do Brasil!», *Revista do IHGB*, Rio de Janeiro, 6(24), 1845, pp. 381-403.

³⁸ P. R. da N. Moura: «A salvação do Brasil: as missões protestantes e o debate político-religioso do século XIX», Rio de Janeiro, UERJ, 2008, p. 122. (Tese de doutorado).

de abstração»³⁹, apenas retoricamente resgatava a experiência jesuítica. Isto porque, com a independência, o clero parlamentar que galgou hegemonia política, até por volta de 1837, reiterou as doutrinas galicano-jansenistas e o antijesuitismo característicos das reformas pombalinas. Assim, reconfigurando o regalismo imperial em termos constitucionais⁴⁰, esses padres políticos afastavam-se de um projeto civilizatório de tipo missionário, fomentando a «desestruturção das Ordens religiosas existentes no Brasil, defendendo a abolição da Companhia de Jesus, assim como a apropriação dos bens das demais Ordens pelo Estado», vistas como «promotoras do ultramontanismo e da supremacia do poder papal»⁴¹. Era este o posicionamento do padre Diogo Antônio Feijó-principal representante do clero regalista-que em sessão da Câmara dos Deputados de 17 de maio de 1828, opunha-se à entrada de frades estrangeiros no país, provenientes «de governos absolutos, e que têm máximas contrárias ao nosso sistema constitucional»⁴².

As revoltas que abalaram o período regencial (1831-1837) alterariam tal quadro. Interpretadas pelo principal representante do partido conservador, o Visconde do Uruguai⁴³, como destinadas a «apagar até os últimos vestígios da nossa civilização nascente»⁴⁴, tais revoltas contribuíram para selar o compromisso entre conservadores e liberais moderados em torno da centralização política e de um conceito de civilização tributário do liberalismo doutrinário de François Guizot, associado à generalização do «princípio da ordem» e caracterizado pela «expansividade, universalidade e homogeneização»⁴⁵, preservando o papel instrumental da Igreja católica, subordinada ao Estado.

Simultaneamente, por envolverem representantes do clero regalista, tais revoltas levaram o governo imperial a nomear bispos ultramontanos para as diversas dioceses, das quais dariam início à reforma da Igreja católica no Bra-

³⁹ J. Feres Jr; M. E. N. de Sá, «Brasil», p. 133.

⁴⁰ Í. D. Santirocchi, *Questão de Consciência: os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*, Belo Horizonte, Fino Traço, 2015, p. 75.

⁴¹ F. J. de O. Souza, «Do Altar à Tribuna. Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841)», Rio de Janeiro, UERJ, 2010. (Tese de doutoramento), p. 344.

⁴² Brasil. *Anais da Câmara dos Deputados*, *op. cit.*, Sessão de 17/05/1828, p. 99.

⁴³ Paulino José Soares de Sousa (1807-1866), Senador do Império, em 1849, pela bancada do Partido Conservador e Conselheiro de Estado, em 1853.

⁴⁴ *Apud*, J. Feres, «Brasil», *op. cit.*, p. 130.

⁴⁵ L. C. Ramiro Jr., «O conceito de civilização e o discurso ultramontano no Brasil», *Ariadna histórica*. Lenguajes, conceptos, metáforas, n.º 5 (2016), p. 87. Disponível em: <http://www.ehu.es/ojs/index.php/Ariadna/index>, p. 90. (Acesso em 8-08-2019).

sil, em moldes tridentinos. Sob esta tônica, vinculava-se o par *civilização-cristianismo*, elegendo como seu oposto não a «barbárie» — conforme as formulações correntes de cunho iluminista —, mas outros modelos de civilização concorrentes: de um lado, o regalismo e o conservadorismo «saquarema», defensores do papel civilizatório da Igreja sob a tutela do Estado; num outro extremo, a perspectiva civilizatória do liberalismo radical, anticlerical e antiregalista, inspirado nas referências europeias do catolicismo liberal e propugnadores do modelo de Estado laico⁴⁶.

A partir das décadas de 1860-1870, a mobilização ultramontana é reforçada em relação a estas tendências, opondo o conceito de «civilização cristã» àquele que transitava da noção estrita de «civildade» para uma maior associação com a de «progresso», abrigando a possibilidade de aperfeiçoamentos contínuos e sucessivos, inclusive em termos raciais⁴⁷. Entre os parlamentares, tal convicção orientou uma postura majoritariamente favorável à imigração europeia, que condicionava o futuro do povo e da nacionalidade à «inteligência das raças que lhe se lhe agregar, da índole da civilização, que atuar sobre ela»⁴⁸. Dentre os imigrantes europeus, eram destacados os «Alemães ou outros protestantes [...] muito moralizados, pacíficos e trabalhadores»⁴⁹, o que colaborou para alinhar circunstancialmente liberais e conservadores imigrantistas na defesa da liberdade religiosa, reconhecendo ser «indispensável atentar para as necessidades dos imigrantes»⁵⁰ neste quesito. A perspectiva liberal radical, por sua vez, apostava na imigração como o «caminho de libertação do regalismo e do clericalismo», associando «protestantismo» e «progresso»⁵¹.

Simultaneamente, a tendência ultramontana se viu amparada pelas novas orientações da Santa Sé, estabelecidas em dois documentos emitidos pelo papa Pio IX, em agosto de 1864: a Encíclica *Quanta Cura* e seu anexo *Syllabus*, representativos da resposta ortodoxa da Igreja católica à sociedade contem-

⁴⁶ *Idem*, pp. 75-92.

⁴⁷ Â. Alonso, *Ideias em movimento-A geração 1870 na crise do Brasil Império*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.

⁴⁸ L. P. de L. Werneck, *Ideias sobre colonização precedidas de uma sucinta exposição dos princípios gerais que regem a população*, Rio de Janeiro, Laemmert, 1865, p. 80. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7619>. (Acesso em: 11/02/2020).

⁴⁹ *Idem*, p. 98.

⁵⁰ *Idem*, p. 98.

⁵¹ Bastos, A. C. T. Bastos, *A Província: estudo sobre a descentralização no Brasil*, 3ª ed., São Paulo, Ed. Nacional, 1975 [1870].

porânea e definidores de uma «estrutura de autoridade moral, cujos vínculos com a autoridade civil são também historicamente variáveis»⁵².

No Brasil, tais vínculos se reconfiguram, sobretudo, no contexto da «Questão Religiosa» (1872 e 1875). Foi então que o ultramontanismo passou a figurar «como um dos discursos de crítica ao regime imperial»⁵³ e a opor-se radicalmente à «cooperação entre elementos liberais, maçônicos, republicanos, protestantes e de outros grupos minoritários, contra o poder político da Igreja Católica Romana no Brasil»⁵⁴. Tendências estas apresentadas como verdadeiras «heresias», fruto dos princípios plantados pela «França revolucionária», anatemizada como «a escola dos nossos políticos, antes e depois da independência»⁵⁵.

A partir dos anos de 1870, este embate extrapolou as vias institucionais e o campo jurídico, levando a Igreja católica a concorrer com o Estado pelo controle das consciências⁵⁶ através da imprensa periódica, responsável pela configuração de uma nova rede semântica, de conotação marcadamente antiliberal e católica, sob a qual fundia-se o par conceitual *civilização-cristianismo*, estendido ao binômio *cristianismo e progresso*.

O PAR CIVILIZAÇÃO-CRISTIANISMO NA IMPRENSA ULTRAMONTANA

Imbuídos da verdadeira «missão» de dissipar «os erros» e fazer com que «às inteligências transviadas faça-se patente a verdade»⁵⁷, os principais jornais católicos da época posicionaram-se contra os supostos inimigos da Igreja, refe-

⁵² E. Cárdenas Ayala, «Religión y política en Iberoamérica: relación social, política y semántica. Hacia una propuesta metodológica para el estudio del siglo XIX», *op. cit.*, p. 6.

⁵³ L. C. Ramiro, Jr., «O conceito de civilização e o discurso ultramontano no Brasil», *op. cit.*, p. 84.

⁵⁴ D. G. Vieira, *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, Brasília: Editora UnB, 1980, p. 12.

⁵⁵ *O Apóstolo: periódico consagrado aos interesses da religião e da sociedade*, n.º 29, 10 de julho de 1870, p. 2. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital>. (Acesso em: 11 de maio de 2017). Foi este o principal jornal ultramontano, editado no Rio de Janeiro entre 1866 e 1901.

⁵⁶ Í. D. Santirocchi, *Questão de consciência*, *op. cit.*

⁵⁷ *O Apóstolo: periódico consagrado aos interesses da religião e da sociedade*, Rio de Janeiro, n.º 29, 22 de julho de 1866, p. 4. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital>. (Acesso em: 12 de abril de 2017).

ridos como a «hidra da fábula de diversas cabeças», que reproduzia sempre «o mesmo erro fatal com diversos nomes: na ordem pública-*anarquia*; na política-*republicanismo*; no domínio das ideias-*filosofismo*; na religião-*protestantismo*»⁵⁸. Na conjuntura observada, portanto, seriam estes alguns dos principais contraconceitos do par *civilização-cristianismo*.

Vinculado ao projeto de universalização do catolicismo romano, o discurso ultramontano contrapunha-se ao modelo civilizador europeu, responsabilizado por Juan Donoso-Cortès pelo suposto estado da sociedade europeia, que ia «morrendo» devido ao «progresso do espírito revolucionário e desorganizador», anunciando «o desaparecimento completo da verdadeira civilização»⁵⁹. Além deste filósofo, outra referência cara à construção do par conceitual *civilização-cristianismo* na imprensa ultramontana brasileira foram as obras do teólogo catalão Jaime Balmes, anunciadas e vendidas nas principais livrarias do Rio de Janeiro.

É neste sentido que o jornal *A Cruz* — editado no Rio de Janeiro entre 1861 e 1864 — apropriava-se da sua obra *El protestantismo comparado al catolicismo* — a qual «contém, provavelmente, a réplica mais eficaz à análise de François Guizot»⁶⁰ — argumentando ser inevitável «admitir e confessar que com as ideias pagânicas não houve, não era mesmo possível a civilização», porque na Grécia e Roma antigas simplesmente «havia inteira ausência do elemento civilizador», sendo este um «fato essencialmente moderno», devendo «seu nascimento ao cristianismo e a sua conservação à igreja», «decorrendo da Cruz»⁶¹.

Também o jornal *A Esperança*, editado em Recife, lembrava ser «Essa Igreja Santa que peloujou contra os bárbaros, em favor da *civilização* do mundo», sendo ela «fonte da paz, da luz, da *civilização*, do direito e da justiça [...] contra o gênio infernal da *revolução*, contra as trevas das *paixões*, contra a *barbaria* dos modernos vândalos, contra as *injustiças*, os *crimes*, as pérfidas maquinações dos *pedreiros livres*, e dos *carbonários*»⁶², conceitos estes usados na qualidade de

⁵⁸ *O Apóstolo*, n.º 1, 7 de janeiro de 1866, p. 2. (Acesso em: 11 de maio de 2017). Todos os jornais doravante citados estão disponíveis na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional (<https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital>).

⁵⁹ *O Apóstolo*, n.º 28, 14 de julho de 1867, p. 1. (Acesso em: 03 de julho de 2019).

⁶⁰ M. Á. B. Sánchez, «Jaime Balmes: conocimiento y acción», *Espíritu*, LX, n.º 142, 2011, p. 230.

⁶¹ *A Cruz. Jornal religioso, litterario, historico e philosophico*, Rio de Janeiro, n.º 43, 8 de junho de 1862, p. 2. (Acesso em: 3 de junho de 2018).

⁶² *A Esperança, jornal religioso, político, scientifico e litterario*, n.º 2, 14 de janeiro de 1865, p. 2. (Acesso em: 20 de maio de 2019). (Grifo meu).

antitéticos assimétricos do par *civilização-cristianismo*. Desse modo, em recusa à perspectiva pluralista, comportada pelo conceito de civilização guizotiano, a vertente ultramontana ia buscar em Balmes a referência para fundamentar sua «eloquente apologia da influência civilizadora da Igreja católica», vista como «Mãe de toda Liberdade, de toda atividade intelectual, de todo progresso moral, de toda a civilização»⁶³.

Além de referenciado no tradicionalismo católico europeu, a abrangência semântica comportada pelo conceito de civilização ultramontano indica um catolicismo adaptado às condições locais, congruente com os objetivos de construção de um projeto de nação. É neste sentido que D. Antônio de Macedo Costa, bispo do Pará e um dos mais ultramontanos do Império, apresentou em seu livro *Amazônia: meio de desenvolver sua civilização*, de 1884, planos para o desenvolvimento de uma civilização católica, defendendo que «o índio catequizado seria um perfeito homem civilizado e útil ao serviço agrícola»⁶⁴. Com base neste objetivo, D. Macedo fez amplo uso do jornal diocesano *A Estrela do Norte*, editado entre 1863 e 1869, apelando para a ação dos poderes públicos do Império «para a grande obra da catequese de nossas populações ribeirinhas», de forma a chamá-las «para o grêmio da Cristianismo e da civilização»⁶⁵.

A semântica do termo civilização era ainda associada à noção de *progresso-material*. Defendia-se que a «verdadeira civilização de uma nação pressupõe o desempenho da alta missão do seu clero»⁶⁶ e que o papado constituía «o mais formidável inimigo da revolução e sustentáculo marmóreo do verdadeiro progresso e da verdadeira civilização»⁶⁷. Sob esta ênfase, que reiterava a estrutura hierárquica da Igreja como «Sociedade Perfeita», o modelo a ser imitado já não era buscado nas experiências de outros países, mas repousava na trajetória do cristianismo, conforme compreensão do jornal *A Cruz*: «Com o cristianismo, o que era mais preciso para civilizar o mundo! O modelo estava patente e o ensino concluído; faltava somente que o mundo abraçasse

⁶³ *O Apóstolo*, n.º 1, 2 de janeiro de 1870, p. 6, *op. cit.* (Acesso em: 20 de maio de 2019).

⁶⁴ K. D. Martins, «Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)», Campinas, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2005, p. 50. (Tese de doutorado).

⁶⁵ *A Estrela do Norte: periódico da Sociedade Fé e Luzes*, n.º 1, 1863, p. 2. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital>. (Acesso em: 10 de junho de 2019).

⁶⁶ *O Apóstolo*, n.º 28, 3 de julho de 1870, p. 1 (Acesso em: 3 de maio de 2018).

⁶⁷ *O Apóstolo*, n.º 33, 22 de março de 1878, p. 2. (Acesso em: 15 de maio de 2018).

a doutrina, seguisse o tipo que lhe era apresentado, e daí necessariamente procederia a sua civilização»⁶⁸.

Imbuídos desta convicção, os ultramontanos encararam sem hostilidade o novo regime republicano, proclamado em 1889, desde que este se comprometesse a ser «o governo da paz, da liberdade, da fraternidade e da ordem»⁶⁹. Expectativa que não tardou a ser abalada, em função do Decreto de 07 de janeiro de 1890, pelo qual o Governo Provisório extinguiu o padroado e estipulava a plena liberdade de culto «a todas as confissões religiosas»⁷⁰. Posteriormente incorporado à Constituição de 1891, tal medida suscitou a imediata reação do episcopado nacional, registrada na *Pastoral Coletiva* de 1890⁷¹. Tendo por principal redator o bispo do Pará, D. Macedo Costa, reivindicava que «a sociedade brasileira toda inteira, compreendida sua parte dirigente, respeite a religião, ame a Religião, antes em seus atos públicos ou privados, se inspire nos ditames sagrados que ela impõe à consciência»⁷².

Este documento antecipava a estratégia desde então seguida pela Igreja católica no Brasil: manter-se «indiferente a todas as formas de governo», uma vez que «todas podem fazer a felicidade temporal dos povos, contanto que estes e os que os governam, não desprezem a Religião»⁷³. Graças a este pragmatismo ultramontano, o catolicismo conseguiu preservar sua influência política e social, constituindo mais um código a modelar a vida cívica, além de «modelo e referência para a formulação de direitos e enquadramento das práticas populares enquanto práticas religiosas»⁷⁴.

⁶⁸ *A Cruz*, n.º 43, 8 de junho de 1862, p. 2.

⁶⁹ *O Apóstolo*, n.º 132, 20 de outubro de 1889, p. 2.

⁷⁰ Brasil, «Decreto N.º 119-A, de 7 de janeiro de 1890». Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm>(Acesso em: 29 de outubro de 2018)

⁷¹ «Pastoral Coletiva», Rio de Janeiro, Typ. Montenegro, 1890, in: A. M. Moog (org.), *A Igreja na República*, Coleção Biblioteca do Pensamento Brasileiro, vol. 4, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981, pp. 17-58.

⁷² *Idem*, pp. 18-19.

⁷³ «Pastoral Coletiva», *op. cit.*, p. 54.

⁷⁴ P. Montero, «Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil», *Etnográfica*, v. 13, n.º 1, 2009, p. 10.

REFERÊNCIAS

Fontesprimárias

Periódicos

- O Apóstolo. Periódico Religioso, Moral e Doutrinário, consagrado aos interesses da Religião e da Sociedade* (1866-1901). Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>
- A Cruz-Jornal religioso, litterario, historico e philosophico*. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital>. (Acesso em: 3 de junho de 2018).
- A Esperança, jornal religioso, politico, scientifico e litterario*. Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital>. (Acesso em: 20 de maio de 2019).
- A Estrela do Norte: periódico da Sociedade Fê e Luzes*, Disponível em: <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital>
- O Justiceiro*, n.º 3, 20-11-1834. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=816728&pesq=>

Dicionários

- BLUTEAU, Raphael, *Vocabulario portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico*, Coimbra, Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728, vol. II, p. 332. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>
- MORAES E SILVA, Antônio, *Diccionario da lingua portugueza*. Lisboa: na Officina de SimãoThaddeo, 1789. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>
- MORAES E SILVA, Antônio, *Diccionario da lingua portugueza*. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813.
- PINTO, Luis Maria da Silva, *Diccionario da Lingua Brasileira por Luiz Maria da Silva Pinto, natural da Provincia de Goyaz*, Typographia de Silva, 1832. (Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/3>).
- SEBASTIÁN, Javier Fernández (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, vol. II, tomo 1, 2014.

Legislação e Documentos administrativos

- Alvará porque V. Majestade há por bem confirmar o Regimento, intitulado: Diretório, que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Majestadenão mandar o contrário. Belém, 17 de agosto de 1758. Disponível em: https://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm. (Acesso em: 20 de janeiro de 2020).
- Brasil, *Anais da Câmara dos Deputados*, Sessão de 17/05/1828, p. 99. Disponível em: <http://www.camara.gov.br>. (Acesso em 15 de novembro de 2019).

- «Carta Régia de 4 de outubro de 1798», *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo LIX, 1986, pp. 406-407.
- «Decreto Nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890». Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm> (Acesso em: 29 de outubro de 2018).
- Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Majestade não mandar o contrário*, Pará, 3 de maio de 1757. Disponível em: https://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm
- Estatutos do Seminário Episcopal Nossa Senhora da Graça da cidade de Olinda de Pernambuco ordenados por D. José Joaquim da Cunha Azeredo Coutinho*, in: S. L. Nogueira, *O Seminário de Olinda*, Recife, FUNDART, 1985, pp. 313-385.
- Instrução de Martinho de Melo e Castro a Luís de Vasconcelos de Sousa, acerca do governo do Brasil*, 1779, RIHGB, Tomo XXV, p. 483.
- «Lei de 6 de junho de 1755. Abole a escravidãoíndia no Estado do Grão-Pará e Maranhão», in: A. D. da Silva, *Collecção da Legislação Portuguesa — desde a última Compilação das Ordenações — Legislação de 1750 a 1762*, Lisboa: Typografia Maignrense, 1830, pp. 369-376. (Disponível em: <https://nacaomestica.org/blog4/wp-content/uploads/2017/02/Lei-de-6-de-junho-de-1755.pdf>).
- «Ofício de 14 de Outubro de 1795», Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ministério do Exterior, Legação de Portugal em Turim, cx 869.

Livros e outros

- ANDRADA E SILVA, José Bonifácio de, «Apontamentos para a civilização dos índios bravos do Império do Brasil», in: *Obra Política de José Bonifácio*. Brasília, Centro Gráfico do Senado Federal, vol. 2, 1973.
- «Necessidade de uma Academia de Agricultura no Brasil», in: *Obra política de José Bonifácio*, Brasília, Centro Gráfico do Senado Federal, vol. 2, 1973, vol. 2, p. 38.
- «Discurso histórico recitado na sessão pública de 24 de junho de 1819, pelo secretário José Bonifácio de Andrada e Silva», in: Falcão, Edgard de Cerqueira, (org.), *Obras científicas, políticas e sociais de José Bonifácio de Andrada e Silva*, São Paulo, Revista dos Tribunais, vol. 1, p. 473.
- «Caráter geral dos Brasileiros», por José Bonifácio de Andrada e Silva. IHGB, Coleção José Bonifácio, lata 192, pasta 22, s. l., s. d.
- MARTIUS, Carl Friedrich Philipp, «Como se deve escrever a História do Brasil!», *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, 6 (24), 1845, pp. 381-403.
- «Pastoral Coletiva de 1890», Episcopado Brasileiro. Rio de Janeiro, Typ. Montenegro, 1890, in: Moog, Ana Maria (org.), *A Igreja na República*, Coleção Biblioteca do Pensamento Brasileiro, vol. 4, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981, pp. 17-58.
- WERNECK, L. P. de L., *Ideias sobre colonização precedidas de uma sucinta exposição dos princípios gerais que regem a população*, Rio de Janeiro, Laemmert, 1865, p. 80. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7619>.

BIBLIOGRAFIA

- ARAÚJO, Valdei Lopes, *A experiência do tempo: conceitos e narrativas na formação nacional brasileira (1813-1845)*, São Paulo, Hucitec, 2008, p. 36.
- ALONSO, Ângela, *Ideias em movimento-A geração 1870 na crise do Brasil Império*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.
- BARRA, Sérgio, *Entre a Corte e a Cidade. O Rio de Janeiro no tempo do rei (1808-1821)*, Rio de Janeiro, José Olympio, 2008.
- BASTOS, A. C. T., *A Província: estudo sobre a descentralização no Brasil*, 3ª ed., São Paulo, Ed. Nacional, 1975 [1870].
- BEIRÃO, Caetano, *D. Maria I: 1777-1792*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1944.
- CÁRDENAS AYALA, Elisa, «Religión y política en Iberoamérica: relación social, política y semántica. Hacia una propuesta metodológica para el estudio del siglo XIX», Palestra proferida por ocasião do Congresso Internacional Conceptos Transatlánticos. Nuevos retos y enfoques históricos para Iberconceptos, Cartagena, 19 a 21 de abril de 2017.
- FANTAPPÌÈ, Carlo, «La Santa Sede e il Mondo in prospettiva storico-giuridica», *Rechtsgeschichte Legal History*, n.º 20, 2012, pp. 332-338.
- FERES JR., João, «O conceito de civilização: uma análise transversal», in: Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, vol. II, tomo 1, pp. 85-106.
- Noronha de Sá, Maria Eisa, «Brasil», in: Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, vol. II, tomo 1, pp. 123-140.
- GUIMARÃES, Manuel Luís Salgado, «O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional», *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n.º 1, 1988.
- JASMIN, Marcelo; FERES, Noão Jr., (orgs.), *História dos conceitos: debates e perspectivas*, Rio de Janeiro, Editora PUC-Rio/Loyola, IUPERJ, 2006.
- LYNCH, Carl Edward, *Da monarquia à oligarquia: História Institucional e Pensamento Político Brasileiro (1822-1930)*, São Paulo, Alameda, 2014.
- LYRA, Maria de Lourdes Viana, *A Utopia do Poderoso Império, Portugal e Brasil: bastidores da política*, Rio de Janeiro, Sette Letras, 1994.
- KOSELLECK, Reinhart, *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*; Rio de Janeiro; Contraponto-Ed, PUC-Rio, 2006.
- LIMA, Luís Filipe Silvério, «Civil, civilidade, civilizar, civilização: história de usos, significados e tensões dos conceitos no Império Português. Séc. XVI-XVIII», *Almanack*, Guarulhos, n.º 03, 2012, pp. 66-81.
- MARTINS, Karla Denise, «Cristóforo e a Romanização do Inferno Verde: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)», Campinas, Uni-

- versidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2005. (Tese de doutorado).
- MONTERO, Paula, «Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil», *Etnográfica*, vol. 13 (1), 2009, pp. 7-16.
- MOOG, Ana Maria (org.), *A Igreja na República, Coleção Biblioteca do Pensamento Brasileiro*, vol. 4, Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1981.
- MOURA, Caio, «O advento dos conceitos de cultura e civilização: sua importância para a consolidação da autoimagem do sujeito moderno», *Filosofia Unisinos*, vol. 10. n.º 2, mai/ago 2009, pp. 157-173.
- NOGUEIRA, Octaciano (org.), *Constituições Brasileiras: 1824*. Brasília: Senado Federal e Ministério da Ciência e Tecnologia, Centro de Estudos Estratégicos, 2001.
- PEREIRA, Rodrigo da Nóbrega Moura, «A salvação do Brasil: as missões protestantes e o debate político-religioso do século XIX», Rio de Janeiro, UERJ, 2008. Tese (Doutorado em História Política)
- RAMIRO JR., Luis Carlos, «O conceito de civilização e o discurso ultramontano no Brasil», *Ariadna histórica. Linguajes, conceitos, metáforas*, n.º 5 (2016), pp. 69-107.
- SANTIROCCHI, Ítalo D., *Questão de Consciência: os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.
- SEBASTIÁN, Javier Fernández, «Espanha», in: Javier Fernández Sebastián (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, vol. II, tomo 1, 2014.
- SÁNCHEZ, Miguel Ángel Beolmonte, «Jaime Balmes: conocimiento y acción», *Espíritu*, LX, n.º 142, 2011, pp. 225-240.
- SANTOS, Fabrício Lyrio, *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia*, BA, UFRB, 2014.
- SILVA, Ana Rosa Cloclet da; *Inventando a Nação. Intelectuais ilustrados e estadistas luso-brasileiros na crise do Antigo Regime Português (1750-1822)*, São Paulo, Hucitec, 2006.
- «Uma Monarquia nos Trópicos. A 'visão imperial' subjacente à migração da Corte Portuguesa: 1777-1808?», *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, Lisboa, v. XVIII, 2003, pp. 91-120.
- SOUZA, Françoise Jean de Oliveira, «Do Altar à Tribuna. Os Padres Políticos na Formação do Estado Nacional Brasileiro (1823-1841)», Rio de Janeiro, UERJ, 2010. (Tese de doutoramento).
- VIEIRA, D. G., *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*, Brasília: Editora UnB, 1980.

¿LASTRE O FUNDAMENTO?: RELIGIÓN Y CIVILIZACIÓN EN EL DEBATE CHILENO, 1790-1910

Susana Gazmuri

Pontificia Universidad Católica de Chile

Gabriel Cid

Universidad San Sebastián

El término civilización en el sentido de un determinado estado de cultura, costumbres y bienestar material apareció alrededor de 1750. Se suele atribuir su primer uso a Victor Riqueti de Mirabeu, en *L'Ami des hommes, ou Traité de population*, en el que se afirmaba que la religión era el origen de la civilización, pues gracias a ella se habían dulcificado las costumbres y los hombres habían sido capaces de imaginar las ventajas de considerar a los demás como sus hermanos y no sus enemigos¹. Sin embargo, durante el siglo XVIII el vínculo entre religión y civilización fue evaluado críticamente. Así, aun cuando el rol de la religión en la estabilidad política de las repúblicas fue afirmado por muchos de los ilustrados, entre ellos Mably, Rousseau y Montesquieu, otros, como Voltaire, la repudiaron como un freno a la ilustración, a la autonomía de los individuos y por su naturaleza intolerante, tendiente al «fanatismo».

En el marco hispanoamericano, el concepto de civilización, en su acepción asociada a progreso y cultura, quedó inscrito en el debate sobre el retraso de España y fue visto con suspicacia por los escritores que consideraron la perspectiva de la modernización cultural de la península como una «amenaza espiritual» a los valores hispanos, como el catolicismo. Con todo, las connotaciones positivas de la palabra, asociada al progreso, terminaron por imponerse de modo que los letrados hispanoamericanos defendieron la idea

¹ H. G. R. Mirabeau, *L'Ami des Hommes ou Traité de la Population*, vol. 1, Avignon, 1756, p. 192.

de que ya existía una civilización hispana, o la concibieron como horizonte². Lo anterior explica el rol que tuvieron tanto la idea de civilización, como la noción de que España era un país atrasado que había optado por mantener los territorios americanos apartado de ella, tópico que se instaló en el debate durante las guerras de independencia.

De acuerdo con esto, tanto la monarquía como la iglesia católica le habían negado a los americanos los beneficios de la civilización, cuyo progreso inevitable implicaba que estos se harían necesariamente independientes. En este sentido, el gobierno republicano fue propuesto con una doble promesa, la de la libertad civil y la de la Ilustración, es decir, como un gobierno que pondría a Chile en el camino de la civilización. Aun cuando los americanos nunca negaron su filiación hispánica, el punto en disputa era si debían integrarla al proyecto republicano o intentar reformarla. Los vínculos entre la religión y la monarquía abrían de inmediato la cuestión sobre el lugar que podía haber a la religión católica en los nuevos estados republicanos.

Fue en el marco de estas discusiones que los letrados chilenos escribieron sobre el rol que la religión católica había tenido históricamente para la sociedad, y cuál sería este en la república chilena. Dicho papel era especialmente delicado por su alianza con el gobierno monárquico. La Iglesia Católica no solo había sido parte integral de la monarquía española y se había opuesto oficialmente a la revolución de independencia, sino que durante el período colonial había servido para legitimar el dominio de la corona. Es así como respecto al lugar de la religión en la república chilena se consolidaron al menos dos posturas. La primera consideraba que la religión había sido un instrumento de la monarquía para someter los territorios de ultramar, y había servido para mantener a los americanos en la ignorancia y sujeción política. La otra, veía en la religión católica el fundamento moral de la patria y una herramienta cardinal para que la república no cayera en los excesos de la anarquía jacobina. En definitiva, esta era una discusión relativa al lugar de la religión en occidente en general y en América en particular, que se preguntaba si esta era consustancial a la civilización o si, por el contrario, en los tiempos modernos era un factor de su retraso.

² J. Fernández Sebastián, «The Concept of Civilization in Spain, 1754-2005: From Progress to Identity», *Contributions to the History of Concepts* 4, n^o 1, 2008, pp. 84-86. Disponible en <https://www.berghahnjournals.com/view/journals/contributions/4/1/choc040104.xml> (acceso el 28 de noviembre de 2022).

Los tres primeros periódicos publicados en Chile tuvieron como redactor a fray Camilo Henríquez, quien fue de los primeros en afirmar que, si bien América se había civilizado bajo el gobierno de la Monarquía, la corona se había sentido amenazada por los progresos de los americanos: «cada una de sus mejoras, cada uno de sus progresos amenazaba la permanencia del sistema colonial». Atemorizadas por los progresos de los americanos, las Cortes habrían emitido órdenes secretas para impedirlos. En este artículo de 1813 Henríquez establecía una relación progresiva entre la civilización y el gobierno libre, pues planteaba que a partir de cierto estadio cultural todos los pueblos aspiraban a la autonomía política, en clave de emancipación. Por lo demás, afirmaba, las razones de la monarquía española para sospechar de los progresos americanos no solo atendían a que estos podían poner en peligro su dominio político, sino que respondían al propio retraso de España: «De aquí es, que, entre otras cosas, no podemos extrañar esa estupidez, esa ignorancia, esa barbaridad que manifiestan en sus palabras, obras, pensamientos y deseos de los apasionados al antiguo sistema»³.

Para muchos republicanos católicos, la cuestión fue entonces sostener que la fe católica podía apoyar un régimen autónomo de gobierno. La república y la civilización no solo no eran contrarios a la religión, sino que esta era, en rigor, republicana. Fue lo que aseguró Agustín Vial cuando arguyó que la religión era contraria a la tiranía y que en cuanto el gobierno de la «libertad civil» se sostenía en la virtud, la igualdad y la libertad del individuo, sus propósitos estaban en armonía con los de la religión⁴. En la misma línea, Camilo Henríquez afirmó que la religión aprobaba a todos los gobiernos que no fueran despóticos ni abusaran de su poder, fueran estos monárquicos o republicanos. A la religión le cabía un rol central en el gobierno, pues servía para conservar la armonía de las familias y defender al débil frente al poderoso⁵.

En el ámbito legal, en Chile el vínculo político entre la religión y la nación quedó establecido ya desde los primeros textos constitucionales. El *Reglamento constitucional provisorio* de 1812, que introdujo nociones políticas modernas como la de soberanía, establecía que «la Religión Católica Apostólica es y será siempre la de Chile». Las leyes posteriores insistieron en la unión entre el Estado independiente y la confesión católica. La carta de 1823, por ejemplo, fue

³ C. Henríquez, «Reflexiones sobre la libertad americana», *El Monitor Araucano*, 16-IX-1813.

⁴ A. Vial, «Pensamiento político religioso», *Aurora de Chile*, 2-IV-1812.

⁵ C. Henríquez, «La religión católica considerada con respecto a los cuerpos políticos», *Aurora de Chile*, 16-IV-1812.

la primera en establecer que la religión del Estado era la católica, ordenando «la exclusión del culto y ejercicio de cualquier otra». La necesidad del legislador de restringir la práctica de otros ritos parece indicar que en la década de 1820 la pluralidad religiosa era vista como una realidad que podía atentar contra la unidad de la nación. Juan Egaña, el redactor de la carta de 1823, fue quien afirmó con más vehemencia el vínculo necesario y virtuoso entre religión, república y civilización. Su constitución fue diseñada para hacer de los chilenos hombres virtuosos, idea que se fundaba en que el amor y devoción por la patria, así como el respeto por las leyes solo podía exigirse a quienes estuvieran unidos por creencias similares. En otras palabras, la religión era la garantía moral de la estabilidad republicana. Para lograr esta unidad político-moral, sus leyes establecieron un complicado sistema de pesos y contrapesos, un escalafón de méritos cívicos que permitían avanzar en el gobierno y el parlamento y un estricto código moral en que se confundían lo privado y lo público y que tenía como propósito «hacer de las leyes costumbres»⁶.

Dado el rol asignado a la religión, Egaña defendió abiertamente la intolerancia religiosa. Sostuvo que la unidad de creencias era una garantía para la estabilidad republicana, pues la diversidad de cultos acarrearía, además de potenciales conflictos civiles, la disolución del lazo que vinculaba a los ciudadanos con el Estado. Aunque el argumento de Egaña poseía un tono pragmático, lo cierto es que creía que la religión católica era el fundamento de la civilización occidental, aun cuando estaba convencido de que la religión era anterior, independiente y superior ella, pues su valor no estaba asociado, necesariamente, a «la progresión de los conocimientos humanos, ni de la civilización de las Naciones», sino a la verdad contenida en sus dogmas. De este razonamiento, se seguía que la virtud genuina no se fundamentaba en el grado de civilización ni en la razón, sino en la autoridad de la palabra de Dios que debía guiar a los hombres⁷.

La Constitución de 1823 fue abolida en 1824. Después de años de vacancia constitucional, en 1828 se volvió a discutir el lugar legal de la religión dentro de la república, donde se polemizó sobre la conveniencia de admitir la libertad de cultos. La fórmula transaccional de dicha carta —a medio camino entre la liberalización abierta por los debates federalistas del bienio 1825-1826 y los

⁶ J. Egaña, «Examen Instructivo», en *Colección de algunos escritos políticos, morales, poéticos y filosóficos*, Burdeos, Impr. de Vda Laplace y Beaume, 1836.

⁷ J. Egaña, «Examen Instructivo»; J. Egaña, *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos*, Lima, Imprenta de la Libertad, 1827, p. 45.

planteamientos que abogaban por un modelo centralista y autoritario—, entre la sanción del catolicismo como religión estatal y la sanción de la tolerancia religiosa al culto privado, da cuenta de que la permanencia de la prohibición se entendía ahora como una medida no necesaria, sino temporal, que podría ser abolida cuando el pueblo alcanzase el grado de civilización que permitiría derogarla sin arriesgar la paz social. Sin embargo, la guerra civil de 1829 y la sanción de la constitución de 1833 echaron por tierra esta fórmula de compromiso, reinstalando la prohibición de cualquier culto diferente del católico.

El debate sobre el vínculo entre religión y civilización reflató en la década de 1840, caracterizada por una mayor estabilidad política y por la apertura del debate público orientado a la reforma de la constitución de 1833. En el ámbito intelectual, un grupo de letrados vinculados a la Universidad de Chile y al entorno de Andrés Bello, reavivarían muchas de las polémicas y querellas políticas de principios de la república. Uno de estos debates fue la cuestión relativa al lugar de la religión en la civilización. Se trataba de determinar si la religión, como afirmaban los católicos, era su fundamento o, si como sostenían muchos liberales, uno de sus mayores obstáculos. Desde este campo, José Victorino Lastarria y Francisco Bilbao, plantearon que el catolicismo, no necesariamente la religión, habían sido un obstáculo en el establecimiento y avance de la civilización en Chile. Tanto *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista* de Lastarria, como *Sociabilidad chilena*, de Bilbao, responsabilizaban al sistema colonial y al lugar espiritual y político que la religión católica había ocupado en este, de la fragilidad de la civilización en Chile y de las tendencias autoritarias de su república. La presencia de la religión católica, una fuerza contraria a los movimientos espirituales, políticos y sociales de la civilización moderna, impedía que América se uniera al movimiento natural de la Historia hacia una civilización republicana, tolerante y, en definitiva, moderna⁸.

El sector eclesiástico reaccionó frente a estos planteamientos, especialmente desde las páginas de *La Revista Católica*, que asumió el desafío de demostrar que la religión era el fundamento del orden social y la civilización, y que el cristianismo había tenido un papel eminentemente civilizador. Los artículos de la *Revista* entendían civilización en su doble acepción de suavidad de las costumbres y civilidad. El cristianismo era la religión que había establecido las condiciones que habían permitido a las sociedades organizarse, haciendo posible la convivencia, fundando las costumbres. Justamente esas premisas

⁸ J. V. Lastarria, «Investigaciones sobre la influencia social de la Conquista», *Anales de la Universidad de Chile*, 1843-1844, pp. 199-271; F. Bilbao, «Sociabilidad chilena», *El Crepúsculo*, 1-VI-1844.

estaban siendo impugnadas por escritos como los de Bilbao, por lo que desde sus páginas hacían un llamado a «rasgar el velo impostor de la civilización bajo el cual se ocultan las más perniciosas doctrinas»⁹. Por eso, en «Influencia del catolicismo en el orden social» planteaba que el liberalismo se equivocaba al afirmar que la religión católica era enemiga de la sociedad y la civilización, ya que en realidad era la fuente original de todos los bienes sociales, en la medida que promovía la virtud, la caridad y la obediencia a las autoridades. Sus dogmas no solo eran compatibles con los principios democráticos, sino su mejor cimiento, en cuanto proporcionaba las «sublimas nociones sobre la dignidad, la libertad y la igualdad del hombre»¹⁰.

En efecto, según una serie de artículos titulados decididamente «La religión considerada como la base de la civilización», probablemente redactados por el arzobispo de Santiago, Rafael Valentín Valdivieso, se intentó enmarcar la discusión dentro de una definición de civilización en la que la religión fuese una parte esencial. Así, se definió el concepto como la interacción entre el orden divino y la sociedad, del cual la civilización no era más que «la expresión, el resultado de la perfección de esas relaciones hasta el punto de que es susceptible la fragilidad y la inconstancia humana»¹¹. No solo los medios eclesiásticos defendieron este punto de vista. El trasandino Félix Frías fue quien desde el mundo laico insistió tanto en la compatibilidad del catolicismo con el orden moderno, como en su condición fundamental para la comprensión de la civilización. Porque atacar la religión era «atacar la base más ancha y completa de la libertad, es atacar los principios democráticos, es atacar por fin la civilización moderna», afirmaba inspirándose en autores como Guizot, Chateaubriand y Tocqueville¹².

De este modo, el clero tomó conciencia de la centralidad del discurso sobre la civilización, en tanto eso significaba pronunciarse respecto al lugar de la religión respecto al progreso. La temporalización del concepto civilización incidió en los esfuerzos por apropiarse de ella, no solo como cimiento del pasado, sino también en tanto horizonte de sentido de las sociedades modernas. Los posicionamientos católicos fueron dobles. Por un lado, en remarcar el vínculo entre religión, civilización e historia, situando a la Iglesia como el

⁹ «Influencia del catolicismo en el orden social», *La Revista Católica*, 13-VII-1844.

¹⁰ «Influencia del catolicismo en el orden social», p. 269.

¹¹ «La religión considerada como la base de la civilización», *La Revista Católica*, 1-I-1847.

¹² F. Frías, *El cristianismo católico considerado como elemento de civilización en las repúblicas hispano-americanas*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1844.

factor decisivo del desarrollo de las sociedades hispanoamericanas. Quien insistió en este punto fue José Ignacio Víctor Eyzaguirre. Ya en su *Historia eclesiástica, política y literaria de Chile* había planteado que la comprensión del desarrollo histórico de las sociedades no podía realizarse prescindiendo de la religión, pues el cristianismo había echado «todos los gérmenes de la civilización», que se habían desplegado en la historia local. El aporte de la Iglesia sintetizaba «la historia moral de nuestra civilización», escribió en el prólogo de la obra el trasandino Bartolomé Mitre¹³. Años después Eyzaguirre levantó esta interpretación a nivel hispanoamericano, con *Los intereses católicos en América*. Allí afirmó que la historia continental enseñaba como axioma que «en todos los países la civilización fue una quimera, siempre que sus principios no estuvieron apoyados en la conciencia religiosa de los pueblos». Por eso resultaba incomprensible el deseo contemporáneo de «emanciparse de la Iglesia que le dio todos los bienes de la civilización»¹⁴.

Pero la civilización también remitía al futuro. El medio oficial del arzobispado de Santiago salió vehementemente a discutir su caricaturización como «enemigos de la civilización». «Toda la cuestión está reducida a pocas palabras: a averiguar lo que es civilización y ver si el clero se opone a ella», indicó. Y ampliando la definición del concepto a los progresos materiales, espirituales y culturales de la sociedad, *La Revista Católica* sostuvo que el cristianismo no solo no era refractario a la civilización: era su base¹⁵. El argumento no fue aislado. Un artículo de 1856 evidencia hasta qué punto la disputa semántica sobre la civilización se tornó en un campo de batalla cultural. «Oh! ¡La civilización! Ved ahí una palabra mágica que encubre en su nombre seductor la actitud hostil de la razón contra la fe ¿Qué es lo que la multitud entiende ahora por civilización? El reinado de la razón con independencia de la fe». Tal era «la civilización del *razonalismo*» (sic), cuyo objetivo era «luchar con paso redoblado a la apostasía»¹⁶.

En 1864 Francisco Bilbao publicó *El evangelio americano*, donde volvió a evaluar críticamente el nexo entre religión y civilización, abordando el «dogma» de la civilización americana en el que se proponía «la filosofía popular del derecho, la filosofía de la historia americana, y la indicación del deber y

¹³ J. I. V. Eyzaguirre, *Historia eclesiástica, política y literaria de Chile*, Valparaíso, Imprenta del Comercio, 1850, t. I, pp. XIII, XXIII.

¹⁴ J. I. V. Eyzaguirre, *Los intereses católicos en América*, París, Librería Garnier, 1859, pp. 14, IV.

¹⁵ «El clero católico y la civilización», *La Revista Católica*, 26-II-1853.

¹⁶ «La Iglesia y sus enemigos», *La Revista Católica*, 24-IX-1856.

del ideal». En esta obra Bilbao propuso que religión y civilización eran idénticos, y que la religión no solo era la condición de la civilización, sino su elemento central pues la orientaba. Así, la civilización impuesta por España *era* católica, una cultura en que las creencias fundamentales eran la obediencia a la autoridad y a los dogmas de la Iglesia, manteniendo a los hombres «sin pensamiento, sin palabra, sin voto, sin voluntad». Ahora que los americanos se habían constituido en repúblicas, los guiaba otra religión, la de la libertad. Esta era la religión del gobierno propio —el *self-government*—, es decir la capacidad de establecer formas autónomas de gobierno, así como la de juzgar con el «libre examen». Era la religión de la soberanía individual del hombre.

De acuerdo con Bilbao, la idea de progreso que orientaba esta civilización no era, como se pensaba en Europa, la de los avances de la ciencia, el comercio y la industria, sino la del perfeccionamiento de la justicia. En este sentido, si la civilización se identificaba con la justicia, América era más civilizada que Europa, pues el republicanismo garantizaba el imperio de la justicia. Europa era la antigua civilización, una que había conquistado la libertad filosófica pero no la política y seguía gobernada por la injusticia y la mentira. Con sus gobiernos republicanos, América se había constituido en una civilización verdadera, que permitiría realizar la naturaleza humana: libre y soberana de sí misma. Bajo este sistema no había lugar para una religión como la católica, que predicaba la obediencia ciega y exigía renunciar a la razón y soberanía individual, sino que debía instaurarse una nueva religión, la del pensamiento libre¹⁷.

En 1865 los liberales declararon la libertad de cultos que permitió la práctica religiosa de diversas creencias. Tras esto, la discusión respecto al vínculo entre religión y civilización se dio principalmente en torno a la cuestión de la libertad de enseñanza, y en el marco de la agenda secularizadora del liberalismo. Los conservadores, por su parte, defendieron la libertad de enseñanza con el objetivo de mantener su ascendente social, pero también denunciaron los peligros de la ampliación de las prerrogativas estatales que ponía en peligro las libertades individuales. En ese registro, la antinomia «paganismo» y «civilización cristiana» fue clave para el discurso religioso, apropiándose no solo del concepto, sino también de su carga temporal, acusando a lo que Pío IX llamó «civilización moderna» de ser una regresión histórica que llevaba a las sociedades a una época precristiana. Abdón Cifuentes fue quien instaló este discurso en la esfera pública¹⁸, alcanzando popularidad en sus correligio-

¹⁷ F. Bilbao, *El evangelio americano*, Buenos Aires, Imp. de la Soc. Tip. Bonarense, 1864.

¹⁸ A. Cifuentes, *Los paganos modernos*, Santiago, Imprenta de El Independiente, 1872.

narios. «Los filósofos del moderno paganismo no quieren comprender, por su obcecado espíritu, que el Cristo, que el Unigénito de Dios, con su doctrina y con su ejemplo, no solo es la salvaguardia de la civilización, sino también la civilización misma», aseguró un joven publicista¹⁹.

Las discusiones sobre el vínculo entre catolicismo y civilización se dieron con vehemencia en el marco de las discusiones sobre las leyes laicas en la década de 1880, es decir, las leyes asociadas a cementerios, registro civil y matrimonios que ahora pasaban manos del Estado. En el parlamento, el diputado liberal Augusto Orrego Luco sostuvo que si bien la historia antigua refrendaba el nexo entre cristianismo y civilización, esa relación había sido rota por el ultramontanismo contemporáneo. «La Iglesia, que llevó en su seno los gérmenes de la civilización moderna, rompiendo ahora con todo ese pasado, se ha declarado en lucha abierta, en un irreconciliable antagonismo con la civilización y con la ciencia». La ruptura era inevitable, aclaraba, pues «el movimiento natural de las civilizaciones modernas impulsa las sociedades hacia la distinción absoluta entre lo temporal y lo espiritual»²⁰.

La sanción de las leyes laicas en el contexto chileno incidió en la instalación de dos discursos sobre el vínculo entre religión y civilización por parte de los sectores católicos. Por un lado, un discurso que enfatizó su lugar de garante exclusivo de un orden social amenazado por el liberalismo. Así, el líder del Partido Conservador Carlos Walker Martínez denunció que Chile se estaba convirtiendo en «un país de paganos» por la influencia del liberalismo, que «en su nombre ha condenado a muerte a la civilización y a la enseñanza cristiana»²¹. La idea de una «civilización cristiana» acorralada por los embates del liberalismo incidió en la forma en que la recién inaugurada Universidad Católica (1888) concibió su lugar en la esfera pública. Una de sus funciones primordiales, según declaró el presbítero Rodolfo Vergara Antúnez —quien había sido redactor del *Estandarte Católico*, secretario del Cabildo metropolitano y desde 1898 rector de la Universidad—, era la «preservación de la civilización cristiana, amenazada en nuestro país por el liberalismo»²².

En segundo lugar, el discurso religioso sobre la civilización descentró su vínculo con el Estado y la política —una batalla jurídica perdida— y pasó

¹⁹ J. S. Fabres, «Madama de Caylus», *La Estrella de Chile*, 12-VIII-1877.

²⁰ Cámara de Diputados, sesiones del 19-VIII-1884 y 25-VIII-1884, pp. 429, 394.

²¹ C. Walker Martínez, *El liberalismo ante los principios religiosos en Chile*, Cochabamba, Imprenta de El Porvenir, 1887, pp. 4-5.

²² *Anales de la Universidad Católica*, n.º 3, 1890, p. 225.

a reivindicar su rol constitutivo de las sociedades hispanoamericanas. Allí, en el espacio de la cultura y la historia defendió su rol civilizatorio. En las conmemoraciones del cuarto centenario del «descubrimiento» de América, *La Revista Católica* indicó que ese episodio, que era «ante todo una obra de la fe cristiana», «dio a la Iglesia un nuevo mundo de almas que arrebataría a la barbarie», estableciendo, gracias al cristianismo, «los dones magníficos de la civilización»²³. En las festividades del centenario de la independencia chilena el discurso fue similar. El presbítero Alejandro Vicuña, por ejemplo, en una exposición brindada ante la Asamblea de Jóvenes Católicos, indicó que la Iglesia, aquella «celosa madre de la civilización que nuestra patria había alcanzado», se había plegado gustosamente a la causa de la independencia. En un proceso de reelaboración funcional de la historia decimonónica, Vicuña afirmó que aquella era la época «en que no se puede hablar de los progresos de Chile sin elogiar la acción de su causa más importante por no decir la única: la Iglesia», institución que había «prestado su valioso contingente en todos los ramos que constituyen la verdadera civilización»: artistas, militares, sabios, políticos, etc. Por eso el catolicismo había tenido y debía continuar poseyendo, un rol preeminente en la república, concluía²⁴.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

BILBAO, FRANCISCO. *El evangelio americano*, Buenos Aires, Imp. de la Soc. Tip. Bonarense, 1864.

— «Sociabilidad chilena», *El Crepúsculo*, 1 de junio de 1844.

CIFUENTES, ABDÓN, *Los paganos modernos*, Santiago, Imprenta de El Independiente, 1872.

EGAÑA, JUAN. «Examen Instructivo», en *Colección de algunos escritos políticos, morales, poéticos y filosóficos*, Burdeos, Impr. de Vda Laplace y Beaume, 1836.

— *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos*, Lima, Imprenta de la Libertad, 1827.

EYZAGUIRRE, JOSÉ IGNACIO VÍCTOR, *Historia eclesiástica, política y literaria de Chile*, Valparaíso, Imprenta del Comercio, 1850.

— *Los intereses católicos en América*, París, Librería Garnier, 1859.

²³ «El cuarto centenario del descubrimiento de América», *La Revista Católica*, 15-X-1892.

²⁴ A. Vicuña Pérez, «La Iglesia y el centenario nacional», en Luis G. Márquez, comp., *Antología de oradores y escritores chilenos*, Valparaíso, Imprenta Victoria, 1926, t. II, pp. 570-574.

- FRÍAS, Félix, *El cristianismo católico considerado como elemento de civilización en las repúblicas hispano-americanas*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1844.
- LASTARRIA, José Victorino. «Investigaciones sobre la influencia social de la Conquista», *Anales de la Universidad de Chile*, 1843-1844.
- MIRABEAU, Honoré-Gabriel Riqueti. *L'Ami des Hommes ou Traité de la Population*, Avignon, s. e., 1756.
- VICUÑA PÉREZ, Alejandro «La Iglesia y el centenario nacional», en Luis G. Márquez, comp., *Antología de oradores y escritores chilenos*, Valparaíso, Imprenta Victoria, 1926, t. II.
- WALKER MARTÍNEZ, Carlos, *El liberalismo ante los principios religiosos en Chile*, Cochabamba, Imprenta de El Porvenir, 1887.

Fuentes secundarias

- CID, Gabriel y TORRES-DUJISIN, Isabel. «Civilización-Chile», en Javier Fernández Sebastián, dir., *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Iberconcepts II* (Madrid, CEPC / Universidad del País Vasco, 2014), t. II, vol. 1, pp. 169-184.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier. «The Concept of Civilization in Spain, 1754-2005: From Progress to Identify», *Contributions to the History of Concepts*, 2008, vol. 4, n.º. 1, pp. 81-105. Disponible en <https://www.berghahnjournals.com/view/journals/contributions/4/1/choc040104.xml> (acceso el 28 de noviembre de 2022).
- GAZMURI, Susana. «Religión, política y civilización en los debates republicanos, liberales y conservadores. Chile, siglo XIX», *Ariadna Histórica*, 2020, pp. 53-76.



**II.
IGLESIA:
UN CONCEPTO Y
SU ENTORNO**

EL CONCEPTO DE IGLESIA EN ARGENTINA (SIGLOS XVIII-XIX)

Roberto Di Stefano

Universidad de Buenos Aires/CONICET

La polisemia del concepto de Iglesia en la tradición católica romana induce a menudo a errores de interpretación, aun entre los historiadores. Una de las causas de confusión se relaciona con las cruciales transformaciones que a la vez experimentaron en el siglo XIX la Iglesia Católica y las imágenes que de ella se propusieron en los debates públicos. La construcción de los Estados nacionales y los consecuentes conflictos en torno a la secularización y a la laicidad condujeron a disputas en relación con su naturaleza, o más precisamente, en relación con su «deber ser». A la vez, esos mismos procesos y conflictos favorecieron la reducción de la «cuestión religiosa» a un esquema binario de oposiciones —secular/religioso, Estado/Iglesia, liberalismo/ultramontanismo— que al calor de las polémicas se proyectó hacia el pasado con el fin de apuntalar las posturas en liza. El proceso de centralización eclesiástica, que se verificó paralela y dialécticamente con respecto al de construcción estatal, alentó la imagen de una Iglesia monolítica y siempre igual a sí misma. El romanticismo contribuyó a ello con su tendencia a personificar «conceptos tales como la nacionalidad, el derecho nacional, el arte nacional, la fe religiosa» y a transformarlos en actores históricos¹. Así, tanto los ultramontanos como sus adversarios tendieron a ver en «la Iglesia» una entidad de rasgos antropomórficos capaz de actuar a lo largo de la historia en pos de sus propios intereses, distintos y a menudo opuestos a los del «Estado». Todo ello contribuyó a que la acepción dominante del concepto de Iglesia hasta el siglo XIX, que refería a la comunidad universal de los fieles católicos, fuera cediendo su lugar a la idea de una entidad jurídico-política que desde tiempos inmemoriales mantenía con el «Estado» relaciones cordiales o conflictivas, pero en

¹ J. C. Chiaramonte, «La historia intelectual y el riesgo de las periodizaciones», *Prismas, Revista de historia intelectual*, n.º 11 (2007), p. 189.

cualquier caso externas. La «Iglesia» y el «Estado» tendieron así a objetivarse con el carácter de entidades eternas, dotadas de un pasado, pero no de una verdadera historia. Esa idea permeó muchas de las obras historiográficas del siglo XIX y aún en la actualidad dificulta el conocimiento de aspectos fundamentales de la historia religiosa.

El Estado y la Iglesia, tal como los conocemos desde el siglo XIX, son a la vez frutos y agentes del lento y trabajoso proceso de secularización. Es a partir de la disolución del régimen de unanimidad religiosa que la Iglesia delinea sus propios contornos, gana autonomía respecto del poder secular y del entramado estamental-corporativo y se da a sí misma una estructura jerárquica sobre la base de la autoridad del papa y de los obispos. La construcción histórica de esa Iglesia no puede comprenderse sino en relación con la del Estado: es en la trabajosa definición de los vínculos entre ambas entidades nacientes que se dibujan los contornos institucionales de una Iglesia otrora integrada a un orden en que el poder secular y el espiritual se encontraban inextricablemente unidos, por no decir fundidos. Tampoco puede comprenderse la Iglesia, en tanto que comunidad humana definida a partir de una identidad religiosa, sino en relación con el proceso de secularización social y la emergencia de la sociedad civil. Así como lo «religioso» cobra su significado actual en relación con lo «secular», la «Iglesia» la adquiere en la medida en que la comunidad católica recorta su propia silueta por sobre el marco más amplio de una sociedad que ya no coincide con ella y en tanto que el universo eclesiástico se otorga a sí mismo un sistema de autoridad universal y se diferencia del poder secular, que paralelamente se ha ido transformando en «Estado».

En el presente artículo analizaremos brevemente las posturas y las disputas decimonónicas relacionadas con el concepto de Iglesia en Argentina, con el objeto de reconstruir ese momento crucial del proceso de resemantización que condujo a conferirle su sentido actual.

EL MANTO INCONSÚTIL

Si entendemos «la Iglesia» como una entidad jurídico-política capaz de plantearse autónomamente objetivos y definir estrategias para alcanzarlos, durante el dominio hispano no existe. El mundo eclesiástico es una galaxia de corporaciones, a la vez muy autónomas entre sí y sujetas a la Corona por el derecho de patronato. El clivaje clero/seglares no implica más que la existencia de dos «estados». La cristiandad tiene sus corporaciones dedicadas al culto, a la pastoral y a la impartición de justicia y los súbditos del rey pueden

abrazar el estado eclesiástico o permanecer en el mundo como seculares, pero «la Iglesia» en tanto que comunidad humana coincide con la sociedad misma y sus instancias de gobierno se encuentran entrelazadas a las del gobierno civil. De allí que el abordaje jurisdiccionalista que puso en cuestión el uso de la categoría «Estado» en los estudios referidos al llamado Antiguo Régimen sea el más adecuado para comprender lo que suele llamarse «Iglesia colonial»².

«De uno y otro brazo se compone el estado de la república, y en ambos se ha esmerado y desvelado igualmente el cuidado de nuestros reyes...»³. Juan de Solórzano y Pereira nos presenta una única «república» dotada de dos «brazos», el gobierno secular y el gobierno eclesiástico, colocados ambos bajo la protección regia. El monarca no se asimila al gobierno secular: se encuentra por encima y vigila con pareja autoridad el ejercicio del gobierno de ambos «brazos». La imagen evoca a los emperadores cristianos de la antigüedad y al *Leviatán* de Thomas Hobbes, que en la mano derecha empuña la espada y en la izquierda el báculo. Nos habla de un sistema que podríamos denominar «erastiano»: la existencia de jurisdicciones *distintas* de ninguna manera indica la existencia de dos instituciones *diferentes*.

Para Gaspar de Real la «Iglesia» no es sino la comunidad de los fieles católicos, una porción de los cuales se encuentra sujeta a los monarcas hispanos. Por eso el gobierno «es miembro» de la Iglesia, dirige «con su sola autoridad su policía exterior» y protege la religión dentro del «Estado», que no es el aparato burocrático civil, sino la sociedad y el territorio «en que esta [la Iglesia] se halla»⁴.

En el siglo XVIII el término «Iglesia» posee fundamentalmente tres acepciones, ninguna de las cuales remite a una entidad jurídico-política diferente del «Estado». Una es la de comunidad universal de los fieles católicos: es en ese sentido que los documentos refieren a «la disciplina de la Iglesia», a «la jerarquía de la Iglesia» o a «los bienes de la Iglesia». Otra refiere a cada obispado, por lo que nos hablan, por ejemplo, de la «Iglesia de Buenos Aires». Por eso el uso es plural: el rey ejerce el patronato sobre «las Iglesias de Indias», no sobre «la Iglesia». La tercera acepción nos interesa menos: es la de iglesia como sinónimo de edificación dedicada al culto y a la pastoral —la iglesia parro-

² R. Di Stefano, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004.

³ J. de Solórzano y Pereira, *Política indiana*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1972, vol. V, p. 216.

⁴ G. de Real, *La ciencia del gobierno*, Barcelona, 1775, vol. I, pp. 7 y 21.

quial o conventual, las capillas y oratorios que abundaban en las campañas—. Mucho menos habitual es el uso de «Iglesia» como sinónimo de clero, que a pesar de ello abunda en los estudios historiográficos actuales.

El rey protege y financia a las Iglesias indianas, a cambio de lo cual detenta los derechos patronales de presentar a los eclesiásticos, de otorgar o no el *exequatur* a los documentos pontificios y conciliares, de permitir o no el ingreso a las Indias de órdenes religiosas y otros aún. El patronato posterga el ingreso a América de la idea de diferenciación entre Estado e Iglesia y obtura la pluralización religiosa, que en Europa han comenzado a visualizarse desde la Reforma protestante y han conducido a la búsqueda de un equilibrio en la Paz de Westfalia. Lo que rige en los dominios hispanos, especialmente en América, es el *cuius regio eius religio* de la Paz de Augusta. De allí que la legislación regia sea parte del derecho canónico. En palabras de Gaspar de Real:

El Derecho Canónico ès la Jurisprudencia Eclesiastica fundada sobre la Escritura; sobre la tradicion, que se conserva en los Concilios generales, y particulares, en las opiniones de los Santos Padres, en las Constituciones de los Pontífices, y Decretos de los Obispos, y en las costumbres particulares de las Iglesias; y *sobre las Leyes de los Príncipes*⁵.

Ello significa que el poder temporal y el espiritual no desempeñan *funciones* diferentes, el uno una *función política* y el otro una *función religiosa*, sino que atienden a diferentes causas en virtud de distintas jurisdicciones. El fin hacia el que tienden es el mismo y a la vez doble: la conservación del orden por medio de la administración de justicia en el plano terrenal (para la generación presente) y la salvación de las almas en el plano sobrenatural (en la perspectiva de la eternidad). Para alcanzar ese mismo doble fin, desde nuestra perspectiva el poder temporal desempeña *funciones religiosas* y el poder espiritual desempeña *funciones políticas*. El rey establece qué se ha de discutir en los concilios provinciales y hasta qué doctrinas teológicas se han de enseñar o prohibir.

Si la distinción institucional es cuanto menos problemática en toda la América hispana, lo es especialmente en el Río de la Plata. Allí la pobreza y la marginalidad imponen a las instituciones eclesiásticas una mayor dependencia respecto de la Corona que a las de otras latitudes. La consecuente debilidad de esas instituciones y el escaso atractivo que ofrecen los beneficios eclesiásticos para los peninsulares mantienen a las Iglesias en una situación de relativo

⁵ *Ibíd.*, p. 21, el destacado es mío.

aislamiento. Esa situación no es ajena al arraigo en el clero local de la concepción galicana de la Iglesia universal, es decir, su comprensión como conjunto de comunidades autónomas del papa en el plano disciplinario, como también a la influencia de ideas jansenistas que afirman que la jurisdicción espiritual reside en el *populus christianus* representado por el clero secular, en particular por los cabildos eclesiásticos.

SE DESGARRA EL MANTO INCONSÚTIL

Aunque son diversos los factores que conducen a una noción de Iglesia que sustancialmente responde a nuestra idea actual —una comunidad religiosa diferente de la sociedad en su conjunto y una institución diferente del poder civil—, en buena medida todos ellos guardan relación con el gran problema del siglo XIX: la soberanía. La concepción moderna del Estado es incompatible con la pluralidad de jurisdicciones y excluye la posibilidad de que otra entidad ejerza dentro del territorio ciertas funciones que atribuye al Estado de manera exclusiva. El problema es que las instituciones eclesiásticas ejercen algunas de esas funciones, como la administración de justicia o la percepción de tributos. Además, en el siglo XIX el catolicismo ultramontano propone la idea de la Iglesia como entidad soberana en lo espiritual, de naturaleza distinta del Estado y superior a él, desde que lo espiritual es superior a lo temporal. De tal manera, Iglesia y Estado se proclaman a la vez entidades soberanas y la discusión se entabla entre los defensores de la exclusiva soberanía estatal y los promotores de la idea de la doble soberanía, secular y espiritual.

El búsqueda de una solución al problema de la soberanía —vinculado estrechamente con la secularización— conduce a tres formas básicas de comprender las relaciones entre el Estado y la Iglesia nacientes: la galicana, que propone una Iglesia autónoma de Roma en lo disciplinario y sujeta al Estado por medio del patronato; la ultramontana, que defiende la idea de la Iglesia como entidad soberana en lo espiritual y el deber de los Estados católicos de protegerla; y la liberal, que reclama la neutralidad del Estado en materia religiosa y la absoluta libertad de culto. Esas tres formas constituyen tipos ideales cuyos elementos pueden encontrarse combinados de diferente modo: la Constitución argentina de 1853 afirma a la vez el derecho de patronato, el sostén estatal de la Iglesia, la obligación del presidente de pertenecer a la comunión católica y la libertad de cultos.

La idea galicana afirma que el patronato regio es de naturaleza laical y constituye un atributo soberano. La ultramontana, por el contrario, conside-

ra el patronato como inherente a la soberanía eclesiástica. La liberal propone el fin del patronato. Se entabla entonces una controversia, que se extiende a lo largo de la entera centuria, referida a la naturaleza del patronato: ¿se trata de una concesión que el Estado debe solicitar a la Santa Sede en el marco de un concordato, como pretende la postura ultramontana? ¿O bien de un atributo soberano que los gobiernos independientes pueden ejercer por propio derecho, sin tener, en consecuencia, nada que pedirle a Roma?

Con una lógica de hierro, los gobiernos revolucionarios consideran que junto con la soberanía «los pueblos» han reasumido ese derecho de patronato y lo ejercen a través de sus representantes. Así, la Asamblea del Año XIII declara que los obispos, y en su ausencia los cabildos en los que reside el poder jurisdiccional, han reasumido las «primitivas facultades» que supuestamente han delegado en el papa a lo largo de la historia. Esa idea de retroversión de la soberanía política y religiosa en «los pueblos» justifica el ejercicio con amplísimas facultades del gobierno espiritual en tiempos de guerra con la antigua metrópoli religiosa —Madrid— y de «incomunicación» con la que comienza a perfilarse en el horizonte —Roma—. Se trata de las antiguas concepciones galicanas y jansenistas que vimos expresarse ya en tiempos coloniales. La situación de emergencia permite al clero secular autogobernarse y gobernar a sus súbditos con mayor libertad que en el pasado.

Esas posturas entran desde luego en conflicto con Roma cuando en la década de 1820 la Santa Sede comienza a explorar ese mundo iberoamericano que la mediación monárquica ha conservado en buena medida fuera de su influencia⁶. Es en ese contexto que las ideas pro-romanas comienzan a llegar al Río de la Plata y logran la adhesión de una parte del clero. Se abre entonces un período en el que suscitan controversias las reformas eclesiásticas que en forma de oleada alcanzan la España del Trienio, Buenos Aires, Paraguay, Perú, Venezuela, México, Brasil; la actitud a asumir en relación con los primeros emisarios romanos, que desembarcan en el Río de la Plata con la delegación encabezada por Giovanni Muzi en 1824, y la primera legislación de «tolerancia» a favor de los «disidentes».

Políticamente, la caída del Directorio en 1820 devuelve a cada una de las provincias argentinas su poder soberano y la de Buenos Aires pone en marcha una reforma de cuño galicano que suprime los muy mermados diezmos —que comportan un problema para la soberanía más que para la eco-

⁶ E. Cárdenas Ayala, *Roma: el descubrimiento de América*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2018.

nomía— y crea el primer presupuesto de culto. La reforma impone además restricciones a la vida conventual que prácticamente erradican de la provincia las órdenes religiosas —que también obstaculizan la soberanía por su grado de autonomía y la formación de la ciudadanía por el voto de obediencia— y algunas medidas tendientes a desamortizar las pocas y pobres propiedades de los conventos y a dismantelar el sistema de vinculaciones de censos y capellanías. La reforma, además, sustituye el antiguo seminario por un Colegio de Estudios Eclesiásticos estatal y rebautiza el cabildo eclesiástico con el título —de sabor jansenista republicano— de «Senado del Clero».

Nace así la «Iglesia del Estado», especie de apéndice del aparato estatal en formación. La reforma supone una definición galicana de la Iglesia: el poder secular puede y debe intervenir en su reforma porque la comunidad universal de los fieles católicos no constituye una entidad soberana, cada obispado es independiente de los demás y el ejercicio de la «soberanía eclesiástica» reside en la autoridad ordinaria: en el obispo —cuando lo haya— y en su defecto en el «Senado del Clero». Esa concepción se expresa arquitectónicamente en el frontis de la catedral de Buenos Aires (1821), que asemeja un templo griego y carece de torres: el atrio se apoya sobre doce gruesas columnas que representan a la vez a los doce apóstoles y a todas las Iglesias del orbe católico, confederadas en una unidad presidida —honorífica, no disciplinariamente— por el Sumo Pontífice. Se trata de una radical reducción a la unidad con el fin de garantizar el ejercicio soberano y el culto cívico-religioso. Las restricciones a la vida conventual son perfectamente coherentes con esa idea de «Iglesia»: la idea es dismantelar un sistema antiguo que obstaculiza la soberanía estatal y la jurisdicción ordinaria eclesiástica en la medida en que impone una fragmentación de la obediencia que se expresa, a su vez, en una fragmentación devocional.

Hacia la misma época comienza a ganar arraigo la idea intransigente de quienes enarbolan la defensa de los «derechos» de Roma, que a lo largo del siglo irá adoptando los principios de la eclesiología ultramontana. La Iglesia es para ella, dentro de su específica esfera de acción, una «sociedad perfecta» tan soberana como el Estado. Tal concepción se completa con las ideas de jurisdicción universal del papa sobre todas las diócesis del orbe y del patronato como concesión pontificia, así como con el rechazo de que los «disidentes» puedan celebrar el culto a puertas abiertas y ganar prosélitos entre los nativos. Conviene observar que esa afirmación de independencia, que parte del supuesto nuevo de que la política y la religión constituyen esferas distintas y deben permanecer separadas en la medida de lo posible, hace suyo uno de los rasgos centrales del proceso de secularización.

Junto a ella comienza a desarrollarse una concepción igualmente nueva, de corte liberal, que concibe a las Iglesias cristianas como asociaciones de fines espirituales y postula la neutralidad religiosa del Estado. Ya en 1825, en el contexto de la discusión en torno a la tolerancia hacia los «disidentes», una serie de artículos aparecidos en *El Nacional* defiende la idea de la religión como elección individual y de las Iglesias como asociaciones libres⁷. La católica es también una «sociedad de fieles reunidos para la profesión de la misma fé, la practica de los mismos sacramentos, y la sumision á los pastores legitimos». La religión católica es la del Estado y debe ser reconocida como tal, pero sólo como constatación del hecho de que es la de la mayor parte de la población. El poder civil no puede imponer una religión ni debe prohibir la profesión «de todo otro culto, siempre que su ejercicio no sea ofensivo de la sana moral, ni ataque al órden ó a la tranquilidad del estado»⁸.

Hacen suya esta idea liberal algunos miembros de la «Generación romántica» siempre que su desempeño como funcionarios no los obligue a una defensa cerrada del patronato. Además, como hemos dicho, los románticos tienden a antropomorfizar a la Iglesia, a concebirla como un actor histórico. En 1846 Esteban Echeverría, primer líder del grupo, se pronuncia por «...la independenciam de la sociedad religiosa y por consiguiente de la iglesia», para que ella no sea «instrumento dócil de barbarie y tiranía»⁹. Para Echeverría, como para otros románticos, el Estado no puede tener religión por carecer de consciencia, característica privativa de los individuos: «Reconocida la libertad de consciencia, ninguna religión debe declararse dominante, ni patrocinarse por el Estado: todas igualmente deberán ser respetadas y protegidas, mientras su moral sea pura y su culto no atente al orden social»¹⁰.

Por otro lado, la concepción romántica de nación conduce a la idea de una «Iglesia argentina», entidad singular en que se funden los obispados del país en proceso de definición. Actúan en el mismo sentido el proceso de romanización, al colocar por encima de las autoridades episcopales la autori-

⁷ *El Nacional*, «De la tolerancia religiosa», febrero/junio de 1825, en *Biblioteca de Mayo*, Tomo X, Periodismo, Buenos Aires: Senado de la Nación, 1960, pp. 9371-9372, 9382-9384, 9417-9418, 9437-9440, 9448-9450, 9473-9475, 9504-9506, 9545-9548, 9557-9561, 9582-9584 y 9592-9596.

⁸ *El Nacional*, n.º 27, 23 de junio de 1825, en *Biblioteca de Mayo*, pp. 9592-9596.

⁹ E. Echeverría, «Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37», *Dogma socialista*, Buenos Aires, Librería La Facultad, 1915 [1846], pp. 46-50.

¹⁰ E. Echeverría, «Palabras simbólicas», *Dogma socialista*, p. 156.

dad romana, y la noción galicana de patronato nacional: a partir de 1837 el diálogo con Roma —como las relaciones exteriores en general— competen al gobernador de Buenos Aires, jefe de la Confederación Argentina. Esa idea de Iglesia nacional se complementa, paradójicamente, con la de una entidad cuyos destinos deben ser objeto de negociación entre la República y el poder romano. La idea de Iglesia Católica se tiñe así, a la vez, de los colores de la nación y de los pontificios.

Es que, pasado aquel momento de efervescencia revolucionaria en que casi todo pareció posible, los gobiernos han debido hacer cuentas con una realidad inconvencible: sin el concurso de Roma no hay solución imaginable para problemas que son casi cotidianos. Las elites locales son muy pequeñas y crónicamente necesitadas de dispensas para concretar matrimonios entre miembros de una misma familia. Las dispensas son necesarias, además, para consentir los cada vez más frecuentes matrimonios entre niñas católicas y varones «disidentes». Todo ello mientras el país carece de un tribunal de apelación, porque la Revolución impidió que Buenos Aires, tardía capital virreinal, fuese elevada a tiempo a sede arzobispal. Y no se la elevará hasta 1865, lo que implica que hasta entonces, para apelar una sentencia, los argentinos deben recurrir a algún tribunal extraterritorial: el arzobispal de Charcas en Bolivia o la Santa Sede romana. Así, factores muy concretos facilitan la *diplommatización* de la cuestión religiosa y por ende del concepto de Iglesia.

Por otro lado, la religión constituye un factor del que los liberales argentinos juzgan no poder prescindir. Enfrentados a un territorio enorme, mayormente desconocido y muy desigualmente poblado, para ellos —al revés que para otros liberales de la época— el desafío histórico no es la derrota de la «reacción conservadora» en nombre del «progreso», sino la de la «barbarie» en nombre de la «civilización», y el cristianismo es la religión de las sociedades civilizadas. Así las cosas, la debilidad eclesiástica no es un objetivo a lograr —como para el México de la Reforma— sino un problema a resolver. Por eso el Estado coadyuva a la construcción de esa Iglesia a la vez nacional y romana: es el Estado argentino, durante las presidencias «liberales» de Bartolomé Mitre (1862-1868), Domingo F. Sarmiento (1868-1874) y Nicolás Avellaneda (1874-1880), el que funda y dota los seminarios conciliares para la formación del «clero nacional». Es en la década de 1850, mientras en México se lleva adelante un proceso de desamortización de vasta escala, que la Argentina impone al Estado federal el deber de sostener el culto católico.

La Iglesia se va convirtiendo en una realidad singular a causa, también, de la romanización ultramontana, que terminará erradicando el galicanismo y

las concepciones jansenistas de la cultura teológica local. En 1856 Sarmiento denuncia «una revolución en el gobierno de la Iglesia, que tiende a hacerse unitaria por el predominio del sistema de doctrinas que se llama ultramontanismo». Ese proceso da por tierra con una realidad que hasta entonces ha sido muy distinta: las «libertades de la iglesia galicana, eran en la práctica las libertades de las iglesias de Buenos Aires, como son las de todas las iglesias de la cristiandad. [...] La Iglesia católica era hasta hoy una vasta federación de iglesias, que obedecían a un jefe supremo en todas las cosas de un orden general, pero que defendían sus derechos locales contra todo avance de autoridad. Los concilios ecuménicos eran su Congreso, y los sínodos provinciales su Legislatura¹¹.

Esa novedosa Iglesia argentina y romana se concibe a sí misma como una «sociedad perfecta» cuyos «derechos» debe el Estado reconocer y «proteger», como una entidad tan soberana como el Estado e independiente de él¹². Lo expresan con claridad los obispos en su primer documento colectivo en 1889: nadie sobre la tierra, sino Cristo mismo ha otorgado a la Iglesia una autoridad que «...es perfecta en sí misma y no depende de otra que le sea extraña *in seip-sa absoluta, planeque sui juris*; y la Iglesia Católica la ejerce por derecho propio y los que son sus depositarios la ejercerán siempre con el mismo derecho al respeto y obediencia de los fieles...»¹³.

Como se ve, en buena medida el problema religioso del siglo XIX se relaciona con el de la soberanía: soberanía del *populus christianus* frente al despotismo del obispo de Roma en el imaginario jansenista; soberanía de las Iglesias rioplatenses frente a las pretensiones de la «corte pontificia» en el imaginario galicano; soberanía del Estado argentino de cara al carácter supranacional de la Iglesia Católica en el imaginario liberal-nacionalista; soberanía de la Iglesia en su carácter de «sociedad perfecta» en el imaginario ultramontano.

La realidad de esa Iglesia a la vez universal y nacional, de aspiraciones soberanas pero sujeta a su pesar al patronato estatal, crea en la segunda mitad del siglo XIX innumerables tensiones, conflictos, ambivalencias, dudas e indecisiones, tanto por parte de los agentes del Estado como de los mismos

¹¹ *Obras completas de Sarmiento*, tomo XXIV, «Organización del Estado de Buenos Aires», Buenos Aires, Editorial Luz del Día, 1951, p. 314.

¹² «La constitución de la provincia», *La Religión*, n.º 4, 22 de octubre de 1853.

¹³ «Primera Pastoral Colectiva del Episcopado Argentino acerca de la misión salvadora de la Iglesia», 28 de febrero de 1889, en *Documentos del Episcopado Argentino, 1889-1909*, Tomo I, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, 1993, pp. 22-23.

obispos. La necesidad de hacerles frente conduce a una paulatina exteriorización del concepto de Iglesia que acentúa la *diplomatización* de la cuestión eclesiástica. Es elocuente el hecho de que el Departamento de Culto, que desde 1862 había pertenecido al mismo Ministerio que los de Justicia e Instrucción pública, se transfiera en 1899 al de Relaciones Exteriores. La modificación indica un cambio en la manera de concebir la Iglesia por parte del Estado argentino: la coexistencia del Departamento de Culto con los de Justicia e Instrucción Pública había reflejado una concepción de la religión que respondía a la antigua idea de que al poder público correspondía la promoción de las tres columnas de la «civilización»: la justicia, la educación y la religión. Su traspaso al Ministerio de Relaciones Exteriores revela un cambio de trascendencia: entre Estado e Iglesia no media ya una mera distinción jurisdiccional, sino una separación que, aunque no alcanza a formalizarse en la Argentina en el plano jurídico, ha escindido la antigua trama institucional acentuando la diferenciación. Ya no es el Estado el que provee el culto a la par de la justicia y la instrucción pública: el culto es ahora tarea de «la Iglesia», asistida y financiada por —pero no subsumida en— el Estado. La gestión de lo religioso se ha convertido en objeto de negociación «diplomática» con una entidad jurídico-política representada por el Vaticano. Es revelador, en ese sentido, que los informes al Congreso del Departamento de Culto comiencen casi siempre con menciones a las relaciones con la Santa Sede.

Así, a fines del siglo XIX «la Iglesia argentina» ha adquirido una fisonomía mucho más parecida a la de la actualidad: es la comunidad católica de un país que en los hechos ya no lo es enteramente, está sujeta a Roma en lo disciplinario y permanece ligada al Estado por el derecho de patronato —al que la República no renunciará hasta 1966— y por múltiples lazos de colaboración. Predominan en su seno los sectores ultramontanos, que siguen proclamando el carácter soberano de la «sociedad perfecta», mientras el Estado —que ya se considera suficientemente laico— deja caer en desuso algunos de sus derechos patronales más arcaicos —sin renunciar al que más le importa, que es la presentación de los obispos—, y los liberales ven cada vez más lejos la concreción de su anhelo de igualdad religiosa y de neutralidad estatal.

REFERENCIAS

- CÁRDENAS AYALA, Elisa, *Roma: el descubrimiento de América*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2018.
- CHIARAMONTE, José Carlos, «La historia intelectual y el riesgo de las periodizaciones», *Prismas, Revista de historia intelectual*, n.º 11 (2007).

- DEL REAL, Gaspar, *La ciencia del gobierno*, Barcelona, 1775.
- DI STEFANO, Roberto, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004.
- ECHEVERRÍA, Esteban, «Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37», *Dogma socialista*, Buenos Aires, Librería La Facultad, 1915 [1846].
- Obras completas de Sarmiento*, tomo XXIV, «Organización del Estado de Buenos Aires», Buenos Aires, Editorial Luz del Día, 1951.
- SOLÓRZANO Y PEREIRA, Juan, *Política indiana*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1972.

EL CONCEPTO DE IGLESIA EN LA NUEVA ESPAÑA Y MÉXICO, 1780-1930

Gloria Maritza Gómez Revuelta

El Colegio de México

Erika Pani

El Colegio de México

Etimológicamente, el concepto de iglesia remite a las antiguas asambleas democráticas atenienses y, más tarde, a los sitios en que se reunían los primeros cristianos. En el *Vocabulario* de Nebrija aparece como un espacio físico dedicado al culto¹. En el *Diccionario* de Covarrubias, iglesia aparece con los epítetos de católica y romana, y se recoge su sentido como la congregación de fieles regidos por el Papa². Los diccionarios de los siglos XVIII y XIX remiten a su dimensión corporativa y de autoridad como «esposa» de los obispos³. El *Diccionario de la lengua castellana* de 1791 recoge también los llamados usos «impropios» del término iglesia: para referirse a las «juntas de herejes» que se hacían llamar «la iglesia protestante, la iglesia reformada, la iglesia anglicana, de que su Rey se intitula cabeza monstruosamente», así como a la Ortodoxa, separada de Roma desde el llamado Cisma de Oriente y Occidente de 1054⁴.

En la monarquía católica, los libros de doctrina religiosa habían procurado explicar a los fieles lo que era la iglesia. Así, incluso a principios del siglo XIX, el *Breve catecismo para instrucción de la gente ruda* de Ignacio González Castañeda equiparaba todavía a la iglesia con un pueblo de indios: «como los

¹ A. Nebrija, *Vocabulario español-latino*, Salamanca, Impresor de la Gramática castellana, 1495?, p. 115, 2.

² S. Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611.

³ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, Madrid, Viuda de Joaquín Ibarra, 1791. Real Academia Española, p. 490.

⁴ *Idem*.

Indios de un Pueblo que están muchos juntos [...]. No porque cada Indio solo sea Pueblo, sino que todos los Indios con su Gobernador, que es su cabeza, [...] se llama Pueblo ó República: Del mismo modo todos los Christianos somos una Iglesia ó un cuerpo con el Papa»⁵.

Tras la Revolución francesa se echó a andar una campaña de propaganda monárquica y antirrevolucionaria en el Imperio español en la que la iglesia figuraba como una autoridad amenazada por la anarquía⁶. Sin embargo, el desplazamiento semántico del concepto respondió a la crisis monárquica de 1808, al levantamiento armado iniciado en México en 1810 y a la experiencia gaditana de 1812. El concepto de iglesia se desplazó hasta encontrarse entre una serie de conceptos que sufrieron una profunda transformación semántica —soberanía, revolución, independencia, constitución, entre otros— y que, como es propio del vocabulario político moderno, estaban más cargados de expectativas que de experiencias. La construcción de la nación conllevaba una nueva configuración del vocabulario que permitiera expresar nuevas realidades imaginadas, y el concepto de iglesia se mantuvo —sin perder su valoración positiva— como un componente central en la modernidad política hispánica.

Durante la Guerra de independencia, tanto realistas como insurrectos dejaron de manifiesto la importancia de la Iglesia en sus diversos proyectos políticos. En 1816, Pedro González de Araujo, prebendado de la Catedral Metropolitana de la Ciudad de México, publicó su *Impugnación* contra el *Decreto Constitucional para la libertad de la América*, promulgado por los insurgentes en Apatzingán dos años antes. González condenaba la soberanía popular propugnada en este texto, afirmando que los autores del llamado «Código de Anarquía» no se ceñían sólo a la destrucción del gobierno civil, sino también de la policía eclesiástica, «como si la Iglesia fuese una confederación arbitraria en que cada uno piensa, y hace lo que le acomoda, y su autoridad estuviese en el Pueblo»⁷.

La construcción de la modernidad política fue también la transición impuesta, a veces de forma violenta, entre «un sistema diárquico», en que priva

⁵ I. González Castañeda, *Breve catecismo para instrucción de la gente ruda*. México, [s/d], 1804, p. 24.

⁶ *Gazeta de México*, 11 de noviembre de 1796, t. VIII, n.º 22, p. 183.

⁷ P. González de Araujo, *Impugnación de algunos impíos, blasfemos, sacrílegos y sediciosos artículos del código de anarquía, cuyo título es: Decreto Constitucional para la libertad de la América*, México, Imprenta de la Calle de Santo Domingo, 1816, p. 52.

una dualidad de soberanías tanto de principio como de hecho, y «otro sistema de poder más concentrado» que pretende constituir y normar a toda la sociedad⁸. Cuando a partir de 1821 se establecen en México entidades legislativas nuevas, muchas asumen en la práctica esta nueva definición de soberanía, que no involucra a la majestad divina, ensayada ya en ejercicios constitucionales previos. Los grupos políticos regionales, predominantes en los primeros congresos, promueven proyectos legislativos que pretenden incidir en la estructura eclesiástica y las prácticas religiosas⁹. El episcopado y los cabildos catedrales sedevacante rechazan que la «potestad secular» ejerza jurisdicción sobre estas cuestiones, aunque sin cuestionar los fundamentos de las instituciones republicanas¹⁰.

En *Etsi iam diu*, el papa condenó la fractura del imperio español, alegando que la «zizaña de la rebelión» había reducido al Estado y a la Iglesia a una situación deplorable¹¹. En respuesta, el eclesiástico y político mexicano Fray Servando Teresa de Mier negó que la independencia pusiera en riesgo la salud espiritual de las nuevas naciones; aseguró que mientras hubiera obispos y presbíteros y se mantuvieran las creencias de la «iglesia universal, que eso quiere decir católica», ésta tendría elementos necesarios para conservarse y extenderse¹². No obstante, la condena papal tuvo efectos trascendentes: tras morir, entre 1812 y 1829, los obispos nombrados a finales del periodo virreinal, no se proveyeron nuevos obispos para las sedes que habían quedado vacantes¹³. No fue sino hasta 1831 que Gregorio XVI nombró a seis obispos en México, por vez primera sin mediación de la Corona española.

⁸ B. Clavero, «El cambio político a examen clásico: de la diarquía jurisdiccional a la monarquía constitucional», en A. M. Bernal *et al.*, *Antiguo Régimen y liberalismo. Homenaje a Miguel Artola*, Madrid, Alianza Editorial / Universidad Autónoma de Madrid, 1994, vol. I, p. 129.

⁹ F. Pérez Mémen, *El episcopado y la independencia de México (1810-1836)*, México, El Colegio de México, 2011. A. Staples, *La iglesia en la primera república federal mexicana (1824-1835)*, México, SEP, 1976. B. Connaughton, *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México, UAM/FCE, 2010.

¹⁰ Los últimos obispos de la época virreinal, salvo dos que se trasladaron a España, fueron falleciendo uno tras otro hasta no quedar ninguno entre 1829 y 1831.

¹¹ León XII, *Etsi iam diu* (1824) en P. Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, t. II, Caracas, Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1859 p. 266.

¹² S. Teresa de Mier, *Discurso del Dr. D. Servando Teresa de Mier sobre la encíclica del Papa León XII*, México, Imprenta de la Federación en Palacio, 1825, p. 23.

¹³ D. Carbajal, «Opiniones religiosas y proyectos de Iglesia en Veracruz, 1824-1834» en *Letras Históricas*, 3, 2010, p. 150.

Ante los embates de unos liberales que, como José María Luis Mora, insistían que la Iglesia, sin dejar de ser un cuerpo místico atemporal, eterno, indefectible e independiente de la potestad temporal, era también «obra de los gobiernos civiles [que permitía] ser alterada y modificada [...como] cualquiera otra comunidad política», y que debía estar sujeta a la autoridad civil¹⁴, el clero comenzó a hablar de la soberanía de la Iglesia con los términos que se usaban ya para referirse a la soberanía del Estado. Durante la guerra en contra de Estados Unidos (1846-1848), Francisco Pablo Vázquez, obispo de Puebla, condenó en 1847 que el gobierno interviniera los bienes del clero: consideraba que afectar la propiedad de la Iglesia era herético y reclamó que el «derecho sagrado de propiedad [...], solo se [despreciara y conculcara] en la Iglesia»¹⁵. Ese mismo año, en contestación a una circular del gobernador del Distrito Federal sobre la supuesta negativa de los capellanes a abrir a los fieles las puertas del templo, el capellán mayor del convento de Regina Coeli, Dr. Domingo Campos, afirmó que se dejaría «tostar como San Lorenzo antes que consentir que la potestad civil [invadiera] una sola línea de la eclesiástica, que es tan soberana en su esfera como aquella en la suya»¹⁶.

La crisis del medio siglo exigió a la Iglesia responder y adecuarse a circunstancias difíciles de ambos lados del Atlántico y a una política cada vez más anticlerical. Los jerarcas de la Iglesia mexicana habían insistido en la compatibilidad del catolicismo con el liberalismo, la república y el progreso. En 1850, Clemente de Jesús Munguía describió a la Iglesia como indiferente a las formas políticas, «madre común de monarquías y repúblicas», cuyos «recursos infalibles» prestaban firmeza a todas las instituciones sociales¹⁷. No obstante, a partir de 1855, frente a unas leyes liberales percibidas como lesivas —y eventualmente como parte de un movimiento empeñado en destruir al catolicismo en México—, los obispos mexicanos intentaron dar cuerpo palpable a esa entelequia, erigiéndola como depósito de verdad y autoridad; como

¹⁴ J. M. L. Mora, *Obras sueltas*. T. I, París, Librería de Rosa, 1837, p. 185.

¹⁵ F. Vázquez, *Pastoral del Illmo. señor obispo de Puebla y protesta de los señores curas de México*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1847, p. 5.

¹⁶ *Despojo de los bienes eclesiásticos. Apuntes interesantes para la historia de la Iglesia mexicana*, México, Imprenta de Abadiano, 1847, p. 17.

¹⁷ C. de J. Munguía, *Sermón que en la solemnísima y religiosa función de gracias consagra al todopoderoso por el regreso de N. S. P. el Señor Pío IX a la ciudad de Roma, que predicó en la santa iglesia catedral de Morelia el 30 de junio de 1850, el señor licenciado Clemente Munguía, canónigo de la misma santa iglesia, provisor y vicario capitular del obispado, publicado por disposición del cabildo eclesiástico de Michoacán*, México, Imprenta de La Voz de la Religión, 1851, pp. 52-54.

sociedad visible, perfecta, soberana e independiente, constitutiva y puntal de la sociedad civil, separada, incluso superior al Estado. El discurso episcopal insistiría en que la autonomía, dignidad y virtudes de la «verdadera Iglesia de Jesucristo», no tenían que ver con la sanción de la autoridad civil o la voluntad de sus adherentes, sino en su origen divino.

La Iglesia resultaba casi tan grandiosa e inabarcable como su Creador, cuyos designios los funcionarios del Estado pretendían escrudiñar, patética y vanamente. Como afirmara la protesta de los obispos mexicanos en contra de las leyes de Reforma, la Iglesia «verdadera», «santa», «católica, apostólica, romana» era

una sociedad perfecta, una sociedad constituida, una sociedad visible [... que reunía] cuantos elementos son esenciales a una sociedad en toda la extensión de la palabra, [...] Obra predilecta del mismo Dios, es lo más sabio, lo más fuerte, lo más fecundo, lo más augusto, lo más universal, lo más acabado y perfecto que puede presentar la historia de las sociedades desde el principio hasta el fin del mundo¹⁸.

Esta sociedad no sólo no podía someterse a un Estado al que nada debía; sus facultades rebasaban el ámbito de lo espiritual al que pretendía circunscribirla. Gobernaba cuerpos tanto como almas y conciencias: el «orden material», el culto y la disciplina exteriores, conformaban elementos centrales del «orden moral». «A ningún católico» podía caberle duda de que éste era «de la competencia exclusiva de la Iglesia»: a Ella correspondía definir lo moral y lo inmoral, determinar lo que era lícito y lo que no lo era¹⁹. Esta responsabilidad, inmensa, recaía en los obispos, que habían heredado la labor que Cristo había encomendado a los apóstoles. El «primero y más estrecho deber» de los pastores de la fe era «dar a sus ovejas el sazonado pasto de la sana doctri-

¹⁸ *Manifestación que hacen al venerable Clero y fieles de sus respectivas Diócesis y de todo el mundo católico los Ilmos Señores Arzobispo de México y obispos de Michoacán, Linares, Guadalajara y el Potosí, y el Sr. Don Francisco Serrano, representante de la Mitra de Puebla, en defensa del clero y la doctrina con ocasión del manifiesto y los decretos expedidos por el Sr. Lic. D. Benito Juárez en la ciudad de Veracruz, los días 7, 21, 13 y 23 de julio de 1859*, Ciudad de México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1859, pp. 21-22.

¹⁹ C. J. Munguía, *Opúsculo escrito por el Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán, Lic. D. Clemente de Jesús Munguía, en defensa de la soberanía, derechos y libertad de la Iglesia, atacadas por la constitución civil de 1857, y en otros decretos expedidos por el actual Supremo Gobierno de la Nación*, Morelia, Imprenta de I. Arango, 1857, p. 14.

na», y «retraerles del pasto venenoso» que conducía «indefectiblemente a la muerte»²⁰.

Para cumplir con esta misión, clérigos en general y obispos en particular estaban investidos de un ministerio que era «divino en su origen [...] divino en su acción, [...] divino en sus efectos», e «inaccesible a todo el orden humano»²¹. A pesar de una que otra referencia al «seno maternal» de la Iglesia, las palabras de los obispos de la Reforma construyeron una corporación sagrada, intocable y exclusiva, encabezada por pastores vigorosos frente a quienes se desdibujan las «ovejas» —los «fieles», el «pueblo creyente», la «católica nación»—, y en cuyas manos estaba el poder —terrible— de «abrir y cerrar las puertas de los Cielos»²².

El fin de la guerra en 1867 y la declaración de separación entre la Iglesia y el Estado en México no lograron acallar las protestas de los católicos. Aunque las finanzas de la institución se habían visto fuertemente perjudicadas, los jerarcas insistirían en denunciar la violación de derechos y principios, no la afectación de intereses. Ante las restricciones que imponía la ley a las manifestaciones públicas del culto, la prensa católica deploraba que se limitara «la libertad de que deben disfrutar los ministros de Dios en el ejercicio de su sagrado ministerio, y [se convirtiera] a la Iglesia Esposa de Jesucristo en la humillada sierva del Estado ateo»²³. Afirmaban que, en su afán por «divinizar» al Estado, el liberalismo pretendía «desnaturalizar la idea de Iglesia reduciéndola á las exiguas proporciones de una sociedad privada, formada por el libre consentimiento de ciudadanos, y destituida del poder público»²⁴; empero, continuaban, la Iglesia preexistía «a todo acto que se suponga de cualquier hombre o de cualquier pueblo»²⁵.

A principios de la década de 1880, el papa León XIII afirmó que los enemigos del mundo católico se acrecentaban y trabajaban incansablemente para desterrar a la Iglesia «del seno de la sociedad, o por lo menos para reducirla a la nulidad en la vida pública de los pueblos»²⁶. El Papa refutaba a los «ene-

²⁰ *Ibid.*, p. 34; *Manifestación*, *op. cit.*, pp. 20-21.

²¹ *Opúsculo*, *op. cit.*, pp. 34-35.

²² *Manifestación*, *op. cit.* pp. 20-23.

²³ *El Amigo de la Verdad*, 18 de marzo de 1882, p. 1.

²⁴ *Ibid.*, p. 17.

²⁵ *Idem.*

²⁶ León XIII, *Militans Iesu Chiristi Ecclesia*. León, Imp. de José María Monzón, 1881. p. 5.

migos del orden público» por representar a la Iglesia como «enemiga de la civilización». Para él, como «columna y fundamento de verdad», la Iglesia era la única capaz de arrancar «de raíz la planta siniestra del socialismo»²⁷. Estas afirmaciones encontraron eco en el clero mexicano: Crescencio Carrillo y Ancona, obispo de Yucatán, afirmó que en los «modernos tiempos del mundo» la antigua serpiente seguía llamando a desobedecer a Dios y a la iglesia, engatusando a los fieles, empujándolos a apartarse de ésta «porque su tiempo se ha pasado; [...] porque ella os engaña: [...] porque ella no representa más que los viles intereses de sus ministros: [...] porque ella no tiene ninguna misión ni autoridad, ni más carácter que el de una corporación, como cualquiera otra, y aun peor que todas»²⁸.

Durante la última década del siglo XIX circuló ampliamente la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, reconocida como inauguración de la «doctrina social de la Iglesia», regida por los principios de caridad y justicia²⁹. La encíclica marca la pauta para la acción de los católicos ante la «cuestión social» —un sintagma que engloba las preocupaciones sobre las condiciones de la clase trabajadora— y subraya la inviabilidad del socialismo como solución. Tras su publicación en México, *El Tiempo* hizo eco de la encíclica, afirmando que el socialismo era un torrente frente al cual había tres soluciones posibles: «Estorbarle el paso es exponerse a ser arrastrado con él. Ponerse tranquilamente a la orilla, es el papel de los beatos del sueño. Canalizarlo: he ahí la verdadera solución, lo que responde a la esencia misma de la Iglesia»³⁰. Como ha explicado Manuel Ceballos, la publicación de la *Rerum Novarum* suscitó en México una multitud de expresiones para defender a la religión, criticar al liberalismo y reivindicar el lugar de la religión en los campos social y político. *El Tiempo* reportó que León XIII había explicado que «a la Iglesia católica —depositaria única de la verdad religiosa y salvaguardia de los principios sociales— es a quien está reservada la solución de esa cuestión importantísima, y ella es la que ha de salvar al mundo de la terrible crisis a que la arrastran las disolventes teorías del liberalismo moderno»³¹.

²⁷ León XIII, *Inscrutabili Dei*, Roma, 21 de abril del año 1878 y *QuodApostoliciMuneris*, Roma, 28 de diciembre de 1878.

²⁸ C. Carrillo Ancona, *Segunda carta pastoral del Ilustrísimo Señor Doctor Don Crescencio Carrillo y Ancona*, Mérida, Impr. de «La Revista de Mérida», 1887, p. 55.

²⁹ M. Ceballos, *El catolicismo social: un tercero en discordia, RerumNovarum, la «cuestión social» y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991, p. 43.

³⁰ *El Tiempo* citado en Ceballos, *op. cit.*, p. 34.

³¹ *Ibíd.*, p. 57.

La posibilidad de que colaboraran católicos y liberales en contra del socialismo al que ambos temían se esfumó con la Revolución. A partir de 1910, algunos grupos revolucionarios arremeterían contra el discurso de la Iglesia como fuente de civilización y justicia social. En 1911, el radical Partido Liberal Mexicano publicó un *Manifiesto* contra el capital, la autoridad y el clero, en el que llamaba a abolir el principio de la propiedad privada, sin el cual no tendrían razón de ser el gobierno ni la iglesia, «cuyo exclusivo objeto es estrangular en el ser humano la innata rebeldía contra la opresión y la explotación por la prédica de la paciencia, de la resignación y de la humildad»³².

La Constitución de 1917 borró a la Iglesia como corporación reconocida por el derecho. José Álvarez, miembro del Congreso Constituyente, argumentó acaloradamente su obligación de defender el sufragio efectivo y evitar que los individuos entregasen «su alma y su conciencia a ese pastor de imbéciles que se llama Iglesia»³³. El artículo 130 constitucional otorgó al Estado autoridad sobre los asuntos religiosos y estipuló que «la ley no reconoce personalidad alguna a las agrupaciones religiosas denominadas iglesias»³⁴, con lo cual los ministros de los cultos pasaban a estar sujetos a una legislación ordinaria³⁵. El clero respondió el 24 de febrero de 1917, afirmando que la disposición hería «los derechos sacratísimos de la Iglesia Católica», arrancando aquellos que la Constitución de 1857 había reconocido «a la Iglesia como sociedad y a los católicos como individuos»³⁶.

El 21 de febrero de 1925, durante el gobierno marcadamente anticlerical de Plutarco Elías Calles, un grupo armado tomó la Parroquia de La Soledad en la Ciudad de México para proclamarla sede de la nueva Iglesia Católica

³² Partido Liberal Mexicano, *Manifiesto del Partido Liberal Mexicano, contra el capital, la autoridad y el clero*, 23 de septiembre de 1911, s/p.

³³ *Diario de los debates del Congreso Constituyente*, Periodo único, Querétaro, 26 de enero de 1917, Tomo III, 26 de enero de 1917, Ciudad de México, Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2016, p. 485.

³⁴ «Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos que reforma la de 5 de febrero de 1857», *Diario Oficial*, t. V, n.º 30, 5 de febrero de 1917, Título séptimo, artículo 130, inciso a, p. 159.

³⁵ M. L. Argudín, «Labor revolucionaria y problema religioso en el Constituyente de 1916-1917. Un estudio de la dinámica parlamentaria» en *Secuencia*, n.º 99 (2017), en línea.

³⁶ «Protesta que hacen los preladados mexicanos que suscriben, con ocasión de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos publicada el día 5 de febrero de 1917» en G. García Cantú, *El Pensamiento de la reacción mexicana: historia documental*, vol. 2 (1860-1926), México, UNAM, 1994, p. 281.

Apostólica Mexicana (ICAM). La asociación, a cuya cabeza estaba Joaquín Pérez Budar, publicó un *Manifiesto a la Nación* que llamaba a una «reforma fundamental a la Iglesia del Papa» por antidemocrática y extranjerizante³⁷. Pérez Budar explicaba que «la Iglesia católica en México, independiente del Vaticano» se fincaba en el ideal patriótico de reivindicar el «derecho legítimo» de los sacerdotes mexicanos a ocupar «en el gobierno propio de su Iglesia los curatos y divinidades»³⁸. La ICAM no cobró fuerza suficiente para desafiar la hegemonía romana en México durante sus diez años de operación (1925-1935), pero permitió la expresión de una corriente de católicos que se opuso al universalismo de la Iglesia romana, resaltando los valores de una nación que se reinventaba bajo los principios de la democracia, la patria y la independencia³⁹.

El conflicto entre la Iglesia y el Estado revolucionario se radicalizó. La promulgación de la Ley de Tolerancia de Cultos (conocida como Ley Calles), que introducía los principios anticlericales enunciados en la constitución al Código penal —reservaba la facultad de ejercer el culto a los mexicanos por nacimiento, establecía la enseñanza laica en las escuelas públicas y prohibía al clero externar opiniones políticas— provocó la resistencia de grupos católicos militantes. Estos articularon su descontento en un discurso que articulaba al concepto de iglesia con el de libertad. En 1926 la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa hizo un llamado al boicot económico contra el gobierno; en una hoja suelta titulada «Boycott. Libertad. Verdugos. Canallas,» se explicaba que cada vez que un católico tomaba un camión, compraba golosinas, comprara ropa o iba al cine «no hacía más que remachar las cadenas de la Iglesia católica y juntarse a los verdugos de la Libertad de Conciencia»⁴⁰.

³⁷ «Manifiesto a la nación de la Iglesia Católica Apostólica Mexicana, publicado la noche del 18 de febrero de 1925 y reimpresso para conmemorar su primer aniversario» en M. Ramírez Rancaño, *El patriarca Pérez: la iglesia católica apostólica mexicana*, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Sociales, México, 2006, p. 370.

³⁸ «Manifiesto al clero secular y regular de la Iglesia Católica Apostólica Romana» en M. Ramírez Rancaño, *Ibid.*, p. 163.

³⁹ Sobre la Iglesia Católica Apostólica, aparte de Ramírez Rancaño, puede consultarse C. Alejos, «Plutarco Elías Calles, Álvaro Obregón y la Iglesia Católica Apostólica Mexicana (1925-1935)» en José Luis Soberanes Fernández y Oscar Cruz Barney (Coords.), *Los arreglos del presidente Portes Gil con la Jerarquía Católica y el fin de la Guerra Cristera. Aspectos jurídicos e históricos*, México, UNAM-IJ, 2005, pp. 15-39.

⁴⁰ «Boycott. Libertad. Verdugos. Canallas,», sin fecha, *SpecialCollections Online Exhibits*, Universidad de Arizona. Disponible en <https://speccoll.library.arizona.edu/online-exhibits/items/show/101>. (acceso el 24 de septiembre de 2020).

El conflicto desembocó en la Guerra Cristera (1926-1929), que el gobierno vio como el ataque concertado de las fuerzas reaccionarias —incluyendo a las compañías petroleras extranjeras— en contra de la Revolución, pero que organizaciones católicas como la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa interpretaron como una lucha de «vida o muerte para la Iglesia Católica en México»⁴¹.

REFLEXIONES FINALES

«Iglesia» es un concepto proteico y controvertido. Puede referir a un edificio o a una institución que se describe a sí misma como milenaria y universal; a la comunidad de creyentes que la constituye o a la jerarquía que la administra. En distintos momentos, los católicos han alegado que abarca el universo y han negado a otras confesiones el derecho de apropiarse del término. Durante el largo siglo XIX, ante los embates de la modernidad, del liberalismo, de las revoluciones, los campeones de la Iglesia Católica, empeñados en distinguirla, superponerla o protegerla del Estado, se nutrieron de este denso legado semántico. Frente a un Estado que se quiere acaparador de recursos y potestad, recurrieron a la tradicional concepción de la Iglesia como sociedad perfecta, reconceptualizada para enfrentar un siglo caracterizado por la incertidumbre, la turbulencia, incluso la hostilidad, para adaptarse a tiempos nuevos, para galvanizar a los fieles, para enfrentar a sus enemigos: vehículo de salvación, sin duda, pero sobre todo corporación de origen divino, regida por una jerarquía divinamente sancionada que culminaba en Roma, y por lo tanto perfectamente autónoma. Esta reconceptualización defensiva derivaría en la condena, por parte de los críticos de la Iglesia católica, de que esta constituía un cuerpo ajeno a la nación, y que fracturaba los sentidos de pertenencia, lealtad y obligación de los fieles.

⁴¹ *Programa de acción económico-social católica de la Liga de Defensa Religiosa (Convocatoria a boicot)*. México, julio 23 de 1926. Texto reproducido en *Memoria Política de México*. Disponible en <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1926-boicot-LDR.html> (acceso el 31 de marzo de 2023).

REFERENCIAS

Fuentes primarias

- Boycott. Libertad. Verdugos. Canallas*, sin fecha, *SpecialCollections Online Exhibits*, Universidad de Arizona. Disponible en <https://speccoll.library.arizona.edu/online-exhibits/items/show/101> (acceso el 24 de septiembre de 2020).
- CARRILLO ANCONA, Crescencio, *Segunda carta pastoral del Ilustrísimo Señor Doctor Don Crescencio Carrillo y Ancona*, Mérida, Impr. de «La Revista de Mérida», 1887, p. 55.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos que reforma la de 5 de febrero de 1857», *Diario Oficial*, t. V, n.º 30, 5 de febrero de 1917.
- Crescencio Carrillo y Ancona, *Dignísimo Obispo de Yucatán sobre la presente cuaresma de 1887 considerada en relación con las circunstancias de actualidad y con los deberes de conciencia*, Mérida, Imprenta de «La Revista de Mérida», 1887. Disponible en <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080016176/1080016176.PDF> (acceso en 4 de enero de 2020).
- COVARRUBIAS, Sebastián, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611. Recuperado de <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle> (Acceso en 30 de mayo de 2019).
- Despojo de los bienes eclesiásticos. Apuntes interesantes para la historia de la Iglesia mexicana*, México, Imprenta de Abadiano, 1847.
- Congreso Constituyente de 1917, *Diario de los debates del Congreso Constituyente*, Período único, Querétaro, 26 de enero de 1917, Tomo III, Sesión ordinaria efectuada en el teatro Iturbide la tarde del viernes 26 de enero de 1917, Ciudad de México, Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2016. Disponible en <https://www.inehrm.gob.mx/recursos/Libros/Diariodelosdebatestomo3.pdf> (acceso en 3 de enero de 2020).
- GONZÁLEZ CASTAÑEDA, I., *Breve catecismo para instrucción de la gente ruda*. México, [s/d], 1804. Recuperado de <https://cd.dgb.uanl.mx/handle/201504211/10496>. (Acceso en 21 de mayo de 2019).
- GONZÁLEZ DE ARAUJO, P., *Impugnación de algunos impíos, blasfemos, sacrílegos y sediciosos artículos del código de anarquía, cuyo título es: Decreto Constitucional para la libertad de la América*, México, Imprenta de la Calle de Santo Domingo, 1816. Recuperado de <https://cd.dgb.uanl.mx/handle/201504211/7910>. (Acceso en 29 de mayo de 2019).
- Programa de acción económico-social católica de la Liga de Defensa Religiosa (Convocatoria a boicot)*. México, julio 23 de 1926. Texto reproducido en *Memoria Política de México*. Disponible en <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1926-boicot-LDR.html> (acceso el 31 de marzo de 2023).
- LEÓN XII. (1824). *ETSI IAM DIU*. EN LETURIA, Pedro, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, t. II, Caracas, Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1859, pp. 265-271. Recuperado de <https://archive.org/details/relacionesentre102letu/page/264>. (Acceso en 21 mayo. 2019).

- LEÓN XIII, *Inscrutabili Dei*, Roma, 21 de abril del año 1878. Disponible en http://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_21041878_inscrutabili-dei-consilio.html (acceso en 10 de enero de 2020).
- *QuodApostoliciMuneris*, Roma, 28 de diciembre de 1878. Disponible en http://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_28121878_quod-apostolici-muneris.html (acceso en 10 de enero de 2020).
- *Militans Iesu Chiristi Ecclesia. Edicto que expide el Vicario Capitulare de la diócesis de León para publicar y poner en ejecución la bula «Militans Iesu Chiristi Ecclesia» de Ntro Smo. Padre el Sr. León XIII, en la que concede una indulgencia plenaria en forma de jubileo*. León, Imp. de José María Monzón, 1881.
- Manifestación que hacen al venerable Clero y fieles de sus respectivas Diócesis y de todo el mundo católico los Ilmos. Señores Arzobispo de México y obispos de Michoacán, Linares, Guadalajara y el Potosí, y el Sr. Don Francisco Serrano, representante de la Mitra de Puebla, en defensa del clero y la doctrina con ocasión del manifiesto y los decretos expedidos por el Sr. Lic. D. Benito Juárez en la ciudad de Veracruz, los días 7, 21, 13 y 23 de julio de 1859*, México, Imprenta de Andrade y Escalante, 1859.
- MORA, José María Luis., *Obras sueltas*. T. I, París, Librería de Rosa, 1837.
- MUNGUÍA, Clemente de Jesús, *Sermón que en la solemnísima y religiosa función de gracias consagra al todopoderoso por el regreso de N. S. P. el Señor Pío IX a la ciudad de Roma, que predicó en la santa iglesia catedral de Morelia el 30 de junio de 1850, el señor licenciado Clemente Munguía, canónigo de la misma santa iglesia, provisor y vicario capitular del obispado, publicado por disposición del cabildo eclesiástico de Michoacán*, México, Imprenta de La Voz de la Religión, 1851.
- *Opúsculo escrito por el Ilmo. Sr. Obispo de Michoacán Lic. D. Clemente de Jesús Munguía en defensa de la soberanía, derechos y libertades de la iglesia atacadas en la Constitución Civil de 1857 y en otros decretos expedidos por el actual Supremo Gobierno de la Nación*, Morelia, Imprenta de I. Arango, 1857. Recuperado de <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000041748&page=1> (Acceso en 29 de mayo de 2019).
- NEBRIJA, Antonio, *Vocabulario español-latino*. Salamanca, Impresor de la Gramática castellana, 1495. Recuperado de <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUISalirNtll>> (Acceso 27 mayo de 2019).
- PARTIDO LIBERAL MEXICANO, *Manifiesto del Partido Liberal Mexicano, contra el capital, la autocracia y el clero, Septiembre 23 de 1911*. Disponible en <https://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1911MFM.html> (acceso en 28 de enero de 2020).
- Protesta que hacen los preladados mexicanos que suscriben, con ocasión de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos publicada el día 5 de febrero de 1917* en G. García Cantú, *El Pensamiento de la reacción mexicana: historia documental*, vol. 2 (1860-1926), México, UNAM, 1994, pp. 281-290.
- Protesta que hacen los preladados mexicanos que suscriben, con ocasión de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos publicada el día 5 de febrero de 1917*, febrero 24 de 1917. Recuperado de <http://www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1917-PPMCnst.html> (acceso en 15 de enero de 2020).

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española, reducido a un tomo para su más fácil uso. Tercera edición, en la qual se han colocado en los lugares correspondientes todas las voces de los suplementos, que se pusieron al fin de las ediciones de los años de 1780 y 1783, y se han intercalado en las letras D. E. y F. nuevos artículos, de los quales se dará un suplemento separado*, Madrid, Viuda de Joaquín Ibarra, 1791. Recuperado de <<http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>> (Acceso en 30 mayo. 2019).

TERESA DE MIER, S., *Discurso del Dr. D. Servando Teresa de Mier sobre la encíclica del Papa León XII*, México, Imprenta de la Federación en Palacio, 1825.

VÁZQUEZ, FRANCISCO, *Pastoral del Illmo. señor obispo de Puebla y protesta de los señores curas de México*, Guadalajara, Imprenta de Dionisio Rodríguez, 1847.

Publicaciones periódicas

El Amigo de la Verdad, 18 de marzo de 1882. Disponible en <http://www.hndm.unam.mx/consulta/publicacion/visualizar/558a33d87d1ed64f169c30b7?intPagina=1&tipo=pagina&anio=1882&mes=03&dia=18> (Acceso el 13 de julio de 2019).

Gazeta de México del viernes 11 de noviembre de 1796. T. VII, n.º 22. Madrid, Biblioteca Nacional de España, 1796. HNDM. Disponible en <<http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0004542542&page=13&search=revoluci%C3%B3n+iglesia&lang=es>>

Fuentes secundarias

ABOITES, Luis y Engracia LOYO, «La construcción del nuevo estado, 1920-1945» en Erik Velásquez García *et al.*, *Nueva Historia General de México*, México D. F., El Colegio de México, 2014, pp. 595-652.

ALEJOS, Carmen, «Plutarco Elías Calles, Álvaro Obregón y la Iglesia Católica Apostólica Mexicana (1925-1935)» en José Luis Soberanes Fernández y Oscar Cruz Barney (Coords.), *Los arreglos del presidente Portes Gil con la Jerarquía Católica y el fin de la Guerra Cristera. Aspectos jurídicos e históricos*, México, UNAM-IHJ, 2005, pp. 15-39.

ARGUDÍN, María Luna, «Labor revolucionaria y problema religioso en el Constituyente de 1916-1917. Un estudio de la dinámica parlamentaria» en *Secuencia*, n.º 99 (2017).

CARBAJAL LÓPEZ, David, *La política eclesiástica del Estado de Veracruz*, México, Miguel Ángel Porrúa /INAH, 2006, pp. 104-131.

— «Opiniones religiosas y proyectos de Iglesia en Veracruz, 1824-1834» en *Letras Históricas*, 3, 2010, 135-162.

CEBALLOS, Manuel, *El catolicismo social: un tercero en discordia, Rerum Novarum, la «cuestión social» y la movilización de los católicos mexicanos (1891-1911)*, México, El Colegio de México, 1991.

CLAVERO, B. «El cambio político a examen clásico: de la diarquía jurisdiccional a la monarquía constitucional», en A. M. Bernal *et al.* *Antiguo Régimen y liberalismo*.

- Homenaje a Miguel Artola*, Madrid, Alianza Editorial/Universidad Autónoma de Madrid, 1994, vol. I, pp. 127-136.
- 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/FCE, 2010.
- IBARRA, Ana Carolina, *El clero de la Nueva España durante el proceso de independencia, 1808-1821*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.
- PÉREZ MÉMEN, Fernando, *El episcopado y la independencia de México (1810-1836)*, México, El Colegio de México, 2011 (1972).
- RAMÍREZ RANCAÑO, Mario *El patriarca Pérez: la iglesia católica apostólica mexicana*, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Sociales, México, 2006.
- STAPLES, Anne, *La iglesia en la primera república federal mexicana (1824-1835)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976.

CARIDAD, BENEFICENCIA Y FILANTROPÍA EN URUGUAY

Susana Monreal

Universidad Católica del Uruguay

Este texto se propone analizar los conceptos que se expusieron, se redefinieron y se enfrentaron entre mediados del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, en la Banda Oriental primero y el Uruguay independiente más tarde, en torno a los términos «caridad», «beneficencia» y «filantropía».

Presentaremos, en primer lugar, las definiciones de estos términos, a las que se pudo tener acceso, en relación con el período en cuestión. En cuanto a los conceptos estudiados, en primer lugar nos referiremos a la presencia única del término «caridad» durante el breve período colonial. Abordaremos luego los cambios y la problematización del concepto «filantropía» que se plantearon a mediados del siglo XIX, ante la creciente presencia de los actores masónicos. Para terminar, nos desplazaremos a comienzos del siglo XX para tratar las polémicas en torno al concepto «caridad» en el marco del proceso de secularización, y sobre todo de la marcada influencia del liberalismo anticlerical.

CARIDAD, BENEFICENCIA, FILANTROPÍA

Renovando el sistema lexicográfico medieval, Antonio de Nebrija publicó, en 1492, dos obras de significación, la primera *Gramática castellana* y el primer *Diccionario latino-español*, que completaría con el *Vocabulario español-latino* más tarde. Riguroso en la selección de los términos a estudio, Nebrija también amplió las voces con el fin de adaptarse a las circunstancias del siglo XVI¹. En la

¹ C. Lozano, «Estudio previo», en A. de Nebrija, *Gramática sobre la lengua castellana*, *Biblioteca Clásica de la Real Academia Española*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011.

última de sus obras, el término «caridad», se define como «amor onesto» (sic) y como «misericordia»². No figuran, en el libro, ni la palabra «beneficencia» ni el término «filantropía».

Más de un siglo más tarde, en 1611 apareció *El Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias, primer diccionario castellano. Inspirándose en Isidoro de Sevilla, el autor consideraba que el estudio del origen de cada término debía conducir a su significado primigenio. «Caridad», del latín «charitas», se define como «dilección, amor según algunos, haciendo diferencia de la dicción escrita con h. aspiración o fin ella». Citando a Santo Tomás, presenta, en el segundo caso, dos niveles de sentido: el amor en sí mismo, y el fin último de esa manifestación de amor, que es el amor a Dios. A partir del término «beneficio» —«el bien que uno hace al otro»—, aparece «beneficencia» como «la benignidad y la colació (sic) de los beneficios y buenas obras». También figura, por primera vez, la voz «filantropía», definida como «humanitas, amor erga homines», humanidad, amor por los hombres³.

En los diversos diccionarios del siglo XVIII, para la voz «caridad» se repiten cuatro registros, en algunos casos resumidos en tres. En la primera publicación de la Real Academia Española, el *Diccionario de la lengua castellana* de 1729, figuran cuatro definiciones de «charidad» (sic). En primer lugar, aparece el concepto teológico: «Virtud teologal y la tercera en el orden, Hábito infuso, cualidad inherente en el alma, que constituye al hombre justo, le hace hijo de Dios y heredero de su Gloria». Sigue la definición ética, fundamento de la moral judeo-cristiana: «El acto de amor de Dios, o del próximo por Dios». En tercer lugar, «caridad» se aproxima a la «misericordia» de los primeros tratados: «La limosna o socorro que se da a algunos, especialmente a los que la piden». Finalmente, aparece una definición de carácter costumbrista, relacionada con prácticas de la sociedad ibérica: «El refresco de pan, vino y queso que en los lugares se da a los pobres en las solemnidades de algunos Santos por las cofradías que celebran la fiesta»⁴. En el tomo I del mismo *Diccionario*,

² A. de Nebrija, *Vocabulario español-latino*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005. Reproducción digital de la edición de Salamanca, 1495?, f.XXVr.

³ S. de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez impresor, 1611, pp. 202, 130 y 404.

⁴ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, tomo II, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1729, p. 309.

se define «beneficencia» como «La obra de hacer bien a otros, mostrándose uno liberal y benéfico con ellos»⁵. No figura el término «filantropía».

En la segunda edición del *Diccionario* de la Real Academia de 1783, en relación con «caridad» solo aparecen tres definiciones y parecen unificarse las dimensiones teológica y moral, antes diferenciadas: «Una de las tres figuras teologales, que consiste en amar a Dios sobre todas las cosas, y al próximo como a sí mismo». Se repiten la tercera y cuarta definiciones de la edición de 1729. En cuanto a «beneficencia», se reitera el concepto de «la virtud de hacer bien a otro»⁶.

Tres años más tarde, se publicó el *Diccionario castellano* del filólogo jesuita Esteban Terreros y Pando, elaborado entre 1745 y 1767. Para «caridad» se incluyen tres definiciones: la teológica, «virtud teologal, que consiste en amar a Dios, y al próximo»; la moral, muy expresiva, «obra de misericordia [...] o los efectos de una virtud moral, del mismo nombre, que consiste en socorrer al prójimo, dar limosna, consejo, amparo, y ayuda al que poco puede»; y la costumbrista, en tanto «refresco de pan, vino y queso, que se da en las funciones de cofradía». Terreros define «beneficencia» como «beneficio particular, o gracia extraordinaria». Presenta el término «filantropía», como «virtud suave, y apacible, que sufre el mal sin aprobarle», agregando «La *filantropía* espera a los hombres, nada quiere para sí, sírvese del conocimiento de la propia flaqueza para sufrir la ajena: no oprime aun a los más ingratos: todo lo sufre y aguanta con moderación»⁷. Una expresiva definición que parece evocar la carta de San Pablo a los cristianos de Corinto, capítulo 13, v. 4-7.

No se aprecian variaciones en la edición del *Diccionario de la Lengua Castellana* de 1803; siempre ausente el término «filantropía»⁸. Un cambio significativo se produce en el *Diccionario* de 1822, en el que se define la voz «filan-

⁵ *Ibid.*, 1729, p. 702.

⁶ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española reducido a un tomo para su más fácil uso*, 2ª ed., Madrid, Joaquín Ibarra, 1783, pp. 211 y 153.

⁷ E. Terreros y Pando, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes correspondientes en las tres lenguas francesa, latina é italiana, tomo I*, Madrid, Viuda de Ibarra, 1786, pp. 360, 238 y 162.

⁸ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española reducido a un tomo para su más fácil uso*, 4ª ed., Madrid, La Viuda de Joaquín Ibarra, 1803, pp. 176 y 127.

tropía» como «amor del género humano»⁹. Ya no habrá novedades, ni en el Diccionario de Salvá de 1846¹⁰, ni en el de la Real Academia de 1884¹¹, ni en el Alemany de 1917¹².

EL IMPERIO DE LA CARIDAD

En 1730 culminó el proceso fundacional de Montevideo, la primera ciudad española estable en la Banda Oriental, denominación colonial del Uruguay actual. Región limítrofe del Imperio español, esta banda fue poblada y evangelizada de manera tardía. En Montevideo, puerto y fortaleza de unos 1 000 pobladores, comerciantes y soldados en su mayoría, en 1747 comenzó a construirse la Iglesia Matriz. Ese mismo año llegaron los primeros jesuitas, levantaron la capilla de San Estanislao Kotska y fundaron la primera escuela.

Podríamos suponer que en estos dos templos coloniales se habría predicado con frecuencia sobre la caridad, como virtud teológica y en su dimensión moral. Sin embargo, sorprende que el término «caridad» no se encuentra en textos en los que sería esperable hallarlo. En su *Informe al cabildo eclesiástico* de Buenos Aires, el cura de la Matriz, José Nicolás Barrales, agradecía la presencia jesuítica: «Los Padres de la Compañía [...] son la sal que con su celo, ejemplo y doctrina, mantienen pura la Fe, preservan las buenas costumbres, fomentan la piedad y detienen la corriente de los vicios». Los definía como «mis principales coadjutores que me ayudan constantemente a llevar el grave peso de mi oficio pastoral» y en ningún caso «han decaído del celo y aplicación con que en todas partes cultivan la Viña del Señor, a quien sirven solo por su Divino Amor, sin estipendio ni limosna alguna [...]»¹³. El término «ca-

⁹ Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Castellana por la Real Academia Española*, Madrid, Imprenta Nacional, 1822, p. 386.

¹⁰ V. Salvá, *Nuevo diccionario de la Lengua Castellana, que comprende la última edición íntegra, muy rectificada y mejorada, del publicado por la Academia Española*, París, Vicente Salvá, 1846, pp. 216, 149 y 518.

¹¹ Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Castellana por la Real Academia Española*, 12ª ed., Madrid, Imprenta de D. Gregorio Hernando, 1884, pp. 146, 213 y 496.

¹² J. Alemany y Bolufer (dir.), *Diccionario de la Lengua Española*, Barcelona, Ramón Sopena, 1917, pp. 241, 337 y 790.

¹³ «Informe del Pbro. José Nicolás Barrales al cabildo y sede vacante de Buenos Aires», Montevideo, s. f. cit. en C. Ferrés, *Época Colonial. La Compañía de Jesús en Montevideo*, Montevideo, Barreiro y Ramos, 1975, pp. 53-54 y 157.

ridad» no figura en el texto, pero el concepto estaría implícito en varios pasajes, claramente al referirse a las tareas de los jesuitas en «la Viña del Señor» —los fieles cristianos— solo por amor a Dios. Esta descripción se aproxima a la definición de «caridad» de Covarrubias, como manifestación de amor al prójimo, que revela el amor a Dios.

De manera oficial e institucional, el término «caridad», con mayúscula, se utilizó el 15 de mayo de 1775, cuando se creó la *Hermandad de San José y de la Caridad*, por iniciativa del cura párroco de la Matriz, Felipe Ortega y Esquivel¹⁴. Su primera misión fue «prestar sus auxilios y consuelos a los reos que fuesen puestos en capilla, y después de ser cumplida con ellos la justicia humana, encargarse de su entierro, así como de las preces que la Iglesia eleva por el eterno descanso de los extintos»¹⁵. A partir de 1781, la Hermandad inició los trabajos para instalar un hospital civil, el Hospital de Caridad. En 1785 ingresó a la cofradía Francisco Antonio Maciel, quien sería hermano mayor desde 1786 hasta su muerte en 1807. De sólida fortuna, Maciel aportó el dinero que permitió la compra del terreno y logró que el Cabildo delegara en la Hermandad la conclusión de las obras¹⁶. Por último, en 1797, se inició la construcción de la capilla anexa al Hospital, conocida como Capilla de la Caridad¹⁷.

En las nuevas Constituciones de la Hermandad, de octubre de 1796, aparece explícitamente el término «caridad»:

Llenos de superior confianza con la ayuda del Todo Poderoso, unánimes y conformes disponemos esta nueva Regla, a mayor honra y gloria de Dios Nuestro Señor, bien de nuestras almas y provecho espiritual y temporal de nuestros prójimos, especialmente los pobres enfermos de Jesucristo, en la que nos obligamos a recibir en nuestros Hospitales a todos los enfermos pobres que llegaren a tocar sus puertas [...]; y los conduciremos sobre nuestros hombros con mucho gusto y alegría, contemplando que tenemos la dicha de tener sobre ellos a nuestro Señor

¹⁴ R. Gorlero Bacigalupi, «El Hospital de Caridad de Montevideo. Primera época (1788-1825)», en H. Gutiérrez Blanco (ed.), *Médicos uruguayos ejemplares. Homenaje al Hospital Maciel en su bicentenario (1788-1988). Tomo II*, Montevideo, SMU, 1989, pp. 467-475.

¹⁵ «Hospital de Caridad de Montevideo. Reseña retrospectiva desde su fundación, escrita con motivo de celebrarse el primer centenario el día 17 de Junio de 1888», Montevideo, La Nación, 1889, p. 9.

¹⁶ A. Soiza Larrosa, «Francisco Antonio Maciel», en Carmen Iglesias (dir.), *Diccionario Biográfico Español* (edición digital), Madrid, Real Academia de la Historia, 2018.

¹⁷ A. Soiza Larrosa, «La Capilla de la Caridad de Montevideo y el arquitecto español Miguel Estévez (1798)», *Boletín Histórico del Ejército*, 1990, n° 279-282, pp. 201-241.

Jesucristo que se representa vivamente en sus pobres; [...] y así mismo nos obligamos a dar sepultura eclesiástica a los ajusticiados, aborrecidos y desamparados de los hombres, asistiéndoles en lo espiritual y temporal en los días que se hallen en capilla, y como todo estos actos de *Caridad* los ponemos bajo del favor y Patrocinio del Patriarca tan amado de Dios, el Señor San José, quedamos [...] constituidos para implorar mejor su auxilio y asistencia en obsequiarle con solemnes religiosos cultos, con que completaremos la obra que solo Dios pudo inspirarnos¹⁸.

En nombre pues de la Caridad —virtud teologal y «acto de amor de Dios, o del prójimo por Dios», al decir del *Diccionario* de 1729— se estructuraron la Hermandad, el Hospital y su Capilla. Con recursos limitados, estas obras estuvieron al servicio de los más sufrientes: enfermos, moribundos, condenados a muerte. El hecho de que buena parte de la fortuna de Maciel, invertida en las obras citadas, proviniera del tráfico de esclavos no suponía, en la época, ninguna contradicción con el concepto de «caridad», en tanto «amor al prójimo» y «obra de misericordia».

Veinte años más tarde, en 1818, se instaló en los fondos del Hospital de Caridad, la primera casa cuna para niños huérfanos y expósitos¹⁹. Allí se instaló «el torno», dispositivo giratorio que permitía depositar niños pequeños, sin que se identificara a quien lo hacía. Junto el torno, figuraba el siguiente mensaje: «Mi padre y mi madre me arrojan de sí, la *Caridad* Divina me recoge aquí». Una vez más el término «caridad» aparece asociado al amor a Dios y al prójimo. En los hechos se intentaba practicar el amor misericordioso, de raíz cristiana. En las declaraciones públicas, se percibe un respetuoso distanciamiento entre «la Caridad Divina» y las acciones de los fieles montevidianos.

CARIDAD VERSUS FILANTROPÍA

Hacia 1840, sumido el país en la Guerra Grande, contienda civil y regional que se extendería durante más de diez años, los términos «caridad», «beneficencia» y «filantropía» comenzaron a convivir. Coexistieron pacíficamente en una primera etapa; motivarían encendidas polémicas y división de campos más adelante.

¹⁸ «Hospital de Caridad de Montevideo. Reseña retrospectiva...», 1889, pp. 24 y 25.

¹⁹ M. L. Osta, «Niños y niñas expósitos y huérfanos en Montevideo del siglo XIX», *Revista de la Facultad de Derecho*, 2016, n° 41, pp. 155-189.

En relación con la primera etapa, debemos ubicarnos en la Montevideo sitiada, gobernada por el partido Colorado²⁰. En 1843, el gobierno disolvió la colonial Hermandad de San José y de la Caridad, integrada por hombres. Tomaron su lugar dos asociaciones de mujeres, disponibles en tiempos de guerra: la Sociedad Filantrópica de Damas Orientales y la Sociedad de Beneficencia de Damas Orientales²¹. La primera asociación se propuso la instalación de un hospital, complementario del Hospital de Caridad. La prensa montevideana elogió su labor, vinculando los conceptos de «beneficencia» y «caridad», con lógica valoración positiva:

Todo es obra del patriotismo y de la *beneficencia* de las señoras que la forman y del público excitado por los nobles ejemplos de las Damas Orientales [...]. En la relación [...] de las donaciones hechas, se ve el empeño con que todas las señoras se esmeran en aliviar los sufrimientos de nuestros heridos, sin perdonar sacrificios. No son únicamente las madres de familia quienes toman sobre sí esta *caritativa* tarea²².

Por su parte, la Sociedad de Beneficencia de Damas Orientales tuvo como finalidad «recolectar ropas y toda clase de género capaz de servir a cubrir la lastimosa desnudez que aflige a la crecida población montevideana». En ambos casos, en la denominación y en la descripción de las actividades, se utilizan indistintamente los términos «filantropía», «caridad» y «beneficencia», prácticamente como sinónimos. Los hechos que siguieron al fin de la Guerra Grande confirman este punto. En 1853, el presidente Juan Francisco Giró creó, por decreto, la Sociedad de Caridad y Beneficencia de Señoras, con nuevas integrantes y otras ya experimentadas, católicas en su mayoría²³.

A la convivencia pacífica de posiciones religiosas y filosóficas diversas, y al uso indistinto de los términos, siguió un período de radicalización de posicio-

²⁰ Considerados partidos fundacionales o históricos en Uruguay, el Partido Colorado —«colorados»— y el Partido Nacional —«blancos»— nacieron en 1836, seis años después de la independencia. En sus orígenes el Partido Colorado tuvo un perfil liberal y europeísta, que lo acercó a los unitarios argentinos; el Partido Nacional, también en sus inicios, fue un partido conservador y americanista, cercano a los federales de Juan Manuel de Rosas.

²¹ J. Salgado, «Las damas orientales en la beneficencia pública», *Revista Nacional*, 1942, n.º 49, pp. 30-42.

²² Artículo de J. Rivera Indarte, *El Nacional*, Montevideo, 8 mayo 1844, cit. en J. Salgado, *Historia de la República Oriental del Uruguay*, tomo 7, Montevideo, Peña Hnos., 1905, pp. 564-565.

²³ A. Barrios Pintos, *El silencio y la voz. Historia de la mujer en el Uruguay*, Montevideo, Linardi y Risso, 2001, p. 172-175.

nes, durante el cual las palabras se volvieron armas ofensivas y defensivas. Por un lado, terminada la Guerra Grande se vivió un período de efervescencia masónica: se fundaron nuevas logias y, en julio de 1856, el Supremo Consejo y Gran Oriente del Uruguay fue reconocido, como potencia masónica, por el Gran Oriente del Brasil. Entre las logias fundadoras se encontraban la logia «Caridad» de Montevideo, la logia «Unión y Beneficencia» de Paysandú, y la logia «Unión y Filantropía» de Gualeguaychú, Argentina.

Por otra parte, como respuesta, las autoridades eclesiásticas publicaron la Constitución *Quo graviora* de León XII, de 1826. El documento, que condenaba a las sociedades secretas y a la masonería, no se había difundido antes en la región. En el enfrentamiento en ciernes, la Compañía de Jesús, reinstalada en Uruguay desde 1842, sería portavoz de la Iglesia local y de las orientaciones romanas, y enfrentaría a los autodenominados «católicos modernos», cercanos a la masonería y al liberalismo.

Las tensiones alcanzaron su punto culminante con la epidemia de fiebre amarilla de 1857. En el Hospital de Caridad, no eran nuevos los sutiles enfrentamientos entre capellanes jesuitas, pastores protestantes y representantes de la Sociedad Filantrópica, de origen masónico. En 1856, las autoridades eclesiásticas habían apoyado con entusiasmo, la llegada desde Italia de las Hijas de María Santísima del Huerto, para hacerse cargo de la gestión del Hospital.

El sermón del 6 de enero de 1859 del jesuita Félix del Val marcaría la culminación del enfrentamiento entre posiciones religiosas y filosóficas, y entre vocablos. En la Capilla de la Caridad, en ocasión de la profesión religiosa de cinco Hermanas del Huerto, el padre Del Val «expuso lo que era propio de la *caridad* cristiana y los efectos que en todas partes producía. Y añadió [...] que la *filantropía* que no estaba animada por la verdadera fe y una firme esperanza, no era sino una imitación fingida de la *caridad* cristiana»²⁴. Del Val retomaba el concepto de Chateaubriand: «La *Filantropía* es la moneda falsa de la *Caridad*»²⁵. Los propios jesuitas consideraron poco prudente el panegírico: «[...] hubiera debido sopesar más atentamente el P. Félix Del Val, de

²⁴ Carta de José Sató SJ (Sató), superior en Montevideo, a Pieter Jan Beckx SJ (Beckx), *preósito general de la Compañía de Jesús*, Río de Janeiro, 6 de febrero 1859. *Archivium Historicum Societatis Iesu (AHSI) Argentina-Chile 1002-VIII*. Cit. en J. Fernández Techera, S. I., *Jesuitas, masones y Universidad, tomo I: 1680-1859*, Montevideo, Ediciones de la Plaza, 2007, p. 94.

²⁵ F.-R. de Chateaubriand, *Congrès de Vérone, Guerre d'Espagne: Négociations; colonies espagnoles*, vol. 1, Bruxelles, Méline, Caen et Compagnie, 1838, p. 73.

que en aquel sermón estaban presentes algunos de los principales *filántropos* o masones»²⁶.

En este contexto, los conceptos adquirieron nuevas resonancias al asociarse el término «caridad» —ligado a fe y a esperanza— con el campo católico, y la voz «filantropía» —«imitación fingida de la *caridad*»— con el campo masónico, no menos cristiano en aquel tiempo. A partir de entonces, las voces cobraron una nueva dimensión como armas semánticas.

Al embate contra la masonería, se asoció la instalación del colegio jesuita de Santa Lucía, consagrado a la formación del clero nacional, considerado una amenaza desde otras posiciones incluso católicas. Todo condujo a la derogación del decreto que daba libertad de enseñanza a los jesuitas, la expulsión de la Compañía, y la definición de la primera ola de antijesuitismo. En el marco de un movimiento editorial bastante dinámico de inspiración masónica, se publicaron varios folletos antijesuíticos. Destacamos *La caridad, la filantropía y el jesuitismo en la República Oriental del Uruguay. Carta explicativa a la Comunidad Cristiana por el ciudadano Clemente Marica*, de abril de 1860: «No tratan argumento, no tienen conversaciones o pláticas que tengan alguna apariencia evangélica o religiosa, sin hablar en contra de la *Filantropía*, haciendo que los legos comprendan que es una palabra sin sentido cristiano»²⁷.

Trasladando los sucesos al campo de los conceptos, la dicotomía circunstancial entre «caridad» y «filantropía» implicó asociaciones semánticas con otros conceptos, y entidades, en los campos político y religioso: «caridad» se asociaba a jesuitas, Iglesia uruguaya autónoma y Roma; «filantropía» evocaba masonería, Estado y sistema de patronato.

CONCEPTOS SECULARIZADOS Y SÍMBOLOS PUESTOS EN CUESTIÓN

Desde mediados del siglo XIX, en Uruguay, y en Iberoamérica en general, se desarrollaron, casi paralelamente, tres procesos de profundas consecuencias. Por un lado, se desarrolló la construcción de los Estados nacionales, prácticamente inexistentes en los años 20. Por otra parte, el proceso coincidió con la estructuración de cada Iglesia local y romanizada, en vías de liberarse del

²⁶ *Carta de Sató a Beckx*, Rio de Janeiro, 6 de febrero 1859. *AHSI*. Cit. en J. Fernández Techera, S. I., *Jesuitas, masones y Universidad...*, p. 94.

²⁷ *La caridad, la filantropía y el jesuitismo en la República Oriental del Uruguay, Carta explicativa a la Comunidad Cristiana por el ciudadano Clemente Marica*, Buenos Aires, s/e, 1860, p. 12.

sistema de patronato, republicano ya. Finalmente, ambas situaciones se relacionaron, como causantes y como resultantes, con el proceso secularizador, que conduciría a definir límites y a redelinear las relaciones entre religión y política²⁸.

En Uruguay, el carácter integrado o solapado de estos procesos, de claras consecuencias en el campo educativo, se manifestó más lentamente en el área de los servicios sociales, donde estaban en juego los conceptos estudiados. En 1861, con la secularización de los cementerios, se inició el proceso que incluyó la creación del Registro del Estado Civil en 1879; la ley de Matrimonio Civil Obligatorio en 1885; la primera ley de divorcio en 1909. Todo culminaría con la reforma constitucional de 1917, que estableció la separación de la Iglesia y el Estado. Hubo otras medidas menos sonoras pero cargadas de simbolismo. Por otra parte, no puede desconocerse la incidencia del anticlericalismo militante, muy vinculado a la masonería y al librepensamiento.

En agosto de 1905, durante la primera presidencia de José Batlle y Ordóñez, se renovó la Comisión Nacional de Caridad y Beneficencia Pública. Creada en 1889 para administrar los establecimientos asistenciales de Montevideo, dicha Comisión mantenía su nombre tradicional, pero sus nuevos miembros aseguraban una mayoría liberal anticlerical. El 6 de julio de 1906, no sin debates, la nueva Comisión ordenó el retiro de los crucifijos de los hospitales públicos y de otras dependencias a su cargo²⁹.

Como era de esperar, hubo fuertes protestas de las autoridades eclesiásticas, de organizaciones católicas, e incluso de la prensa genuinamente liberal. Sin embargo, una de las consecuencias más interesantes fue la polémica entre José Enrique Rodó y Pedro Díaz³⁰. Ambos liberales y ninguno de los dos católico, los polemistas interpretaron el episodio de manera muy diferente. Lo que para Díaz representaba «un simple corolario de los grandes principios de la igualdad y de la libertad de las conciencias», para Rodó significaba un acto

²⁸ R. Di Stefano, «¿De qué hablamos cuando decimos 'Iglesia'? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico», *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 2010, n° 1, pp. 195-222.

²⁹ «Comisión Nacional de Caridad. Retiro de los Crucifijos. Sesión de ayer», *El Siglo*, 7 julio 1906; «El crucifijo en el hospital», *El Bien*, 5 julio 1906; «Los crucifijos. Su retiro total», *El Día*, 7 julio 1906.

³⁰ P. da Silveira y S. Monreal, *Liberalismo y jacobinismo en el Uruguay batllista. La polémica entre José E. Rodó y Pedro Díaz*, Montevideo, Taurus-Fundación BankBoston, 2003.

«jacobino», «un hecho de franca intolerancia y de estrecha incompreensión moral e histórica».

Importa focalizar la lectura en el concepto «caridad» y en las derivaciones que revela en cada discurso. En su primer texto, Rodó se refiere a la doctrina de Jesús como «la más verdadera y excelsa concepción del espíritu del hombre». Justifica medidas anteriores de la Comisión de Caridad —supresión de rezos y oficios religiosos, retiro de altares e imágenes—, pero entiende que es injusto y abusivo retirar de las salas de los enfermos la imagen de Jesús de Nazareth, el «Fundador de la *Caridad*». Rodó retoma, a comienzos del siglo xx, los registros de los primeros textos del siglo xv —«amor honesto», «misericordia»— constantes en el Occidente cristiano, con nuevas resonancias en una sociedad plural de fundamentos cristianos:

Ningún sentimiento, absolutamente ningún sentimiento respetable se ofende con una imagen de Cristo en las salas de una casa de *caridad*. El creyente cristiano verá en ella la imagen de su Dios, y en las angustias del sufrimiento físico levantará a ella su espíritu. Los que no creemos en tal divinidad, veremos sencillamente la imagen del *más grande y puro modelo de amor y abnegación humana*, [...] a lo que debe agregarse todavía que ninguna depresión y ningún mal, y sí muy dignificadoras influencias, podrá recibir el espíritu del enfermo cuyos ojos tropiecen con la efigie del Maestro sublime [...] hablándole de *la piedad para el caído, del perdón para el culpado, de la generosidad con el débil, de la esperanza de justicia* que alienta el corazón de los hombres y de *la igualdad fraternal* que los nivela por lo alto³¹.

En su conferencia-réplica, Pedro Díaz esgrime ideas simples y terminantes. Impulsos sentimentales y rechazos instintivos lo llevan a definir a la Iglesia como «la Enemiga de la Humanidad» y al crucifijo como «fetiche católico adorado con el grosero fanatismo de las reliquias».

La lucha contra el clericalismo es un esfuerzo en pro de los grandes ideales de la verdad y de la justicia. La ignorancia, el fanatismo, la mentira, la explotación de la credulidad humana y la opresión de las conciencias, son males profundos que afligen a nuestras sociedades y que tienen su encarnación en el clericalismo. [...] Redimir esas conciencias, conquistar para ellos los beneficios de la libertad, esclarecerlas con los destellos de la razón para que gocen los beneficios de la civili-

³¹ J. E. Rodó, «Liberalismo contra jacobinismo. La expulsión de los crucifijos», *La Razón*, Montevideo, 5 julio 1906.

zación moderna, es una *grande obra de amor humano* que no se realiza sino por la lucha activa contra la Iglesia³².

La «*grande obra de amor humano*» —tal vez un acto de filantropía— consistía, para Díaz, en liberar a las conciencias de la tiranía de la Iglesia. Sostenía además que «el concepto y el sentimiento de la *caridad*, de la *beneficencia*, del *amor al prójimo* [...] son anteriores a Cristo», propios de la filosofía pagana de Grecia y Roma, del brahmanismo y el budismo, del antiguo Egipto, de Persia, de China. Con espíritu positivista, rescataba «la *beneficencia* puramente humana», «como producto natural de la evolución, resultado del perfeccionamiento de los sentimientos benéficos que se manifiestan aún en estados sociales inferiores [...]»³³.

Una vez más, el término «caridad» se había transformado en arma, más violenta por su origen cristiano. De todos modos, Díaz utilizó el concepto de un modo inédito, que no se repitió en las polémicas locales, y arriesgó asociaciones e hipótesis con pocas resonancias en lo inmediato.

En noviembre de 1910 se aprobó la ley de Asistencia Pública Nacional, que eliminó la Comisión Nacional de Caridad y Beneficencia Pública. Al año siguiente, el Hospital de Caridad pasó a llamarse Hospital Maciel.

PARA CONCLUIR

Resulta evidente que los procesos políticos, religiosos y culturales, que se desarrollaron entre mediados del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XX, tuvieron fuerte influjo en el sentido y en la valoración que se dio a los conceptos «caridad», «beneficencia» y «filantropía», en tierra oriental.

Por otra parte, algunas características propias del actual Uruguay —la evangelización tardía, el escaso desarrollo de la vida religiosa hasta mediados del siglo XIX, la debilidad de los estudios universitarios filosóficos y teológicos, el peso de la legislación laicizante y por momentos anticlerical— le otorgan al proceso, y al texto, rasgos originales.

³² P. Díaz, *El crucifijo. Su retiro de las casas de beneficencia*. Montevideo, Centro Liberal, 1906, pp. 24, 8 y 9, 24 y 25.

³³ *Ibidem.*, pp. 14-16 y 18.

Las dimensiones de este estudio dejan pendiente un punto de particular importancia: las fuentes que inspiraron, en especial a partir de mediados del siglo XIX, las posiciones asumidas y los conceptos esgrimidos por los protagonistas de estas curiosas batallas a favor o en contra de la «caridad» —«obra de misericordia [...] o los efectos de una virtud moral, del mismo nombre, que consiste en socorrer al prójimo, dar limosna, consejo, amparo, y ayuda al que poco puede»— o de la «filantropía» —la que «espera a los hombres, nada quiere para sí, sírvese del conocimiento de la propia flaqueza para sufrir la ajena: no oprime aun a los más ingratos: todo los sufre y aguanta con moderación»—, al decir del jesuita Esteban Terreros y Pando³⁴.

REFERENCIAS

Fuentes primarias

- ALEMANY Y BOLUFER, José (dir.), *Diccionario de la Lengua Española*, Barcelona, Ramón Sopena, 1917. Disponible en <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000187657&page=1>
- CHATEAUBRIAND, François-René de, *Congrès de Vérone, Guerre d'Espagne: Négociations; colonies espagnoles*, vol. 1, Bruselas, Méline, Caen et Compagnie, 1838.
- COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez impresor, 1611. Disponible en <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000178994&page=1>
- DÍAZ, Pedro, *El crucifijo. Su retiro de las casas de beneficencia*, Montevideo, Centro Liberal, 1906.
- »Hospital de Caridad de Montevideo. Reseña retrospectiva desde su fundación, escrita con motivo de celebrarse el primer centenario el día 17 de Junio de 1888», Montevideo, *La Nación*, 1889.
- La caridad, la filantropía y el jesuitismo en la República Oriental del Uruguay, Carta explicativa a la Comunidad Cristiana por el ciudadano Clemente Marica*, Buenos Aires, s/e, 1860.
- LOZANO, Carmen, «Estudio previo», en *Gramática sobre la lengua castellana, Biblioteca Clásica de la Real Academia Española*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011. Disponible en https://www.rae.es/sites/default/files/Archivos_de_la_BCRAE_Vocabulario_espnaol-latino_Nebrija.pdf
- NEBRIJA, Antonio de, *Vocabulario español-latino*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005. Reproducción digital de la edición de Salamanca, 1495 (?). Disponible en https://www.rae.es/sites/default/files/Archivos_de_la_BC_RAE_Vocabulario_espnaol-latino_Nebrija.pdf

³⁴ E. Terreros y Pando, *op. cit.*, p. 162.

- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases (sic) o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua, tomo II*, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1729. Disponible en <https://books.google.com.uy/books?id=LXRUAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española reducido a un tomo para su más fácil uso*, 2ª ed., Madrid, Joaquín Ibarra, 1783. Disponible en http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/diccionario-de-la-lengua-castellana-5/html/?_ga=2.158381618.967882695.1615525680-1164668665.1615525680
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia Española reducido a un tomo para su más fácil uso*, 4ª ed., Madrid, La Viuda de Joaquín Ibarra, 1803. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/diccionario-de-la-lengua-castellana-4/>
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Castellana por la Real Academia Española*, Madrid, Imprenta Nacional, 1822. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/diccionario-de-la-lengua-castellana-0/>
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Castellana por la Real Academia Española*, 12ª ed., Madrid, Imprenta de D. Gregorio Hernando, 1884. Disponible en <https://archive.org/details/diccionariodel00acaduoft>
- SALVÁ, Vicente, *Nuevo diccionario de la Lengua Castellana, que comprende la última edición íntegra, muy rectificada y mejorada, del publicado por la Academia Española*, París, Vicente Salvá, 1846. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/nuevo-diccionario-de-la-lengua-castellana-que-comprende-la-ultima-edicion-integra-muy-rectificada-y-mejorada-del-publicado-por-la-academia-espanola-0/>
- TERREROS Y PANDO, Esteban de, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes correspondientes en las tres lenguas francesa, latina é italiana, tomos I y II*, Madrid, Viuda de Ibarra, 1786, p. 360. Disponible en <https://digibug.ugr.es/handle/10481/29229> y <https://digibug.ugr.es/handle/10481/29231>

Prensa

- El Siglo*, Montevideo, 1906.
El Bien, Montevideo, 1906.
El Día, Montevideo, 1906.
La Razón, Montevideo, 1906.

Fuentes secundarias

- BARRIOS PINTOS, Aníbal, *El silencio y la voz. Historia de la mujer en el Uruguay*, Montevideo, Linardi y Risso, 2001.
 FERRÉS, Carlos, *Época Colonial. La Compañía de Jesús en Montevideo*, Montevideo, Barreiro y Ramos, 1975.

- DA SILVEIRA, Pablo y Monreal, Susana, *Liberalismo y jacobinismo en el Uruguay batllista. La polémica entre José E. Rodó y Pedro Díaz*, Montevideo, Taurus-Fundación Bank Boston, 2003.
- DI STEFANO, Roberto, «¿De qué hablamos cuando decimos 'Iglesia'? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un términos polisémico», *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 2010, n° 1, pp. 195-222.
- FERNÁNDEZ TECHERA, S. I., Julio, *Jesuitas, masones y Universidad, tomo I: 1680-1859*. Montevideo, Ediciones de la Plaza, 2007.
- GORLERO BACIGALUPI, Ruben, «El Hospital de Caridad de Montevideo. Primera época (1788-1825)», en Horacio Gutiérrez Blanco (ed.), *Médicos uruguayos ejemplares. Homenaje al Hospital Maciel en su bicentenario (1788-1988), tomo II*, Montevideo, Sindicato Médico del Uruguay, 1989, pp. 467-475.
- OSTA, María Laura, «Niños y niñas expósitos y huérfanos en Montevideo del siglo XIX», *Revista de la Facultad de Derecho*, 2016, n° 41, pp. 155-189.
- SALGADO, José, *Historia de la República Oriental del Uruguay, tomo 7*, Montevideo, Barreiro y Ramos, 1905.
- SALGADO, José, «Las damas orientales en la beneficencia pública», *Revista Nacional*, 1942, n° 49, pp. 30-42.
- SOIZA LARROSA, Augusto, «Francisco Antonio Maciel», en Carmen Iglesias (dir.), *Diccionario Biográfico Español* (edición digital), Madrid, Real Academia de la Historia, 2018. Disponible en <http://dbe.rah.es/biografias/45984/francisco-antonio-maciel>
- SOIZA LARROSA, Augusto, «La Capilla de la Caridad de Montevideo y el arquitecto español Miguel Estévez (1798)», *Boletín Histórico del Ejército*, 1990, n° 279-282, pp. 201-241.

CARIDAD Y FILANTROPÍA. TRÁNSITO Y RESEMANTIZACIÓN. NUEVA ESPAÑA-MÉXICO, SIGLOS XVII-XX

Felipe Burgueño González

Preparatoria ITESO

VARIEDAD DE VOCES

El Concilio de Trento, ante el estado que guardaban las cosas en la Iglesia católica durante el siglo XVI, hizo un llamado a los fieles para que recuperaran el sentido comunitario. Se les pidió que estrecharan los lazos de concordia a través de la asistencia a los pobres y rechazaran el carácter individualista al que animaban las excesivas penitencias y devociones privadas. Por otra parte, el Concilio propuso al clero como modelo a seguir a la figura Cristo buen pastor de las almas¹. Los padres conciliares animaron a los sacerdotes y obispos a que su actividad pastoral se volviera más concreta², les pidieron que mediante

¹ «[Recuerden que] son pastores, y no verdugos; y que de tal conviene manden á sus súbditos, que procedan con ellos, no como señores, sino que los amen como á hijos y hermanos, ‘trabajando con sus escortaciones y avisos, de modo que los aparten de cosas ilícitas, para que no se vean en la precision de sujetarlos con las penas correspondientes, en caso de que delincan. No obstante si aconteciere que por la humana fragilidad caigan en alguna culpa, deben observar aquel precepto del Apostol de redirgirles, de rogarles encarecidamente, y de reprenderles con toda bondad y paciencia (2. Timoth.); pues en muchas ocasiones es mas eficaz con los que se han de corregir; la benevolencia, que la austeridad; mas la escortacion que la amenaza; y mas la caridad, que el poder». *El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564*, traducción. Ignacio López de Ayala, Imprenta de Don Ramón Martín Indár, 1847, pp. 125-126.

² J. I. Tellechea Idígoras, *El Obispo ideal en el Siglo de la Reforma*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1963, p. 14. Otros textos literarios de la época también muestran una crítica al clero y los laicos por su falta de interés en la práctica de un cristianismo más profundo *Cfr.* A.

el ejercicio de la caridad cuidaran «paternalmente de los pobres y otras personas infelices»³. Según los documentos conciliares, mediante la unión de las obras con la fe y la esperanza «el pecador [...] se hace verdaderamente justo, amigo de Dios y heredero de la vida eterna [...] formando en sus corazones los hábitos santos de la fe, la esperanza y la caridad»⁴.

Se puede apreciar el influjo de la doctrina conciliar en las primeras definiciones de caridad. En 1611, Sebastián de Covarrubias en *Tesoro de la lengua castellana o española* define la caridad como: «Vale dilección, amor, según algunos haciendo diferencia de la dicción escrita con h. aspiración, o fin de ella. *Charitas, vel caritas*. Según los teólogos ‘efecto rectísimo del alma con el que Dios es amado por sí mismo y el prójimo por Dios’. También se toma vulgarmente caridad por limosna que se hace al pobre, a la cual nos mueve el amor y la compasión del prójimo, en orden de Dios, como está dicho»⁵. La influencia de la doctrina conciliar de Trento, se aprecia especialmente en la distinción entre *caridad* y *charitas*. De igual forma al equiparar ésta con la dilección, definida en 1620 como «amor»⁶ y más tarde, en 1732, como «caridad, amor y voluntad honesta y sincera»⁷, que, en este caso, según la definición de Covarrubias, parece estar orientado a Dios y el prójimo. Aunque no en todos los textos consultados se hace diferencia entre estas voces para hacer patente la dualidad del concepto, considero conveniente remarcar la distinción, pues siempre está presente, aun de forma velada. Entonces, la caridad se entendía como un sentimiento amoroso hacia Dios y de compasión por el que sufre que mueve a las obras y que une el alma de quien ejerce la acción con el amor divino⁸. La caridad se entendía como un «vínculo de perfección o atadura

Cruz, Anne, *Discourses of Poverty: Social Reform and the Picaresque Novel in Early Modern Spain*, Toronto, University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, 1999.

³ *El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, ..., p. 250.

⁴ *Ibidem.*, pp. XIV y 54.

⁵ S. Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez impresor, 1611, p. 404.

⁶ F. Franciosini, Vocabulario español-italiano, ahora nuevamente sacado a luz [...]. Segunda parte, Roma, Iuan Pablo Profilio, a costa de Iuan Ángel Rufineli y Ángel Manni, 1620, p. 274.

⁷ *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]. Compuesto por la Real Academia Española. Tomo tercero. Que contiene las letras D. E. F.*, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española por la viuda de Francisco del Hierro, 1732, p. 281.

⁸ S. Covarrubias, *op. cit.*, p 404.

perfecta»⁹ para quien desea unirse a Dios, «pues no hay cosa que deseen los amantes, que verse unidos y juntos [...] Es la *charitas* un amor y amistad con la que amamos a Dios Nuestro Señor por quien es»¹⁰.

Poco más de un siglo después de la definición de *caridad* dada por Covarrubias, la voz conservaba, aunque con algunas variaciones, cierta estabilidad semántica. Lo anterior se hace patente en la definición de *caridad* del *Diccionario de la lengua castellana* de 1729: «virtud teologal y tercera en el orden. Hábito infuso, cualidad inherente al alma, que constituye al hombre justo, le hace hijo de Dios y heredero de la Gloria. Viene del griego *Charitas* [...] que quiere decir como amor de Dios más que de otra cosa». El diccionario cita la doctrina tomista para afirmar que «aunque no es el mismo Dios, ni es infinita la Caridad, hace el efecto infinito, juntando el alma con Dios». Así define este mismo diccionario a la caridad como «el acto de amor de Dios, u del próximo por Dios [...] es el mejor de todos los hábitos espirituales» y es, según consigna el autor del diccionario, «uno de los principales ejercicios [...] la asistencia a hospitales, donde [las personas] desahogasen los fervores de su inflamada caridad»¹¹. Por extensión, se registra en los diccionarios a la *caridad* como:

la limosna o socorro que se da a uno y con especialidad la llaman así los que la piden o reciben [...] vale también para el refrigerio de pan, vino y queso que en los lugares se da a los pobres en la solemnidad de algunos santos [y] a las Iglesias y Cofradías que tienen el instituto de ejercitarse en obras de caridad¹².

Es notorio que la definición de la voz *caridad* denota una práctica que busca el afianzamiento de los lazos comunes entre quienes comparten una fe, pero principalmente busca unir, en lo singular y lo colectivo, a las personas

⁹ J. de los Ángeles, *Considerationum spiritualium super librum Canticanticorum Salomonis in utraque lingua, Latina videlicet & Hispana, perquam utilis tractatus*, Madrid, Ex typografía regia, 1607, p. 627.

¹⁰ I. Berenguer y Morales, *Universal Explicacion de los mysterios de nuestra Santa Fe, donde se tratan discursos graves de todas las materias predicables, provechos as para todos los Estados*, Valencia, Miguel Sorolla, 1626, p. 456.

¹¹ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, tomo II, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1729, p. 391.

¹² *Idem*.

con Dios. Así pues, en las sociedades donde el catolicismo tuvo arraigo e influencia, la caridad era promovida como un lazo unificador.

Respecto a la voz filantropía, dentro de las fuentes revisadas, ésta tiene un registro poco protagonista antes del siglo XIX. En 1611 el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias registró la palabra filantropía como *humanitas, amor erga homines*, es decir, amor por los hombres o la humanidad¹³. Esta definición encuentra correlatos en la lengua inglesa. En su ensayo de 1612, *Of Goodness and Goodness of Nature*, Francis Bacon refiere que en la lengua inglesa se utiliza de forma común la palabra *humanitas* como sinónimo de bondad. En desacuerdo con esto, Bacon propuso el vocablo *philanthropia* como una forma más precisa para definir la bondad: «Tomo la bondad en este sentido, la afectación del bien de los hombres, que es lo que los griegos llaman *Philanthropia*; y la palabra humanidad (como se usa) es un poco demasiado ligera para expresarla»¹⁴.

Bacon equiparó a la filantropía con la bondad, que desde su punto de vista, humaniza a las personas¹⁵. Consideró que la bondad era la más grande virtud de la mente y que «responde a la virtud teológica Caridad, y no admite excesos»¹⁶. Lo anterior hace patente que las voces *filantropía* y *caridad*, en tanto virtudes humanas, podían ser entendidas de forma correlativa¹⁷. Por su parte, en castellano la voz *humanitas* como definición de filantropía desaparece de los diccionarios después de 1611; en estos mismos textos no se registra ninguna relación con la caridad y las menciones en otras fuentes, hasta donde se puede observar, son escasas.

Un siglo después de la propuesta de Bacon, la palabra *philanthropie* aparece en Francia en los diálogos escritos por Fenelon en 1712¹⁸. La definición del

¹³ S. Covarrubias, *op. cit.*, p. 404. Esta definición se alterna con la equivalente de «Amor por el género humano» y se ha mantenido estable hasta nuestros días.

¹⁴ En el texto original dice: «I take Goodness in this sense, the affecting of the weal of men, which is that the Grecians call *Philanthropia*; and the word humanity (as it is used) is a little too light to express it» F. Bacon, *The essays of Francis Bacon, Edited, with introduction and notes by Mary Augusta Scott*, New York, Charles Scribner's sons, 1908, p. 53.

¹⁵ *Ibidem*, p. 54.

¹⁶ En el original dice: «answers to the theological virtue Charity, and admits no excess», *Idem*.

¹⁷ Bacon subraya esta conjunción al traer a colación el pasaje del joven que vende todas sus posesiones para dárselas a los pobres y seguir a Jesús. *Ibidem*, p. 56.

¹⁸ En la traducción al castellano de 1759 el texto dice a la letra: «La *Phylantropia*, o amor a los hombres, es una virtud dulce, suave, paciente y desinteresada, que soporta y aguanta el mal, sin aprobarlo. Espera a los hombres, nada da, ni concede a su gusto o complacencia, ni a su

arzobispo Fenelon tuvo eco en la obra de Esteban de Terreros (1767) quien definió en su diccionario a la filantropía como «virtud suave y apacible, que sufre el mal sin aprobarle [...] sírvese del conocimiento de la propia flaqueza para sufrir la ajena, no oprime aún a los más ingratos, todo lo sufre y aguanta con moderación»¹⁹. Posiblemente debido a la impronta cristiana y la formación clásica de los autores antes mencionados, estas primeras definiciones de *filantropía* recuerdan en cierta medida a la caracterización que el apóstol Pablo hizo de la *charitas* en su carta a los corintios²⁰.

Por otro lado, la definición más antigua que pude localizar de la voz *beneficencia* data de 1705, y reposa en el *Diccionario nuevo de las lenguas española y francesa* de Francisco Sobrino, en éste se la define simplemente como «gratificación»²¹. Más adelante, en 1726, en el *Diccionario de la lengua castellana* se extiende la definición y se consigna como «la obra de hacer el bien a otros»²² y poco más de un siglo después, en 1869, el mismo diccionario la definirá como «la virtud de hacer el bien a otro»²³. Las definiciones de los diccionarios de la Real Academia de la Lengua Española oscilarán entre estas tres hasta el siglo xx. Aunque más adelante me detendré en este aspecto, cabe señalar que no fue sino hasta finales del siglo xviii —fruto de los cambios sociales y políticos— que la beneficencia comenzó a relacionarse con la protec-

comodidad; se vale del conocimiento de su propia flaqueza, para soportar, y conllevar la de sus próximos, nunca es fácilmente engañada de los hombres, aun de los más engañadores, ni los más ingratos, porque ella no espera, ni quiere cosa alguna de ellos para su propio interés [...] imita a los dioses, los cuales han dado a los hombres la vida sin necesitar sus in-ciensos ni víctimas» F. Salignac de la Mota Fenelon, *Diálogos de los muertos antiguos y modernos*, Madrid, Imprenta de Don Antonio Muñoz del Valle, 1759, pp. 102-103.

¹⁹ E. de Terreros y Pando, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana [...]*. Tomo II, Madrid, Viuda de Ibarra, 1787, p. 162.

²⁰ «Charitas patiens est, benigna est [...] omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet / La caridad es sufrida, es benigna [...] Todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta» *La Biblia Vulgata Latina*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de D. Hilario Martínez, 1854, pp. 254-255.

²¹ F. Sobrino, *Diccionario nuevo de las lenguas española y francés*, tomo II, Bruselas, Francisco Foppens, 1705, p. 53.

²² Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]*. Compuesto por la Real Academia Española, Tomo I, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1726, p. 592.

²³ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana por la Real Academia Española. Undécima edición*, Madrid, Imprenta de Don Manuel Rivadeneyra, 1869, p. 105.

ción estatal provista a quienes no podían integrarse a la sociedad. Esta forma de entender la beneficencia se verá reflejada en los diccionarios a partir de la segunda década del siglo xx.

ILUSTRARLO TODO

El movimiento intelectual y cultural de mediados del siglo xviii que hoy conocemos como la Ilustración, fue un parteaguas que colocó a la beneficencia y la filantropía en oposición a la caridad, concebida esta última como una virtud eminentemente católica²⁴. En el caso mexicano, no es sino hasta el siglo xix que se hace evidente, dentro de las fuentes consultadas, una separación total entre los campos de estas mismas voces. Antes de este momento, coexistían y podían emplearse en términos de correlación.

En la Nueva España, a finales del siglo xviii, se advierte en la forma de comprender la caridad una relación subyacente con las ideas ilustradas, que por entonces habían comenzado a permear en algunos sectores de la sociedad novohispana. Estas ideas ponían una mayor atención sobre el individuo, la razón y sus derechos, y dejaban en segundo plano la emotividad y el sentimiento, de ahí que la caridad se percibía fluctuante, fruto de arrebatos o fervores indiscretos.

Esta crítica sobre la falta de racionalidad en el ejercicio de la caridad, provocó un cuestionamiento a la forma en que se erogaban los recursos destinados a este tipo de obras²⁵. En este tenor, la serie de reformas impulsadas por Carlos III, tendientes a incrementar los beneficios fiscales del Real Patrimonio, estaban destinadas a reformar las corporaciones caritativas con el fin de hacer más eficiente y útil el uso de los recursos destinados a ellas²⁶. El corporativismo —concretado en cofradías, conventos, hospitales, entre otros— era visto con recelo, y su actividad como poco redituable ante la «plebe repulsiva», la suciedad, la embriaguez, la desnudez y el desorden que cohabitaban

²⁴ W. Cohen, «*Epilogue: The European Comparison, Charity, Philanthropy, and Civility in American History*» en Lawrence Friedman y Mark McGravie (Ed.). Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 395.

²⁵ A. Lempérière, *Entre Dios y el rey: la república. La Ciudad de México de los siglos xvi al xix*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 165.

²⁶ *Idem*.

en la calle²⁷. Por este motivo las comunidades religiosas y su actividad caritativa eran percibidas como contrarias a los ideales ilustrados²⁸.

De igual forma, la pobreza y los pobres, objetos de la caridad y la beneficencia de estas corporaciones, entraron en debate. Se hacía urgente distinguir a los verdaderos pobres y evitar que las limosnas terminaran en sustento de «vagos». Surge así la categoría de «verdadero pobre», aquel que se encontraba impedido de trabajar²⁹. En palabras de Annick Lempérière «la pobreza era cada vez más asociada, ya no con la imagen de Cristo, sino con los vicios, las malas costumbres y la ignorancia, una concepción que suponía castigos para los más recalcitrantes, pero también auxilios y prescripciones para aquellos que aún podían ser enmendados»³⁰.

Durante los últimos años del siglo xviii y principios del xix se registró en la prensa y otras fuentes la aparición del término *caridad ilustrada*³¹, en esto podemos observar un pequeño cambio en la forma de concebir la caridad. Las obras de mejora pública y de beneficio masivo comenzaron a mostrarse como alternativas más consecuentes con los intereses de la monarquía; *Ilustrar la caridad* parece un intento de dar estructura a la práctica caritativa y hacer patente su beneficio público. En el uso concreto la voz *caridad ilustrada* se relaciona generalmente con clérigos seculares y obispos; posiblemente como una manera de marcar distancia respecto al tipo de caridad que habitualmente ejercían las órdenes religiosas y otras corporaciones³².

El término *caridad ilustrada* se usó de forma cotidiana en la prensa y otras fuentes. Por ejemplo, en la reseña de 1801 de la vida de Alonso Núñez de Haro, quien fue promovido al arzobispado de México en 1771, se enuncian las instituciones de orden público que fundó o ayudó a fundar como mues-

²⁷ *Ibidem*, pp. 184-185.

²⁸ E. Speckman Guerra, «Las órdenes femeninas en el siglo xix: el caso de las dominicas», en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 1988, vol. 18, n.º 18, p. 16.

²⁹ A. Lempérière, *op. cit.*, pp. 201-207.

³⁰ *Ibidem*, p. 222.

³¹ En las fuentes también se puede encontrar el término equivalente de *ilustrada caridad*. Para la elaboración de este texto se usaron de forma indistinta.

³² En el caso particular de la ciudad de México, el obispo Lorenzana hizo suyas las preocupaciones reales y se abocó a corregir errores doctrinales y los relacionados con el ejercicio del dinero de las comunidades religiosas. De tal suerte que es notorio un marcado apoyo por parte de la mitra hacia el clero secular y en detrimento del regular, especialmente porque se consideraban más aptos para la administración del dinero a los primeros y más afines a las preocupaciones regalistas. *Ibidem*, pp. 197-203.

tra de su *ilustrada caridad*³³. Se acentúa en esta reseña que durante sus años como arzobispo de México «sobresalió su discreción y constancia en arreglar y vencer las dificultades que se oponían al buen gobierno de los regulares»³⁴. Tanto las obras, consideradas modernas, como la actitud hacia las órdenes religiosas, estaban en sintonía con el espíritu ilustrado de las reformas que proponía el rey, por lo que no resulta gratuito que se tilde como *ilustrada* su caridad.

A lo largo de las primeras décadas del siglo XIX el término *caridad ilustrada* se tornó más frecuente y adquirió características más definidas. Por ejemplo, en 1820 el rey Fernando VII firmó un real decreto que se publicó en la *Gazeta de México* urgiendo a que los establecimientos de beneficencia se organizaran con una «severa y prudente economía [y] se [situaran] y [organizaran] del modo que más convenga para sus respectivos objetivos [...] sobre todo que el ramo de la beneficencia se reduzca a un sistema uniforme y sencillo que haga más eficaz y expedita la acción del gobierno»; para ello la caridad que debía inspirar estas obras tenía que ser «ilustrada con las luces de la sabiduría y la experiencia»³⁵. Como es notorio, cuando se habla de *ilustrar la caridad* se puede inferir una referencia a la intención de racionalizarla u organizarla, pues las fuentes sugieren que la caridad era una actividad que se ejercía sin orden, por lo que urgían parámetros de acción más claros y enriquecidos «con la ciencia y la literatura»³⁶.

UN NUEVO PAÍS

Al quedar libre del control político de España, la élite independentista de México se propuso consolidar al país bajo esta lógica ilustrada y liberal. Es entonces cuando la filantropía comenzó a tomar protagonismo como motor de la beneficencia. En las fuentes se puede observar que la voz *ilustrada filantropía* se usa como el análogo secular de la *caridad ilustrada*. En 1824 Antonio de Paul abogaba por un guardia que fue gravemente herido al intentar salvar

³³ M. Valdés y Murguía (ed.), «México», en *La Gazeta de México*, Nueva España, 19 de septiembre de 1801, p. 334. Entre las instituciones citadas se encontraban: El hospicio de México, la Real Casa de Inclusas, el convento de capuchinas de Guadalupe y el Hospital de san Andrés.

³⁴ *Idem.*

³⁵ «Artículo de oficio», en *La Gaceta del Gobierno de México*, Nueva España, 12 de diciembre de 1820, p. 940.

³⁶ *Idem.*

a otra persona de una loba. Con tal motivo apelaba a la «ilustrada filantropía» de las autoridades, para que patrocinaran «una obra tan digna de la atención de los hombres que aman verdaderamente a sus semejantes»³⁷. Ahora la *filantropía ilustrada* es la que encarna el deseo de echar a andar obras en beneficio de otros. Ya no se trataba del amor a Cristo, sino únicamente del amor a los semejantes lo que movía al remedio de los males ajenos. En este mismo sentido, en 1825, el gobernador del Estado de México pedía a sus gobernados que según su «celo y filantropía» y catalizados por el patriotismo y la liberalidad, socorriesen a los habitantes del estado en desgracia³⁸.

La filantropía poco a poco concretaba sus características como una virtud propia del ciudadano, de aquel que siente amor por sus congéneres y los ayuda a incorporarse en la nueva patria que está emergiendo. Un síntoma de lo anterior es la aparición en el castellano del sustantivo *filántropo*, el registro más antiguo que fue posible localizar en la prensa se publicó en *El Sol* en 1825³⁹; mismo año en el que aparece la voz *filántropo* por primera vez en el diccionario de Núñez de Taboada⁴⁰. Es posible suponer la emergencia en el país de una práctica plenamente identificada como filantrópica, de ahí que se precise de un sustantivo para quien la ejerce⁴¹.

Tanto en el diccionario como en la prensa, para la definición de filántropo, tomaron la raíz griega φίλος (*filos*) en su acepción de amistad y no de amor como pasa con filantropía, así el diccionario de Núñez de Taboada define al

³⁷ «La loba en Chapultepec, en *Águila Mexicana*, 30 de mayo de 1824, p. 2.

³⁸ «Instalación finaliza», en *Águila Mexicana*, 30 de diciembre de 1825, p. 2.

³⁹ M. Núñez de Taboada, *Diccionario de la lengua castellana, para cuya composición se han consultado los mejores vocabularios de esta lengua y el de la Real Academia Española, últimamente publicado en 1822; aumentado con más de 5000 voces o artículos que no se hallan en ninguno de ellos, 2 vols.* París, Seguin, 1825, p. 706.

⁴⁰ «Prospecto á un periódico político y mercantil de Pueblo Viejo Tampico» en *El Sol*, Ciudad de México, 28 de marzo de 1825, p. 4.

⁴¹ A partir de 1708 es posible encontrar en diccionarios de lengua inglesa la voz *Philanthropos* que se define como: «Thatlovesmen, courteouskind, also a fore of buss so call'd because it sticks to people's cloths» J. Kersey, *Dictionarium Anglo-britannicum*, Londres, John Kersey, 1708, s/p. recuperado de: <https://archive.org/details/dictionariumang00kersgoog/page/n335/mode/2up>. En 1740 se registra como *Philanthropist* o *Philanthropos* y la definición varía ligeramente: «one who is endowed with tenderness and humanity, or is a general lover of mankind» T. Dyche, *A New General English Dictionary; Peculiarly Calculated for the Use and Improvement of Such as are Unacquainted with the Learned Languages...*, Londres, William Pardon, 1740, s/n. Recuperado de: https://archive.org/details/bub_gb_D6zrCVym1XsC/page/n638/mode/1up?q=philanthripis

filántropo como «amigo de los hombres»⁴². Por otro lado, en el periódico *El Sol* se avisa sobre la aparición del periódico *El Filántropo* en la ciudad de Tampico. Al hacer referencia al nombre del nuevo diario los promotores de éste se denominan a sí mismos «los amigos del hombre» y afirman haber tomado la resolución de fundar este periódico porque están «persuadidos íntimamente de que la propagación de las luces aminora los vicios, fomenta virtudes, [hace] cultos morales» y ayuda a la conservación de la libertad civil, «el mayor de los dones»⁴³. Queda claro que los promotores del periódico relacionaban la voz *filántropo* con la figura de un ciudadano ejemplar, que movido por el amor a sus congéneres atiende a la mejora material y cultural de la patria como obligación y virtud cívica. Se advierte en estas definiciones tan cercanas a la independencia de México una alta carga de expectativa más que de experiencia.

LAS COSAS NUEVAS

Desde mediados del siglo XIX hasta las primeras décadas del XX, la dilucidación entre la caridad y la filantropía se volvió áspera. Para la década de 1830 se puede observar una oposición militante frente a la filantropía por parte de algunos sectores católicos. Estos buscaban reivindicar a la caridad, la cual consideraban «pura, generosa, inalterable [y que era] mil veces más excelente que la decantada filantropía»⁴⁴. Esta discusión se mantuvo creciente durante las siguientes décadas, condición evidente en los acalorados debates encontrados en la prensa. Durante los años siguientes podemos encontrar diversas notas en el mismo tenor y cada vez más elaboradas. En 1850, *La voz de la religión* reprodujo un discurso sobre la oposición entre filantropía y caridad. Para el autor de la nota, la filantropía era una invención del *filosofismo*, estéril por mover a una compasión puramente material y física; por su parte, la caridad era considerada como una hermosa virtud recomendada por el evangelio, que ante las calamidades públicas se despertaba en el corazón de los cristianos⁴⁵.

⁴² M. Núñez de Taboada, *op. cit.*

⁴³ «Prospecto á un periódico...», en *El Sol*, *op. cit.*

⁴⁴ «Discurso sobre tolerancia», en *El Defensor de la Religión*, México, 7 de diciembre de 1832, p. 68.

⁴⁵ «Caridad», en *La Voz de México*, México, 5 de junio de 1850, p. 45. La discusión se extiende a lo largo de diversas columnas y páginas del mismo periódico, se centra en exponer que la caridad ha sido promotora del desarrollo material y cultural de los pueblos, a diferencia de

Por otro lado, la consolidación de la filantropía como virtud civil fue propiciada por el nuevo marco jurídico que trajeron las Leyes de Reforma. Estos cambios parecen haber afectado también la noción de la caridad o por lo menos cómo algunos católicos justificaban su práctica. Nuevas modalidades de asociacionismo llegaron a suelo mexicano, por ejemplo, las conferencias vicentinas. Estas conferencias —cuya primera fundación en México data de 1845— apelaban al derecho constitucional de agruparse para cualquier fin honesto y lícito y se definían a sí mismas como organizaciones laicas y apolíticas⁴⁶. Algunos prominentes actores del Estado, como Francisco Zarco, ministro de relaciones del presidente Juárez, consideraban que, a diferencia de las antiguas cofradías, el modelo vicenciano de caridad era admirable y compatible con las Leyes de Reforma⁴⁷. La diferencia radicaba en que la práctica caritativa vicentina basaba su legitimidad en el derecho personal de hacer el bien y en el civil de reunirse con fines lícitos, y estaba orientada a incorporar al orden productivo a los pobres y otras poblaciones consideradas inmorales.

La llegada al poder del ala más anticlerical del bando liberal en la década de 1870 coincide con la proliferación, dentro de las fuentes mexicanas, del uso de la voz filantropía como alternativa secular a la caridad cristiana. A partir de esta década podemos observar en los periódicos una mayor referencia a la filantropía individual o de los representantes del Estado como motor de la beneficencia. Por su parte el término *caridad Ilustrada* amplió su registro incluyendo ahora no solo obras públicas, sino también la regeneración moral de la sociedad mediante la rehabilitación de alcohólicos o la formación

lo que opinan quienes defienden la filantropía como catalizador del desarrollo. Este discursar tiene relación con la retórica de algunos grupos de católicos franceses que entendían a la filantropía como la versión espuria de la caridad, pues removía a Dios y al beneficio espiritual de la ecuación, y los sustituía «por vanidades, e ideas abstractas y cosmopolitas», *Cfr.*, C. Duprat, *Le temps des philanthropes: la philanthropie parisienne des Lumières à la monarchie de Juillet*, París, Editions du CTHS, 1993, pp. 934-936.

⁴⁶ S. Arrom, *Voluntarios por una causa. Género, fe y caridad en México desde la Reforma hasta la Revolución*, Ciudad de México, Ciesas, 2017 p. 118. Era del dominio público que estas organizaciones tenían afinidad con la Iglesia y con sus consignas, pero supieron adaptar su discurso sobre la caridad a los tiempos que corrían. No hay que olvidar que el gobierno liberal impulsó una serie de medidas legales que afectaron la práctica caritativa, entre estas medidas se encontraban con la supresión de las cofradías (1857), la nacionalización de las instituciones de caridad (1861), la supresión de los órdenes conventuales de hombres (1859-1861) y mujeres (1863). *Idem*.

⁴⁷ *Dirección General de los Fondos de Beneficencia Pública*, Ciudad de México, La Unión Católica, 3 junio 1861, pp. 27-28.

de mujeres como «buenas madres de familia»⁴⁸. Antes del cambio de siglo, en las fuentes consultadas, los términos *caridad ilustrada* y *filantropía ilustrada* cayeron en desuso. Más allá de las discusiones en periódicos y otras publicaciones, la forma contrapuesta de comprender la caridad y la filantropía tuvo efectos en la vida práctica de muchas personas para quienes sus creencias y convicciones políticas y religiosas atravesaban todo su quehacer. Es el caso, por ejemplo, de las religiosas que se dedicaban a la atención hospitalaria de la población pobre.

EL HOSPITAL

Al finalizar el siglo XIX, la forma de concebir los hospitales comenzó a cambiar. Hasta ese momento eran concebidos no como un lugar para la salud física, sino como un espacio para que los pobres pudieran *bien morir*, reconciliarse con Dios y para que otros pudieran ejercer la caridad y crecer espiritualmente. Durante este cambio de siglo la idea de procurar la salud corporal surgió como cosa nueva y se comenzó a poner en primer plano. En este contexto las discusiones sobre la oposición de la caridad frente al binomio filantropía-beneficencia se hicieron presentes y continuaron hasta bien entrado el siglo XX. En 1924 la *Unión profesional de empleadas católicas*, reivindicaba sus actividades en torno a la caridad al asegurar que ésta era la «reina de las virtudes», desligándose de la filantropía por considerarla poco meritoria:

Hay sentimientos naturales en el hombre que le hacen compasivo para el desvalido, sin que para socorrerlo entre para nada la idea de Dios, ni la idea del deber; socorre al pobre porque siente, no porque ame, y como la virtud que acerca a Dios, es esencialmente amor, resulta que tales hechos, aunque buenos, carecen del mérito de la caridad, y a esto es a lo que se le da el nombre de filantropía. Puestas en parangón la caridad y la filantropía, ésta no resiste la comparación, pues el origen celestial de la una, la hace divina; el origen terrenal de la otra, la constituye cosa profana⁴⁹.

La percepción por parte de estas mujeres católicas de que la filantropía era cosa profana, se basaba, entre otras cosas, en el vínculo que advierten

⁴⁸ «El señor cura párroco de Charcas», en *La Voz de México*, México, 24 de junio de 1871, p. 2.

⁴⁹ «La caridad» en *Saguita, órgano mensual de propaganda de la Unión Profesional de Empleadas Católicas*, México, 1 de abril de 1924, p. 2.

entre ésta y los servicios prestados a los pobres por el Estado y otras instituciones privadas no católicas. Para 1925, se puede ver en el diccionario una nueva acepción a la palabra beneficencia, bajo la cual, la Real Academia de la Lengua agrupaba «a los establecimientos e instituciones benéficas y de los servicios gubernativos referentes a ello»⁵⁰.

Algunos ejemplos suscitados en el Hospital de la Santísima Trinidad en Guadalajara, Jalisco⁵¹, pueden ayudar a ilustrar de mejor manera la oposición de la caridad frente a la filantropía y el sucesivo desvanecimiento de esta disputa. En 1925 dos religiosas, las hermanas Catalina y Consuelo, regresaron de una estancia educativa en Estados Unidos y promovieron un plan para implementar una nueva forma de trabajo en el hospital, más acorde con las prácticas de los hospitales estadounidenses. El resto de la comunidad claramente identificó algunas reformas propuestas por estas hermanas como «secularizantes» y propias de un «hospital filantrópico». Entre los cambios a los que se oponía la comunidad estaban la supresión del hábito religioso y los toques de campana para recordar la presencia de Dios, así como la incorporación del estudio del inglés como segunda lengua, entre otros. En medio de esta discusión el padre Trinidad Gutiérrez, que conocía a la comunidad desde los años de la fundación, señalaba a las hermanas que la filantropía no era propia de una casa religiosa y que él y el pueblo «[preferirían] no ir a los hospitales donde en vez de hacer la caridad, hay filantropía, yo lloraría [decía el padre Gutiérrez] lágrimas de sangre si este hospital llegara a ser una casa donde se ejercitara en vez de la caridad la filantropía»⁵².

Este tipo de anécdotas hace pensar que un amplio grupo de católicos comunes, como la mayoría de las hermanas, se sentía cómodo con la concepción más tradicional de la caridad. Las innovaciones en el servicio que pudieran quitarle su expresión religiosa parecían poner a las hermanas nerviosas e intranquilas. La convicción de que la filantropía era opuesta a la caridad e

⁵⁰ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, vol. 2, Décima quinta edición. Madrid, Calpe, 1925, p. 163.

⁵¹ Este hospital está ubicado en la ciudad de Guadalajara (Jalisco, México). Fue fundado y operado por la conferencia de la Santísima Trinidad en 1888 y posteriormente por las Siervas de la Santísima Trinidad y de los Pobres quienes aún conservan la administración y la propiedad del hospital. En la actualidad ya no es un hospital de caridad sino un hospital privado de especialidad.

⁵² AHSSTP, *Libro 3° de actas de las 'Siervas de los Pobres' del Hospital de la Sma. Trinidad, sin clasificar*, p. 142.

incluso causa de pecado las llevó a desobedecer frontalmente al obispo, autoridad última dentro de la comunidad de derecho diocesano.

No obstante lo anterior, pocos años después, en la década de 1930, las hermanas comenzaron a cambiar su actitud respecto a estas innovaciones «filantrópicas», es decir, actualizaron los procedimientos y la profesionalización de su actividad como enfermeras. Los salones se repintaron con pintura de aceite, en los pabellones se sustituyeron los nombres de santos por números, se compró equipo médico y comenzó un proceso de profesionalización y capacitación sistemática bajo la supervisión de los médicos. Si bien, las fuentes no permiten ver que se equipare la caridad con la filantropía, sí cambió la actitud respecto a algunas cosas que se entendían relacionadas con ésta. En este punto comenzaban a tocarse en un mismo espacio la caridad cristiana y la beneficencia filantrópica, como una de las expresiones de particular laicismo mexicano.

BIBLIOGRAFIA

Abreviaturas

AHSSTP Archivo Histórico de las Siervas de la Santísima Trinidad y de los Pobres.

Fuentes secundarias

COHEN, William, «*Epilogue: The European comparison, Charity, philanthropy, and civility in American history*» en Lawrence Friedman y Mark McGraive, (Ed.), *Charity, philanthropy and civility in American history*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 385-412.

CRUZ, Anne J, *Discourses of Poverty: Social Reform and the Picaresque Novel in Early Modern Spain*, Toronto, University of Toronto Press, Scholarly Publishing Division, 1999.

DUPRAT, Catherine, *Le temps des philanthropes: la philanthropie parisienne des Lumières à la monarchie de Juillet*, París, Editions du CTHS, 1993.

LEMPÉRIÈRE, Annick, *Entre Dios y el rey: la república. La Ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

SPECKMAN GUERRA, Elisa, «Las órdenes femeninas en el siglo XIX: el caso de las dominicas», en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 1988, vol. 18, n.º 18, pp. 15-40.

TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio, *El Obispo ideal en el Siglo de la Reforma*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1963.

Fuentes primarias

- ARROM, Silvia, *Voluntarios por una causa. Género, fe y caridad en México desde la Reforma hasta la Revolución*, Ciudad de México, Ciesas, 2017.
- BACON, Francis, *The essays of Francis Bacon, Edited, with introduction and notes by Mary Augusta Scott*, New York, Charles Scribner's sons, 1908.
- BERENGUER Y MORALES, Iván, *Universal Explicacion de los mysterios de nvestra Santa Fe, donde se tratan discursos graves de todas las materias predicables, provechos as para todos los Estados*, Valencia, Miguel Sorolla, 1626.
- COVARRUBIAS SEBASTIÁN, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez impresor, 1611.
- DE LOS ÁNGELES, Juan, *Considerationum spiritualium super librum Cantici canticorum Salomonis in utraque lingua, Latina videlicet & Hispana, perquam utilis tractatus*, Madrid, Ex typografia regia, 1607.
- Dirección General de los Fondos de Beneficencia Pública*, Ciudad de México, La Unión Católica, 3 junio 1861.
- DYCHE, T., *A New General English Dictionary; Peculiarly Calculated for the Use and Improvement of Such as are Unacquainted with the Learned Languages...*, Londres, William Pardon, 1740.
- El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento, con el texto latino corregido según la edición auténtica de Roma publicada en 1564*, traducción. Ignacio López de Ayala, Imprenta de Don Ramón Martín Indár, 1847.
- FRANCIOSINI, Florentin, *Vocabulario español-italiano, ahora nuevamente sacado a luz [...]*. Segunda parte, Roma, Iuan Pablo Profilio, a costa de Iuan Ángel Rufineli y Ángel Manni, 1620.
- KERSEY, J., *Dictionarium Anglo-britannicum*, Londres, John Kersey, 1708.
- La Biblia Vulgata Latina*, Madrid, Establecimiento Tipográfico de D. Hilario Martínez, 1854.
- Libro 3° de actas de las 'Siervas de los Pobres' del Hospital de la Sma. Trinidad*, sin clasificar.
- Libro 4° de actas de las 'Siervas de los Pobres' del Hospital de la Sma. Trinidad*, sin clasificar.
- NÚÑEZ DE TABOADA, M., *Diccionario de la lengua castellana, para cuya composición se han consultado los mejores vocabularios de esta lengua y el de la Real Academia Española, últimamente publicado en 1822; aumentado con más de 5000 voces o artículos que no se hallan en ninguno de ellos, 2 vols.* París, Seguin, 1825.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]*. Compuesto por la Real Academia Española, Tomo I, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1726.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua*, tomo II, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1729.

- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua castellana por la Real Academia Española*. Undécima edición, Madrid, Imprenta de Don Manuel Rivadeneyra, 1869.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, vol. 2, Décima quinta edición, Madrid, Calpe, 1925.
- SALIGNAC DE LA MOTA FENELON, Francisco, *Diálogos de los muertos antiguos y modernos*, Madrid, Imprenta de Don Antonio Muñoz del Valle, 1759.
- SOBRINO, Francisco, *Diccionario nuevo de las lenguas española y francés*, tomo II, Bruselas, Francisco Foppens, 1705.
- TERREROS Y PANDO, Esteban de, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana [...]*. Tomo II, Madrid, Viuda de Ibarra, 1787.

Fuentes hemerográficas

- «Artículo de oficio», en *La Gaceta del Gobierno de México*, Nueva España, 12 de diciembre de 1820.
- «Discurso sobre tolerancia», en *El Defensor de la Religión*, México, 7 de diciembre de 1832.
- «El señor cura párroco de Charcas», en *La Voz de México*, México, 24 de junio de 1871.
- «Instalación finaliza», en *Águila Mexicana*, 30 de diciembre de 1825.
- «La caridad» en *Sagueta, órgano mensual de propaganda de la Unión Profesional de Empleadas Católicas*, México, 1 de abril de 1924.
- «La loba en Chapultepec», en *Águila Mexicana*, 30 de mayo de 1824.
- «Prospecto á un periódico político y mercantil de Pueblo Viejo Tampico» en *EL Sol*, Ciudad de México, 28 de marzo de 1825.
- Valdés y Murguía, Manuel, «México», en *La Gazeta de México*, Nueva España, 19 de septiembre de 1801.

EL CONCEPTO DE CARIDAD EN LA COLOMBIA REPUBLICANA. C. 1850-1920

Beatriz Castro Carvajal

Universidad del Valle, Cali

EL CONCEPTO DE CARIDAD

Definir el concepto de caridad es una tarea difícil, según lo reconocen connotados especialistas del tema, entre ellos el gran historiador de la pobreza del Medioevo y de los albores del Mundo Moderno, Bronislaw Geremek, quien concluye de sus búsquedas: «la caridad es un sentimiento y un comportamiento complejo[s]»¹. La palabra caridad etimológicamente proviene del latín «caritas, o charitas» y «caritatis», que significa benevolencia, gracia, favor, cariño, amor.

En el cristianismo, la caridad es la virtud por excelencia y consiste en amar a Dios y amar al prójimo en Dios. Es una efusión de amor espiritual que une al fiel con Dios, pero también a los hombres entre sí, a través de su común relación con Dios. En la sociedad cristiana, la circulación de los bienes materiales y espirituales nunca ocurren exclusivamente entre los hombres. No puede pensarse sin considerar a Dios, fuente infinita de gracias y beneficios. No se trata entonces de una relación de reciprocidad, puesto que las relaciones que instituye la caridad son triangulares e incluyen a Dios como polo determinante².

¹ B. Geremek, *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*, Madrid, Alianza Editorial, 1989. p. 267.

² J. Baschet, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.

A la caridad, además, se le atribuyen vastísimas cualidades y se relaciona a un sinnúmero de actitudes positivas: industriosa, abnegada, paciente, benigna, humilde y desinteresada, todo lo sobrelleva, todo lo soporta³.

LA CARIDAD EN LA COLOMBIA REPUBLICANA

La noción de la *caridad* es uno de los conceptos claves de orientación y pilar esencial en el tratamiento de la pobreza en la Colombia republicana del siglo XIX e incluso hasta principios del XX. Sin embargo, ni la palabra ni la realidad conceptual a que se hace referencia con el vocablo *caridad* representaban en esta época una novedad absoluta. Se trata por el contrario de una noción que había venido utilizándose desde que el catolicismo se instauró como la religión principal en la sociedad colombiana, desde el siglo XVI.

En la segunda mitad del siglo XIX, la pobreza surge como una preocupación importante en la sociedad colombiana y es cuando el debate sobre conceptos que orientaran la atención a los pobres, se hace visible⁴. Estas inquietudes se expresaron en la prensa y en escritos importantes de la época, como *La miseria en Bogotá* de Miguel Samper⁵.

Para resolver el problema de la pobreza, tanto el Estado como las instituciones que se fundaron para ayudar a los pobres, asumieron la *caridad* y la *beneficencia* como las nociones claves que orientaron las prácticas para afrontar el problema de la atención a los más necesitados en la segunda mitad del siglo XIX.

Existe sin embargo otro concepto que aparece cuando se hace referencia a la problemática del tratamiento de la pobreza, se trata del concepto de filantropía. Se hace necesario entonces explicar las razones del silencio en Colombia republicana, para mostrar que se trata de una opción deliberada

³ P. Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, London, Hanover y Brandeis University Press, 2002.

⁴ F. Martínez, *El Nacionalismo Cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900*, Bogotá, Banco de la República e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2001, capítulo 8.

⁵ Ver por ejemplo el periódico *El Catolicismo* y M. Samper, *La miseria en Bogotá*, Bogotá, Universidad Nacional, 1969. Publicado por primera vez en 1867 por solicitud de la Sociedad de San Vicente de Paúl para conmemorar sus primeros diez años de fundación.

que tiene en cuenta tanto las características del período estudiado, como los marcos mentales de la sociedad examinada.

Respecto de lo que parece ser el uso concreto de la palabra filantropía en la Colombia republicana, según lo muestra la documentación examinada, podemos indicar que tal palabra, era utilizada para describir la actividad de las personas que daban dinero o algún tipo de ayuda para el socorro de los necesitados, pero sin ningún involucramiento directo en las actividades que económicamente se apoyaban. Por su parte, las personas y grupos que participaban directamente en las actividades de caridad o beneficencia calificaban a las personas dedicadas a la filantropía, de manera despectiva, presentándoles incluso algunas veces reclamos morales⁶.

De esta manera el concepto de filantropía, que generalmente en otros contextos ha sido entendido como sinónimo de caridad, parece haber tenido un sentido diferente de aquel que se daba al término caridad. Es notable también que el concepto de caridad no haya recibido nunca adjetivos peyo-

⁶ Por ejemplo en una nota del *Boletín de la Sociedad de San Vicente de Paúl* encontramos un texto, que aunque es la década de 1931, permite ilustrar la permanencia de lo que pensaban las personas dedicadas a las prácticas caritativas respecto de aquellas que se dedicaban a las actividades denominadas como filantrópicas: «Tal fue la invención de la filantropía, palabra pagana y de resultados no menos paganizantes. Ésta es la que ha presumido en los tiempos modernos suplantar a la caridad, pretendiendo sus honores... ¿Cuánto tiempo habéis gastado en los Asilos de Beneficencia regalando con las dulzuras de vuestra caridad a los huérfanos y desvalidos? ¿Cuántas noches habéis pasado velando a la cabecera de los moribundos? ¿Cuántas veces se os ha visto por los salones de los hospitales consolando y sirviendo a los enfermos? ¿Os habéis llegado alguna vez al lecho de algún apestado o colérico?... Pero ¡Ah!, si tienen la nobleza de confesar la verdad, contestarán: No, nada de eso hemos hecho, pero sin embargo, dicen, nadie podrá negarnos que ejercemos la caridad de otra manera y que trabajamos para los pobres. Ah, si, es verdad; no puede negarse que algo han hecho en favor de los miserables. Dejándose llevar de los impulsos de su tiernísimo corazón, han inventado bailes, espectáculos y corridas de toros, que llevan el título de funciones de beneficencia, cuando no de caridad, en las que los concurrentes a ellas no ejercen en realidad, ningún acto de caridad, pero en cambio se divierten mucho; que sino se divirtieran no darían seguramente su dinero... Por eso la caridad es por naturaleza humilde, y la filantropía ruidosa; aquella busca el bien del prójimo; ésta sólo se busca a sí misma; aquella besa la mano del que recibe para no humillarse y endulzar su pena, ésta da con soberbia y ostentación ofendiendo la dignidad del que recibe: aquella consuela al atribulado y llora con el afligido; ésta sólo podrá darle una limosna pero a condición de que huya de su presencia y de que le deje gozar de su acto de generosidad; aquella da lo mejor que tiene el alma y el corazón; ésta lo más vil y despreciable, un puñado de metal». *Boletín de la Sociedad de San Vicente de Paúl*, Bogotá, n.º 230, 1931, pp. 32 y 33.

rativos, y que más bien siempre recibiera valoraciones positivas y fuera una acción recomendada y aplaudida.

La noción de caridad tal como circuló y fue utilizada en Colombia en el período que nos ocupa, está de manera clara ligada a los preceptos del cristianismo católico. En palabras de Marco Fidel Suárez, presidente de Colombia de 1918 a 1921, lo podemos constatar:

Porque ella [la caridad] es sola que establece a un tiempo la fraternidad natural y la necesidad de las desigualdades sociales; que prescribe la resignación a los pobres y la limosna a los ricos; que a los unos les pone por modelo la pobreza de Jesucristo, viajero de este mundo que no poseyó ni siquiera una choza, y a los otros la munificencia del Creador⁷.

Durante el período de la Colonia, la Monarquía española otorgó protección y apoyo a la evangelización y a la organización de la Iglesia; la educación y los pocos establecimientos de salud y amparo existentes fueron delegados a algunas órdenes religiosas masculinas. La ruptura política representada por la Independencia significó una posibilidad de replantearse las relaciones de las nuevas naciones en formación con la Santa Sede. Los nuevos gobernantes, dentro del respeto por la religión, querían conservar el control sobre la Iglesia —el Patronato Republicano—, sin garantizarle situaciones de privilegio o monopolio. De ahí que una de las grandes discusiones políticas de la primera mitad del siglo XIX tuviera como objeto el lugar y la función de la Iglesia en la sociedad.

Por su parte la Iglesia Católica quería liberarse del control estatal, pero pretendía mantener su situación privilegiada, y su monopolio frente a otras confesiones religiosas. Al mismo tiempo, el nuevo Estado carecía de plena legitimidad social y política, sus recursos fiscales eran exiguos, estaba agobiado por deudas, y sus aparatos de hegemonía cultural de masas y de control administrativo eran precarios o casi inexistentes. Esto contrastaba con la situación de la Iglesia Católica, cuya posición económica era relativamente sólida, gozaba de gran aceptación social y contaba con un número si no suficiente, sí apreciable de clérigos y religiosas para garantizar la continuidad de su presencia e influjo efectivos en cada región del país. Al mismo tiempo la Iglesia había acumulado durante toda la sociedad colonial una sólida experiencia

⁷ M. F. Suárez, «Discurso en la Sociedad de San Vicente de Paúl el 22 julio de 1883», en *Obras de Marco Fidel Suárez*, Bogotá, Editorial Librería Voluntad, 1958, pp. 1 087-1 104.

educativa, y un sistema de relaciones con los vecindarios y comunidades que la convertían en elemento básico de todo proyecto de integración social⁸.

En Colombia entre 1851 y 1863, el concepto de caridad entró en discusión con las reformas liberales, que incluían la desamortización de los llamados «bienes de manos muertas», la abolición de los diezmos, el control de los fondos clericales por las cámaras distritales y la elección de los párrocos por el cabildo municipal. La polémica se centró en dos conceptos: la caridad y la beneficencia, que se pensaban como dos conceptos excluyentes y su discusión estaba relacionada con el debate sobre la secularización del Estado.

Para entender el fondo y los matices del debate hay que tener en cuenta que, si bien la beneficencia también se definía como una «virtud», como una forma de hacer el bien, existía una diferencia grande respecto de la forma de realización «del bien», ya que la definición de beneficencia liga el «acto de dar» con la existencia de instituciones que lleven a cabo ayuda a los pobres, tratándose, en general, de instituciones de Estado, controladas y vigiladas por los gobiernos.

De esta manera, el «proyecto de beneficencia» no aparecía ligado ni condicionado a la Iglesia, más bien al ejercicio de una virtud secular, o más estrictamente de un deber ciudadano y estatal. La diferencia entre caridad y beneficencia, pues, no se encontraba particularmente del lado de su consideración como una virtud, o del lado de su consideración como una práctica socialmente aprobada, sino en relación con su lugar en la estructura de la sociedad y del Estado, con su definición como una virtud secular y como una obligación moral y social.

Es claro que por los objetos con los cuales se relacionaba, por las tradiciones sociales que ponía en tela de juicio, por las fuerzas sociales que comprometía y por el momento de su aparición en el contexto de un Estado que aún no definía sus rasgos centrales, el debate respecto de las nociones de caridad y beneficencia en Colombia no fue solo un debate intelectual y doctrinario, sino que fue ante todo un debate político y un elemento que produjo oposiciones y divisiones en torno a la responsabilidad de atender los problemas sociales.

La defensa de la noción y del «proyecto de caridad» terminó relacionándose con una posición de apoyo a la Iglesia, como garante de las instituciones

⁸ Ver J. O. Melo, «La República Conservadora, 1880-1930», en *Colombia Hoy*, Bogotá, Siglo XXI Editores, 1978, pp. 52-101.

de salud, protección y educación, y ligada al partido conservador; mientras que la noción y el «proyecto de beneficencia» terminó relacionándose con una idea civilista de la sociedad, con un cierto impulso a los procesos recién iniciados de secularización, sobre todo en la educación, y por lo tanto representándose como una afiliación al proyecto del liberalismo más radical, aunque en términos efectivos ninguna de las dos posiciones fuera así de clara y de excluyente.

Estas medidas liberales de reforma repercutieron sobre los establecimientos de atención a los pobres que dependían de alguna asociación o comunidad religiosa, pero que en algunos casos también pertenecían simultáneamente a alguna instancia estatal. En un primer momento, después de la ley de desamortización de manos muertas de 1863, estos establecimientos pasaron a pertenecer totalmente a los gobiernos municipales. En la mayoría de los casos significó un gran desorden y las distintas instituciones de ayuda a los más necesitados tuvieron grandes dificultades para ofrecer sus servicios. Hacia finales de la década de 1870, a pesar de los enfrentamientos, incluso violentos, como la guerra civil de 1876⁹; de manera progresiva los hospitales, hospicios e incluso algunas escuelas pasaron a ser administrados por comunidades religiosas, mayoritariamente femeninas, que fueron buscadas por el Estado, pero ya con una clara relación contractual y legal para la administración de las instituciones de asistencia social¹⁰.

Cuando se lograron estos acuerdos entre el Estado y las órdenes religiosas, en los que se establece con mayor claridad el rol de la Iglesia Católica en las instituciones de atención a los más desvalidos, que fueron pactos a veces forzados, en parte, por la inexperiencia del Estado, enfrentado a las presiones y experiencia de la Iglesia en este terreno; el debate público respecto de los conceptos de caridad y beneficencia disminuyó y tendió a desaparecer, y ocurrió que la noción de caridad se revitalizó y volvió a primer plano, fortalecida por la presencia renovada de la Iglesia y de las fuerzas sociales que la apoyaban. Aunque las tensiones políticas con la Iglesia Católica se disminuirían aún más cuando se llegaron a acuerdos con relación a la orientación y la responsabilidad de la educación en la nueva nación hacia 1880.

⁹ El principal detonante de la guerra civil de 1876 fue la discusión acerca de la orientación y responsabilidad de la educación en la república colombiana.

¹⁰ B. Castro Carvajal, *La relación entre la Iglesia católica y el Estado colombiano en la asistencia social c. 1870-1960*, Cali, Programa Editorial Universidad del Valle, 2014, capítulo segundo.

Se puede decir como balance provisional que las reformas liberales contribuyeron a transformar la noción tradicional de caridad en dirección de la noción de beneficencia, al haber logrado iniciar un sistema de atención de los pobres en manos del Estado, aunque esto significó entrar en acuerdos con las instituciones y comunidades religiosas para su administración. El cambio sustancial que se presentó respecto de la noción originaria de caridad, en el momento en que el Estado asume la nueva dirección de un programa de «beneficencia pública» en 1870, tiene que ver con la decisión del Estado de centrarse en la ayuda institucional, como lo hicieron la mayoría de Estados donde la religión católica dominaba en las sociedades; y no participar en la ayuda domiciliaría, como otros Estados lo hacían, en donde la religión protestante tenía mayor presencia¹¹.

Podemos afirmar entonces que en 1870 el gobierno liberal introdujo lo «social» dentro de la agenda de su gobierno. Era la primera vez que lo «social» entraba con notoriedad en la agenda del gobierno colombiano, aspecto que no volvió a ser excluido de la agenda de los siguientes gobiernos; por el contrario, fue paulatinamente recogido, incluso por los gobiernos conservadores, aunque los recursos asignados para este rubro hubieran sido mínimos en comparación con otros gastos estatales.

LAS PRÁCTICAS INSPIRADAS EN EL CONCEPTO DE CARIDAD EN LA COLOMBIA REPUBLICANA

Más allá de las discusiones sobre los conceptos de caridad y beneficencia en las políticas de la Colombia republicana resulta interesante explorar sobre las prácticas de dar, inspiradas en el concepto de caridad ya que nos permite acercarnos a entender, un poco más, cómo este concepto se incorporó en la sociedad y cómo subyace en las prácticas de dar.

¹¹ En términos generales las estrategias de ayuda a los pobres y los desvalidos se pueden agrupar en dos grandes categorías: la ayuda institucional y la ayuda domiciliaria. La ayuda institucional se hizo fundamentalmente a través de la creación de diferentes establecimientos para brindar ayuda a las personas más necesitadas. La ayuda domiciliaria se organizó en dar ayuda directa y ordenada a los pobres fuera de los establecimientos. La división en estas dos categorías no es una separación completamente absoluta. Muchas instituciones cumplieron múltiples funciones, igualmente, muchas sociedades que participaron en la ayuda domiciliaria, fundaron o cooperaron con la ayuda institucional.

S. Wolf, «Prefácio: Ideologias e práticas de caridade na Europa ocidental do Antigo Regime», en I. Do Guimarães Sá, *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, Caridade e Poder no Império Português, 1500-1800*, Lisboa, Comissão Nacional, 1997, pp. 7-13.

La ayuda institucional

La ayuda institucional ha sido una de las estrategias más tradicionales para ayudar a los pobres. El establecimiento más temprano fue el hospital, inicialmente una casa para los viajeros y para la gente que no tenía donde dormir, más tarde para amparar a los enfermos que no tenían quien los acogiera. Numerosos establecimientos posteriormente fueron creados y sus propósitos paulatinamente se fueron delimitando. Algunos de ellos, como los orfanatos, hospicios y asilos que sus funciones gradualmente se fueron especializando y profesionalizando.

Los hospitales ofrecieron la ayuda institucional más importante durante el periodo colonial hasta la época republicana. Para finales del periodo colonial había 13 hospitales, en sus fundaciones la presencia de la autoridad local y de los recursos locales fueron fundamentales. En el periodo de Independencia la mayoría de los hospitales se convirtieron en hospitales militares y los fondos se contrajeron a sus límites.

Las reformas durante el siglo XIX trataron, sobre todo, de resolver la situación ambivalente de la Congregación de los Hermanos de San Juan de Dios que tenían a su cargo la mayoría de los hospitales. En 1834 el gobierno declaró que los hospitales eran propiedad del nuevo Estado, con las rentas, donaciones y limosnas que habían recibido y que recibieran en adelante. Los Hermanos eran únicamente sirvientes y su deber era cuidar a los enfermos pobres. Durante los primeros años del periodo Federal, de 1863 a 1870, la mayoría de los hospitales enfrentaron años de confusión, por las transformaciones administrativas que les significaron también cambios en los ingresos. No obstante, el cuerpo que mantuvo la responsabilidad de los hospitales fueron las municipalidades, con la colaboración de órdenes religiosas y sociedades laicas.

Hacia 1870 había ya claridad acerca de cómo debían ser los hospitales administrados, cómo debían funcionar y qué servicios debían ofrecer, no sólo para albergar a los pobres, sino para atender a toda la población en caso de epidemias y para mejorar en general el conocimiento médico. Los hospitales fueron declarados establecimientos de beneficencia pública. La mayoría de los hospitales a partir de esta década fueron administrados por congregaciones religiosas femeninas con contratos establecidos con el Estado¹². A finales de 1920 había aproximadamente 175 hospitales.

¹² B. Castro Carvajal, *op. cit.*, capítulo segundo.

La otra institución importante creada por la Monarquía Española en el Virreinato de la Nueva Granda fue el Real Hospicio en 1770. La sección masculina fue ubicada en la casa del orfanato, y la sección femenina, que incluía a las mujeres de la Casa de Recogidas, fue ubicada en la casa del noviciado de los Jesuitas, después de su expulsión por la Corona española. Las dos instituciones seguían los mismos reglamentos y compartían el problema de encontrar los suficientes recursos para su funcionamiento¹³.

Durante la Independencia el hospicio alojó al primer batallón de voluntarios, el espacio para los asilados fue reducido considerablemente y los fondos prácticamente desaparecieron. Después de la Independencia el hospicio fue renombrado como Casa de Refugio y completamente reorganizado. Para 1834 la Casa de Refugio estaba controlada por un consejo administrativo, que era parte del gobierno provincial. La Casa de Refugio albergaba adultos, jóvenes y niños al mismo tiempo y sólo estaban divididos por sexo. En 1865 la Casa de Refugio fue declarada como un establecimiento de beneficencia y caridad, destinado exclusivamente a proporcionar la subsistencia a las personas desvalidas, que no podían trabajar y a la crianza y educación de los niños expósitos. En 1870 con la creación de la Junta General de Beneficencia de Cundinamarca empieza un proceso de transformación de la Casa de Refugio, el único establecimiento en Colombia que recluía a los indigentes. La primera decisión de la Junta fue dividir el establecimiento en tres, para separar los niños de los adultos y los hombres de las mujeres. Se constituyeron, entonces, el Hospicio para los huérfanos y los niños pobres, y dos Asilos de Indigentes, uno masculino y otro femenino, que albergaban a los pobres que no pudieran trabajar. En el Hospicio se dio educación a los niños, y en los asilos, instrucción para el trabajo a los recluidos. Todas las instituciones serán administradas también por las Hermanas de la Caridad de la Presentación, con contratos debidamente acordados y legalizados.

En la medida que la mendicidad fue prohibida los municipios más grandes fueron creando asilos para acoger a los indigentes. También hubo iniciativas privadas para fundar instituciones sobre todo para amparar a los niños huérfanos.

Lo interesante es que esta ayuda institucional que fue el tipo de ayuda que el Estado colombiano paulatinamente asumió como responsabilidad, pero que durante el siglo XIX las instituciones —hospitales, hospicio con sus trans-

¹³ M. H. Ramírez, *De la caridad barroca a la caridad ilustrada. Mujeres, género y pobreza en la sociedad de Santa Fe de Bogotá, siglos XVII y XVIII*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2006.

formaciones y asilos— dependieron para su funcionamiento principalmente de valiosas donaciones, situación que sólo cambió en 1920 cuando sus ingresos fueron mayoritariamente de aportes del Estado¹⁴. Donaciones enmarcadas en el concepto de caridad: dar a los pobres.

La ayuda domiciliaria

Resulta claro a través del examen de documentación, que fue la Sociedad de San Vicente de Paúl, desde su fundación en 1857, la que sin duda tuvo el mayor liderazgo en la ayuda domiciliaria en Colombia, bien sea desde el punto de vista de sus aportes económicos, bien sea desde el punto de vista del número de personas que alcanzaron a recibir sus ayudas, como también por el cubrimiento que logró de manera extensa en el territorio colombiano, pues la Sociedad llegó a constituir una verdadera red de carácter nacional.

La Sociedad se extendió por todo el territorio colombiano, pero las más importantes fueron las de Bogotá y Medellín, y la actividad de las visitas domiciliarias sistemáticas se registraron a partir de 1911. También realizaron otras actividades como educación para niños y artesanos, consultas médica gratuitas y distribución de medicinas, creación de un granero para vender alimentos más baratos a las familias beneficiadas, bolsas de empleos, caja de ahorros y construcción de vivienda.

Las primeras visitas domiciliarias femeninas de forma sistemática en Colombia, las llevó a cabo la asociación femenina Consejo de Señoras Benefactoras del Círculo de Obreros de Bogotá desde sus inicios, en 1916. Fue la asociación pionera en el trabajo voluntario femenino. El Círculo de Obreros de Bogotá había sido fundado en 1911, por el jesuita español, el padre José María Campoamor, siguiendo el modelo de los círculos de obreros de la Europa católica. En enero de 1911 estableció la Caja de Ahorros de Círculo de Obreros, que recibía cuotas de ahorro de las sirvientas los domingos y de las señoras los lunes. Con los fondos reunidos en la Caja de Ahorros, en 1913, inicia el proyecto de construcción de vivienda para obreros llamado Villa Javier en Bogotá. El modelo de la Caja de Ahorros será la semilla de la actual Fundación Social.

¹⁴ B. Castro Carvajal, *Caridad y Beneficencia, El tratamiento de la pobreza en Colombia, 1870-1930*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2007, capítulo sexto.

Este tipo de ayuda domiciliaria, inspirada en la caridad, el Estado colombiano no la lideró, ni participó, aunque eventualmente sí aportó a las distintas sociedades auxilios y les colaboró un excensión de impuestos para importar equipos o materiales necesarios para sus actividades, pero las múltiples donaciones y la participación activa en el trabajo voluntario fueron los aportes más fundamentales para la realización de las diversas y numerosas actividades que desplegaron.

Donaciones

El rastreo detallado de los testamentos que dejaron a la Iglesia y a las instituciones de ayuda a los pobres en las tres ciudades más grandes de Colombia, Bogotá, Medellín y Cali, durante el siglo XIX y principios del siglo XX, y su análisis, permite plantear algunas características de las donaciones¹⁵. Se puede afirmar tentativamente que a lo largo del periodo considerado, el número de donativos fue mayor de lo que habitualmente se menciona y que la práctica de donar se sostiene a través del tiempo. Con los datos y análisis se puede señalar también que sería bueno prescindir de la creencia, muy discutible y poco demostrada, de que las donaciones provienen solamente de los grupos sociales adinerados, ya que, por el contrario, lo que se observa es que el espectro social de los donantes incluye, y no como excepción, gentes que no poseían grandes fortunas y que se permitían hacer donaciones de sumas pequeñas o medianas de dinero o legar bienes inmuebles o fracciones de ellos de valor no muy significativo en el mercado. Puede resaltarse que el ámbito familiar resultaba importante al tomar la decisión de donar. Las mujeres solteras han sido las mayores donadoras, a pesar de que los legados más significativos, desde el punto de vista de su magnitud y montos, corresponden a varones. También hemos podido observar que la tendencia a dividir las donaciones en varias y distribuirlas entre diferentes asociaciones o personas, incluso cuando el capital era pequeño, fue una constante. Finalmente, se puede establecer que mayoría de los beneficiarios estaba relacionada de manera directa o indirecta con obras de la Iglesia católica, seguida por instituciones de ayuda a los más necesitados.

¹⁵ Se revisaron la Notaria 1 de Bogotá, las Notarias 1, 2 y 3 de Medellín y la Notaria 2 de Cali. Un análisis detallado sobre donaciones y legados se encuentra en B. Castro Carvajal, «Prácticas filantrópicas en Colombia, 1870-1960», *Historia y Sociedad*, n.º 17, 2009, pp. 37-68.

Esta práctica inspirada en la caridad también se puede corroborar cuando se revisan las donaciones voluntarias reportadas en los informes anuales de la Junta General de Beneficencia de Cundinamarca y en el *Boletín* de la Sociedad de San Vicente de Paúl, que fueron significativas durante el siglo XIX hasta principios del siglo XX¹⁶.

Lo que nos sugiere que las motivaciones presentes en las prácticas de donaciones provienen de uno de los rasgos socio-culturales más estables de la sociedad colombiana, como es la creencia y práctica religiosa de la caridad del catolicismo, que orientó no sólo las políticas sociales, sino que se incorporó de forma extensiva en la sociedad colombiana desde épocas muy tempranas. La caridad subyace como concepto orientador, en el caso colombiano, a todas las prácticas de dar a los más necesitados, incluidas las de beneficencia, durante el periodo mencionado.

REFERENCIAS

Fuentes primarias

Archivos

Archivo General de la Nación, Fondo Notarial, Notaria 1 de Bogotá.
Archivo Histórico de Antioquia, Fondo Notarial, Notaria 1 de Medellín.
Archivo Histórico de Medellín, Fondo Notarial, Notarias 2 y 3 de Medellín.
Archivo Histórico de Cali, Fondo Notarial, Notaria 1 de Cali.
Archivo de la Sociedad San Vicente de Paúl de Bogotá.
Archivo de la Junta General de Beneficencia de Cundinamarca.

Prensa y Publicaciones Periódicas

Boletín de la Sociedad de San Vicente de Paúl, Bogotá, 1911-1936.
El Catolicismo, Bogotá, 1854-1930.

Libros

SAMPER, Miguel, *La miseria en Bogotá*, Bogotá, Universidad Nacional, 1969. Publicado por primera vez en 1867.
SUÁREZ, Marco Fidel, *Obras de Marco Fidel Suárez*, Bogotá, Editorial Librería Voluntad, 1958.

¹⁶ Ver B. Castro Carvajal, *Caridad y Beneficencia*, óp. cit., capítulo sexto.

Fuentes secundarias

- BASCHET, Jérôme, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- BROWN, Peter, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, London, Hanover y Brandeis University Press, 2002.
- CASTRO CARVAJAL, Beatriz, *Caridad y Beneficencia. El tratamiento de la pobreza en Colombia, 1870-1930*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2007.
- «Prácticas filantrópicas en Colombia, 1870-1960», *Historia y Sociedad*, n.º 17, diciembre 2009, pp. 37-68.
- La relación entre la Iglesia católica y el Estado colombiano en la asistencia social c. 1870-1960*, Cali, Programa Editorial Universidad del Valle, 2014.
- GEREMEK, Bronislaw, *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- MARTÍNEZ, Frédéric, *El Nacionalismo Cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900*, Bogotá, Banco de la República e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2001.
- MELO, Jorge Orlando, «La República Conservadora, 1880-1930», en *Colombia Hoy*, Bogotá, Siglo XXI Editores, 1978, pp. 52-101.
- RAMÍREZ, María Himelda, *De la caridad barroca a la caridad ilustrada. Mujeres, género y pobreza en la sociedad de Santa Fe de Bogotá, siglos XVII y XVIII*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2006.
- WOLF, Stuart, «Prefácio: Ideologias e práticas de caridade na Europa ocidental do Antigo Regime», en Isabel, Do Guimarães Sá, *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, Caridade e Poder no Império Português, 1500-1800*, Lisboa, Comissão Nacional, 1997, pp. 7-13.

MISIÓN, MISIONES, MISIONEROS. NOTAS PARA UNA HISTORIA CONCEPTUAL DEL SIGLO XIX MEXICANO

Pedro Espinoza Meléndez

Universidad Autónoma de Baja California

Es un lugar común en los manuales de historia de las religiones definir al cristianismo como una religión misionera. Sin embargo, los términos con los que hoy nos referimos a la expansión cristiana, misión, misiones y misioneros, cobraron relevancia a partir del siglo xvi. Durante la Edad Media, los vocablos latinos y castellanos *misso* o *misión* referían simplemente al acto de enviar. A veces, *mission* era utilizado como sinónimo de «costa» (a costa de), «gasto», «empeño», «expensa»¹. Las expresiones latinas más comunes para nombrar la expansión cristiana eran *conversio infidelium*, *praedicatio Gentium*, *promulgatio Evangelii*, *propagatio fidei*, *annuntiatio evangelica* y *novella Christianitatis plantatio*². Los hoy llamados misioneros eran conocidos como predicadores, obremos o varones de Dios³.

Este ejercicio traza la historia de los conceptos de misión, misiones y misioneros, y da cuenta de las discusiones políticas y transformaciones semánticas que ocurrieron desde las reformas borbónicas en la Nueva España hasta la revolución mexicana. La revisión se limita al ámbito católico, quedando

¹ C. Lleal (dir.), *Diccionario castellano del siglo xv en la Corona de Aragón*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2019.

² M. Sievernich, «Conquistar todo el mundo: los fundamentos espirituales de las misiones jesuitas», en K. Kohut y M. C. Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, México, Cátedra Guillermo y Alejandro de Humboldt-Universidad Iberoamericana, 2007, p. 4.

³ J. B. Olaechea Labayen, «Origen español de las voces misión y misionero», *Hispania Sacra*, 1994, vol. 46, pp. 511-517, en S. Bernabéu Albert y M. Ortega Soto, «Indios y franciscanos en la construcción de la Alta California», *Actas de las Jornadas de Historia sobre el Descubrimiento de América. Tomo II*, Universidad Internacional de Andalucía, pp. 405-434, p. 416.

pendiente explorar el uso de dichos conceptos en iglesias evangélicas. Este período muestra dos procesos de resignificación. El primero es un impulso modernizante que consideraba a las misiones como una institución del antiguo régimen y buscaba su desaparición, algo visible en la secularización de las misiones de Alta California. El segundo es la incorporación de iniciativas misionales al proyecto nacional, un proceso que va desde la emergencia de una mirada nostálgica al pasado misional a mediados del siglo XIX hasta la secularización de los conceptos en la década de 1920, con el surgimiento de las «misiones culturales».

DEL SIGLO XVI AL XX

En 1540, Ignacio de Loyola, el papa y el rey de Portugal, enviaron al jesuita Francisco Xavier a la India con la consigna: «Ésta es vuestra empresa; a vos toca esta misión». Hay quien propone que esa orden religiosa imprimió un sentido moderno a la palabra misión, que fue incorporada al lenguaje de la reforma católica y comenzó también a referirse a los enclaves geográficos donde se llevaba a cabo la evangelización. En 1622, cuando se fundó la *Congregatio de propaganda fidei*, la instancia romana dedicada a la evangelización empleó en sus constituciones la forma italiana del término, *missioni*⁴.

El concepto de misión remite a una experiencia inaugurada en el siglo XVI con la expansión europea hacia África, Asia y América. La colonización propició experiencias de alteridad entre los misioneros y los pueblos de las fronteras imperiales que fueron contenidas en relatos sobre las costumbres de grupos humanos que, durante el siglo XIX, se convirtieron en objeto de la antropología⁵. En el siglo XVI se institucionalizó una práctica surgida en el medioevo tardío conocida como misiones populares o misiones de fieles. Se trataba de la visita de religiosos a poblados rurales alejados de las diócesis para predicar y regularizar la vida sacramental de los campesinos. El concepto quedó vinculado con dos prácticas y dos figuras de la alteridad: el salvaje americano y el campesino europeo⁶. La figura del misionero remitía al clero

⁴ Sievernich, *op. cit.*, pp. 3-4.

⁵ I. del Valle, *Escribiendo desde los márgenes. Colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*, México, Siglo XXI, 2009, pp. 46-57.

⁶ F. L. Rico Callado, *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2006, p. 74.

regular, ya fueran las órdenes mendicantes, como franciscanos y dominicos, o las surgidas con la reforma católica, como jesuitas y capuchinos.

Durante los siglos XVII y XVIII, los vocablos misión y misiones se integraron a la administración del imperio español. En ese contexto, misión tenía tres sentidos: en términos jurídicos refería a la autorización papal para «convertir infieles»; también remitía a la práctica de evangelizar a los gentiles y la «reducción» de los indígenas a una vida sedentaria; así como al espacio físico, geográfico y administrativo donde los misioneros llevaban a cabo su labor⁷. Las misiones populares se llevaron a cabo en la Nueva España al menos desde el siglo XVIII, principalmente por los colegios apostólicos franciscanos⁸. No obstante, misión refería principalmente a las instituciones y prácticas de evangelización. En el norte, el nomadismo de los indígenas propició que el escenario fronterizo persistiera hasta el siglo XX.

El *Diccionario de Autoridades* (1726-1739) registra seis significados para *misión*, tres religiosos y tres seculares. Los últimos refieren a dos de los ya señalados para el siglo XV: «El acto de enviar»; «gasto, costa o expensa que se hace en alguna cosa»; y a una forma de remuneración a los jornaleros: «Lo que se les señala a los segadores para su sustento, de pan, carne y vino por cierta cantidad de trabajo o tiempo». Los significados religiosos estaban más asociados con las misiones populares: «Se llama también la salida, jornada o peregrinación que hacen los Religiosos y Varones Apostólicos, de Pueblo en Pueblo, o de Provincia en Provincia, predicando el Evangelio, para la conversión de los Hereges y Gentiles, o para la instrucción de los Fieles, y corrección y emienda de los vicios»; «Se llama también el Sermón fervoroso que hacen los Misioneros y Varones Apostólicos, en las peregrinaciones Evangélicas»; «Se toma asimismo por la tierra, Provincia o Rein, en que predicán los Misioneros»⁹.

Los significados y la carga semántica de estos conceptos sufrieron mutaciones durante los siglos XVIII y XIX, cuando se conjugaron procesos como la expulsión de los jesuitas de los imperios ibéricos (1759-1767) y su supresión por el papa Clemente XIV (1773), el ascenso de nuevas potencias imperiales, la

⁷ Olaechea, *op. cit.*, pp. 511-517.

⁸ J. C. Vizueté Mendoza, «Ilustrados y religiosidad popular. Lorenzana, arzobispo de México y Toledo», en P. Martínez-Burgos García y J. C. Vizueté Mendoza (coords.), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 201-204.

⁹ Real Academia Española, *Diccionario de autoridades, 1726-1739*, Madrid, Instituto de Investigación Rafael Lapasa.

desestabilización de los imperios católicos y el surgimiento de órdenes laicas en ambos lados del atlántico. Desde las reformas borbónicas hasta las cortes de Cádiz, las misiones fueron vistas por algunos sectores como remanentes de una forma de organización eclesiástica que debían dejar atrás. Fue también en el siglo XVIII cuando cobraron importancia las misiones de confesiones no católicas, especialmente en el imperio británico. Estas nuevas formas de concebir la misión, iniciadas por las iglesias anglicana y metodista, fueron continuadas por las iglesias reformadas de Estados Unidos¹⁰. En 1916, el Congreso Evangélico de Panamá, declaró que América Latina, pese haber sido evangelizada por el imperio español, debía considerarse territorio de misión¹¹.

En algunos casos latinoamericanos, las misiones persistieron tras las independencias, casi siempre en territorios periféricos, habitados por indígenas y a veces organizados como vicariatos o prefecturas apostólicas. Esos territorios fueron atendidos por congregaciones religiosas que operaban en Asia, África y Oceanía, y que cooperaron con los estados nacionales. Por ejemplo, tras la sujeción de la Patagonia a la nación argentina, ese territorio pasó a ser atendido por salesianos italianos¹². En Chile ocurrió un proceso similar con la Araucanía, donde las misiones fueron operadas por capuchinos italianos y alemanes¹³. A comienzos del siglo XX, se estableció una prefectura en el río Putumayo, en la frontera amazónica entre Colombia y Perú, atendida por franciscanos británicos e irlandeses¹⁴.

El arco temporal que va de 1789 a 1929, de la revolución francesa a la creación de la ciudad del Vaticano, y que podemos definir como el largo siglo XIX del catolicismo, marcó una relación paradójica de esta iglesia con el mundo moderno. Por un lado, hay muchos elementos en materia de práctica religiosa y organización social que fueron objeto de notables innovaciones.

¹⁰ L. González, Justo y C. F. Cardoza, *Historia general de las misiones*, España, CLIE, 2008, pp. 133-142.

¹¹ «Traducción del Congreso de Panamá en el Boletín de The Central American Mission, *The Central American Bulletin*, vol. XXI, n.º IV, 15 de octubre de 2015, pp. 5-7.

¹² M. A. Nicoletti, «La conflictiva incorporación de la Patagonia como tierra de misión (1879-1907)», *Boletín americanista*, n.º 54, 2004, pp. 145-165.

¹³ S. Uribe Gutiérrez y J. Pinto Rodríguez, «Misiones religiosas y Araucanía. Perspectivas para el enfoque histórico de un espacio regional», *Cultura, hombre y sociedad*, vol. 3, n.º 2, 1986, pp. 315-336.

¹⁴ P. García Jordán «En el corazón de las tinieblas... del Putumayo, 1890-1932. Fronteras, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonía», *Revista de Indias*, vol. 16, n.º 223, 2001, pp. 591-617.

En el caso de las misiones, destacan la incorporación de congregaciones femeninas y de seglares, así como la vinculación de las empresas misioneras con proyectos educativos, productivos y asistenciales. No obstante, el discurso y los posicionamientos antimodernistas que cobraron especial relevancia hacia mediados de siglo, luego de la ocupación militar de los estados papales y de su incorporación al naciente estado italiano, como dejan ver documentos como el *Syllabus* y la encíclica *Quanta Cura* de Pío IX (1864) o las directrices dictadas por el Concilio Vaticano I. La conformación de regímenes laicos y la secularización de las sociedades en ambos lados del Atlántico llevó a la iglesia a proponer el proyecto de «restaurarlo todo en Cristo», de modo que el concepto de misión adquirió también un sesgo conservador y comenzó a asociarse con los intentos de restauración del orden social cristiano. Uno de los síntomas más evidentes de ello es que hacia la década de 1930, la nación que en otros siglos era considerada la hija predilecta de la iglesia vio nacer una iniciativa llamada «Francia, país de misiones»¹⁵. Misión ya no refería sólo a las figuras de la alteridad como el campesino europeo o el indígena americano, también al que antes había sido el corazón del catolicismo.

LA SECULARIZACIÓN DE LAS MISIONES

Las provincias misionales del norte de México fueron suprimidas durante las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del XIX. La secularización de las misiones fue parte del programa reformista borbónico, como dejan ver la expulsión de los jesuitas y la creación de las diócesis de Linares (1777) y Sonora (1779). El programa fue continuado por las Cortes de Cádiz, que en 1813 promulgaron el primer decreto de secularización, aunque fue derogado tras el regreso de Fernando VII. Un decreto similar fue expedido en 1833, el marco de la primera reforma liberal, encabezada por Valentín Gómez Farías. En el lenguaje eclesiástico, secularización implicaba poner bajo el control de una diócesis una obra perteneciente al clero regular. En ciertos casos, como el de algunas misiones jesuitas de la sierra Tarahumara, esto ocurrió sin mayor controversia. A mediados del siglo XVIII, cuando rarámuris y tepehuanes habían aprendido

¹⁵ D. le Tourneau, «El presbítero frente a la reevangelización: el caso de la misión de Francia», L. F. Mateo-Seco, E. de la Lama, R. Rodríguez Ocaña, P. O'Callaghan y J. M. Zumaquero (eds.), *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales: XI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, España, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, pp. 733-744.

el español y asimilado el catolicismo, la orden entregó algunas misiones a la diócesis de Durango¹⁶.

Un caso interesante y tardío es la secularización en Alta California¹⁷. Fundada en 1769, esa provincia franciscana muestra la importancia de las misiones para la expansión imperial aún en tiempos borbónicos. Era la provincia misional más importante al momento de la independencia, ya que la organización social y la producción económica giraban alrededor de las misiones. En 1813 el obispo de Sonora se dijo incapaz de cumplir el primer decreto de secularización debido a la escasez de sacerdotes¹⁸. Las discusiones reiniciaron en la década de 1830. Las polémicas en la prensa y en el congreso dejan ver que, desde la perspectiva liberal, las misiones representaban un obstáculo para el progreso. Un ejemplo es la apología de la primera reforma liberal en 1833. El régimen misional fue presentado como parte del pasado «teocrático», perjudicial para el presente y el futuro de esos territorios.

Las Californias fueron entregadas por el gabinete de Madrid a un régimen teocrático. El sistema que forjaron los españoles para las misiones fue contrario a los progresos de los establecimientos, y siguiéndolo, ni las poblaciones se aumentarían, ni avanzarán en el orden de la civilización. [...] La Nueva California es la que de continuo se haya más expuesta, porque es la inmediata a los establecimientos rusos, y al contrario de la Vieja que es árida, es fértil, y todo su suelo está regado por caudalosos ríos. El clima es benigno, la vegetación es rápida, y en él se han dado con abundancia extraordinaria cuantas semillas europeas han plantado los misioneros. Es seguro que, bajo el sistema seguido hasta aquí, nuestros conciudadanos de Californias vendrían bajo de una dura coyunda. [...] Ayer hemos sabido que en la Cámara de diputados se trata de dar una nueva reforma al régimen de misiones y de colonizar el preciosísimo territorio del que hablamos¹⁹.

¹⁶ J. Pacheco Rojas, *El Sistema Jesuítico misional en el noroeste novohispano: la provincia de Tepehuana, Topia y San Andrés*, México, Instituto de Cultura del Estado de Durango, 2015, pp. 307-355.

¹⁷ D. Weber, *La frontera norte de México, 1821-1846: el sudoeste norteamericano en su época mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 90-101.

¹⁸ M. Ortega, *Alta California. Una frontera olvidada del noroeste de México, 1769-1846*, México, UAM-A-Plaza y Valdés, 2001, pp. 197-198.

¹⁹ «El Fénix», *El Fénix de la Libertad*, 9 de mayo de 1833, p. 4.

En 1833 se aprobó la «Ley de Secularización de las Misiones de las Californias»²⁰ junto con algunos decretos relativos a la emancipación de los neófitos y a la colonización de las tierras misionales. La ley fue derogada al año siguiente, pero los decretos por las autoridades nacionales y locales quitaron a los franciscanos el control de los bienes y las tierras²¹. Las misiones no se convirtieron en parroquias y los misioneros no fueron remplazados por sacerdotes diocesanos. Como respuesta, los franciscanos propusieron la creación de una diócesis. Esto se concretó en 1840, con la consagración de Francisco García Diego como obispo de las Californias. Su principal dificultad fue que el gobierno mexicano incumplió su compromiso de sostener la naciente iglesia y confiscó el fondo piadoso de las Californias²². El prelado falleció en 1846, poco antes de que Estados Unidos invadiera el territorio mexicano. La guerra culminó en 1848, cuando se firmaron los tratados de Guadalupe-Hidalgo. México cedió algunos territorios septentrionales, entre ellos, Alta California.

Desde finales del siglo XVIII y a lo largo del XIX, el concepto de misión estuvo asociado con el de civilización. Tanto quienes criticaron la secularización de las misiones como quienes abogaron por su restauración apelaron a su valor como proyecto civilizatorio. En las gestiones para crear la diócesis de las Californias había una narrativa que presentaba a los misioneros como civilizadores. Esto sirvió como justificación cuando se negociaba el regreso de los jesuitas, esperando que ocuparan algunas misiones²³. Dentro del pensamiento conservador, la destrucción de las misiones fue una de las acusaciones hacia

²⁰ Gómez Farías, Valentín, «Decreto de secularización de las misiones de las Californias», México, 17 de agosto de 1833, en U. Lassépas, *Historia de la colonización de Baja California y decreto del 10 de marzo de 1857*, La Paz, Instituto Sudcaliforniano de Cultura, 2014, pp. 341-343.

²¹ M. Ortega Soto, «La secularización de las misiones en Alta California» en *Boletín del Archivo General de la Nación*, vol. 20, n.º 6, 2008, pp. 30-34.

²² F. J. Weber, *The writings of Francisco García Diego y Moreno, obispo de ambas Californias*, Los Ángeles, Libra Press Limited, 1976, pp. 7-28. Este fondo se creó en 1796 para financiar las misiones californianas. Estaba formado por donaciones, muchas de las cuales eran haciendas, cuyas rentas tuvieron ese destino a perpetuidad. Fue administrado por la Compañía de Jesús hasta su expulsión, cuando quedó en manos del gobierno virreinal. Antonio López de Santa Anna lo confiscó en 1842. En 1869 varios obispos estadounidenses reclamaron al gobierno mexicano el pago por la deuda del fondo, lo que generó una negociación diplomática que llegó al tribunal internacional de La Haya. En 1902, la corte falló a favor de los prelados.

²³ G. Zermeño, «El retorno de los jesuitas a México en el siglo XIX: algunas paradojas», *Historia Mexicana*, vol. LXIV, n.º 4, 2015, pp. 1483-1513.

los liberales. Un ejemplo es una carta pastoral del obispo de Guadalajara, Diego Aranda, redactada en 1848.

Cúlpense a sí mismos de los que a presto de ilustración y de aniquilar el fanatismo han tomado un decidido empeño en disminuir el benéfico y poderoso influjo de esta santa religión; [...] cúlpense, en fin, a sí mismos y no a la religión de nuestros padres, de haber destruido las misiones que en California, en Tejas y en otros puntos se hallaban establecidas, y los religiosos que las iban adelantando día en día, haciendo nuevas fundaciones en ellas y civilizando a los bárbaros, a quienes bautizaban y enseñaban a cultivar la tierra; con lo cual y con las compañías presidiales y las volantes, se lograba contener las irrupciones de los bárbaros, que han causado posteriormente tantos y tan repetidos estragos²⁴.

EL REGRESO DE LOS MISIONEROS

El marco jurídico liberal que instauró la Constitución de 1857 y que entró en vigor durante la república restaurada (1867-1876) impidió que la iglesia y el estado cooperaran formalmente en proyectos misionales como en otros países de América Latina. Sin embargo, durante el Porfiriato (1876-1911) resurgió la discusión sobre la pertinencia de misiones católicas en territorios indígenas. Uno de esos casos fue el de la guerra del Yaqui en Sonora, iniciada en la década de 1820 y prolongada hasta la revolución mexicana. El conflicto recrudeció en la segunda mitad del siglo XIX y el gobierno mexicano envió algunas tropas a combatir la rebelión indígena. A finales del siglo la diócesis de Sonora autorizó a religiosos josefinos y jesuitas para misionar entre los yaquis²⁵. Las misiones fueron propuestas como alternativa a la intervención militar.

En 1886 el periódico *El Tiempo* publicó un texto firmado por «Un misionero católico» sobre Sonora. El autor reivindicó la labor de los antiguos misioneros jesuitas y franciscanos en el poblamiento y conquista del noroeste, así como la pertenencia de los yaquis a la nación mexicana, junto con otras «tribus pacíficas»: Pimas, Ópatas y Pápagos. Todas eran enemigas de los apa-

²⁴ D. de Aranda, «Continúa la Pastoral del Ilmo. Sr. Obispo de Guadalajara», *La Voz de la Religión*, 11 de octubre de 1848, p. 425.

²⁵ D. E. Enríquez Licón y R. Padilla Ramos, «Manuel Piñán, jesuita itinerante e intermitente en el noroeste de México», en Padilla Ramos, Raquel (comp.), *Misiones en el noroeste de México. Origen y destino*, México, FORCA Noroeste, 2013, pp. 175-178.

ches y aliadas de las fuerzas mexicanas y estadounidenses en su combate a estos últimos. La carta contrasta la laboriosidad de los yaquis con los chinos, «indolentes y perezosos», y lamentaba que el gobierno protegiera a la «raza asiática» mientras exterminaba a «miembros de la familia mexicana». La solución era «mandar sacerdotes y no soldados a aquellos puntos, como enviados para la pacificación de todos aquellos pueblos infelices»²⁶. Un texto similar, relativo a Sinaloa, dio más detalles de la propuesta:

En lugar de refuerzos militares que destruyen los pueblos, lo más oportuno sería enviar ministros de paz que los civilicen, los protejan y los formen útiles, cuidadosos y probos cristianos. Se podrán situar uno o dos misioneros eclesiásticos en cada pueblo, en donde serán perfectamente recibidos, y si son jesuitas, se conseguirá la paz más fácilmente con seis de esos apóstoles que con seis mil apóstoles de las tres armas²⁷.

Los jesuitas fueron presentados como quienes lograron «dulcificar las costumbres bárbaras» de yaquis y mayos, cuya labor se vio interrumpida por la expulsión de 1767. El «filosofismo» de los monarcas que los expulsaron y la «senda de la revolución francesa» en la que México se vio encausado tras la independencia, causaron que esos pueblos regresaran a la barbarie: «El plomo, el fuego mortífero de las tropas nacionales, sustituyó a la palabra del evangelio. Cuando esta procuraba la conservación de los aborígenes, los jefes del ejército no encuentran otro remedio, para lograr la paz, que el exterminio de la raza indígena, medio inicuo que se está poniendo en juego largos años ha, para dar fin a la campaña del yaqui»²⁸. La posibilidad de enviar misioneros se mantuvo para fines de siglo:

Si los jesuitas no hubiesen sido expulsados en 1767 y se hubieran seguido fomentando las misiones, a esta fecha de seguro no quedaría un solo salvaje en nuestra República, y no tendría que hacer grandes esfuerzos el Gobierno para reducir a los sublevados. El anterior levantamiento de la tribu yaqui fue dominado, más que por las armas, por los esfuerzos de unos humildes sacerdotes ¿Por qué en vez de llevar a la muerte a esas valientes razas no se les envían misioneros que las

²⁶ Un Misionero Católico, «Sonora. Carta al Lic. D. Victoriano Agüeros, Director de *El Tiempo*», *El Tiempo*, 11 de septiembre de 1886, p. 1.

²⁷ Un Misionero, «Sinaloa. Los Yaquis», *El Tiempo*, 3 de septiembre de 1886, p. 1.

²⁸ Editorial, «Degradación moral», *La Voz de México*, 21 de mayo de 1890, p. 1.

eduquen y las civilicen? Sería esta una obra verdaderamente humanitaria y civilizatoria²⁹.

La ficción de una conquista espiritual, desligada de la militar, puede encontrarse no sólo en el período colonial sino también en la guerra del Yaqui. A inicios del siglo xx, Manuel Piñán SJ fue comisionado para visitar los pueblos indígenas de Sonora y la sierra Tarahumara. En 1912 le autorizaron fundar una misión entre los yaquis, con más respaldo de los gobiernos revolucionarios que del obispo de Sonora. Piñán se convirtió en un informante sobre los yaquis para el gobernador José María Maytorena, y coincidía con los militares en que esos indígenas solo serían sometidos por la fuerza³⁰.

Otro caso es la sierra Tarahumara. Tras la creación de la diócesis de Chihuahua en 1891, las autoridades eclesiásticas prestaron atención a una región asediada por el avance de los ferrocarriles, la minería, la industria maderera, por un poblamiento «mestizo» y por las demandas de civilizar a los indígenas. En 1895, el visitador apostólico Nicolás Averardi estuvo en Chihuahua y recomendó enviar misioneros: «que se comprometiesen a trabajar en la civilización cristiana de esos infelices». Los josefinos atendieron la región a finales del siglo xix, pero en 1900 la Compañía de Jesús formalizó su regreso a la Tarahumara. La orden logró cierta autonomía con respecto a la mitra de Chihuahua, aunque esta se comprometió a cooperar con las misiones, y tuvo el respaldo de la presidencia y del gobierno estatal, pues se comprometieron a brindar a los tarahumaras educación moral, cívica, técnica e industrial. La misión se dio de manera paralela a un proyecto modernizador que buscaban comunicar la capital del estado con el Pacífico por medio del ferrocarril y aprovechar los recursos de la sierra³¹. Los jesuitas permanecen ahí hasta nuestros días. La empresa movilizó a católicos de otros estados. A comienzos del siglo xx se formó en la ciudad de México la «Asociación auxiliadora de los misioneros mejicanos»³², y en Puebla, la «Asociación protectora de las misiones de la Tarahumara». Eran grupos de mujeres jóvenes dedicadas a obtener donativos para las misiones, que eran vistas como obras de caridad.

²⁹ El Amigo de la Verdad, «Las antiguas misiones de los indios», *El Amigo de la Verdad*, 31 de agosto de 1899, p. 2.

³⁰ Enríquez y Padilla, *op. cit.*, pp. 178-183.

³¹ R. León García y C. González Herrera, *Civilizar o exterminar: tarahumaras y apaches en Chihuahua, siglo xix*, México, CIESAS-INI, 2000, pp. 102-127.

³² «Asociación auxiliadora de los Misioneros Mejicanos. Notable exposición», *El País*, 11 de septiembre de 1901, p. 1.

Esos indios semisalvajes, pero con un alma creada por Dios, están reclamando la caridad cristiana, lo que a costa de grandes sacrificios e innumerables penalidades les proporcionan los misioneros jesuitas; el conocimiento de la verdad que les labrará su dicha eterna. Reflejo de esa caridad sublime son las señoritas que forman esta asociación tan hermosa.

[...] Tiene tal carácter, que no sólo debe simpatizar a los que tenemos la dicha de ser católicos, sino que aun mirándola sólo por lo que tiende al progreso y a la civilización del país, deberían proteger los que tienen como único y bello ideal el adelanto de la patria. ¿Qué hace en aquellos remotos lugares el misionero jesuita? Aun prescindiendo de su principal objeto, que es propagar la verdadera religión ¿podría negársele que socialmente sabe convertir a seres inútiles y nocivos a la nación, en hombres útiles a la misma?³³.

MISIONES CULTURALES

El concepto de misión no se mantuvo ajeno a las transformaciones del siglo XX mexicano. El síntoma más evidente de la secularización del concepto se encuentra en el proyecto educativo revolucionario. Las Misiones Culturales muestran la convergencia de personajes de distinta extracción religiosa. Tuvo su origen durante el gobierno anticlerical de Álvaro Obregón. Fue impulsado inicialmente por funcionarios de la Secretaría de Educación Pública (SEP) como José Vasconcelos, católico, y Moisés Sáenz, presbiteriano, y tuvo éxito durante el gobierno de Plutarco Elías Calles, en los años de la guerra cristera³⁴.

La primera misión cultural tuvo lugar en 1923. Fue organizada por Roberto Medellín, oficial mayor de la SEP, en Zacualtipán, Hidalgo. El equipo estaba formado por cinco profesores y un médico. El proyecto buscaba mejorar la formación de los maestros rurales, pero los habitantes del lugar pidieron ser incluidos en las clases. Debido al éxito, la misión se replicó durante 1924 en Cuernavaca, Morelos, y a finales de ese año se extendió a siete ciudades de distintos estados. La Dirección de Misiones Culturales se creó en 1926, año en que dio inicio el conflicto religioso. El modelo de escuela normal itine-

³³ E. de la Balsa, «Crónica Religiosa de la República. Asociación protectora de las misiones de la Tarahumara, establecida en la ciudad de Puebla», *El País*, 17 de septiembre de 1906, p. 2.

³⁴ C. Fell, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925)*, México, UNAM, 2009, p. 147,

rante se mantuvo hasta 1938³⁵. La narrativa civilizatoria de la evangelización novohispana fue referida en el primer instructivo para la capacitación de los «maestros misioneros».

El maestro misionero no debe despreciar ninguna oportunidad para lograr su objeto. Inspírese en el espíritu de los misioneros franciscanos que cristianizan a los indios y tenga presente que su trabajo es de amor, de actividad, y de inteligencia. La escuela ha de tener por mira enseñar a hablar a los niños y a los vecinos el idioma castellano (leerlo y escribirlo); enseñarlos a conocer su tierra (plantas, animales y minerales); enseñarlos a explotar a todo trance sus productos regionales para elevar su condición económica y despertarles la conciencia de su propio valer para incorporarlo a la masa trabajadora de México³⁶.

Los documentos posteriores carecen de referencias religiosas. En el informe titulado *Las misiones culturales en 1927*, las referencias a la religión católica no remiten al pasado colonial, sino a las dificultades de los misioneros en estados como Michoacán y Jalisco, debido a la hostilidad de los sacerdotes y al fanatismo de la población³⁷. Esta transición resulta significativa porque pareciera que, a finales de la década de 1920 y en el contexto de una guerra religiosa, el régimen revolucionario intentó sustraer los conceptos de misión, misiones y misioneros de su origen religioso. Sin embargo, el hecho de que esta referencia fuera explícita en los primeros documentos de las misiones culturales muestra que la narrativa decimonónica que presentaba a los misioneros novohispanos como héroes de la civilización había permeado más allá del ámbito eclesiástico. Las misiones culturales y sus misioneros, ya fuera que apelaran o no a sus precursores religiosos, seguían perteneciendo a una empresa civilizatoria que, entre otras cosas, buscaba eliminar el fanatismo del medio rural.

Podemos notar un doble proceso de secularización en esta historia conceptual. Aunque el programa de secularización de las misiones no se concretó, en el sentido eclesiástico del término, resultó crucial en el programa reformista iniciado a finales del siglo XVIII y consumado en la década de 1830, desmantelando la última provincia misional del noroeste. Este programa estaba sostenido en la premisa de que las misiones formaban parte de un pasado

³⁵ L. E. Galván Lafraga, «Misiones culturales», *Diccionario de historia de la educación en México*, México, CONACYT-Ciesas-UNAM, 2002.

³⁶ A. Santiago Sierra, *Las misiones culturales (1923-1973)*, Secretaría de Educación Pública, México, 1973, p. 92.

³⁷ *Las misiones culturales en 1927*, Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública, México, 1928, pp. 23-41.

que había que dejar atrás, pues eran un obstáculo para el progreso de esos territorios. Por otro lado, entendiendo la secularización como una categoría analítica que da cuenta del repliegue de lo religioso de la centralidad que había ocupado por varios siglos en el mundo occidental, podemos plantear que la revolución mexicana produjo una versión secularizada de los conceptos de misión, misiones y misioneros, la cual implicó la secularización de la narrativa católica. No obstante, persistía un profundo vínculo entre los conceptos de misión y civilización, así como la imagen heroica y edificante del misionero, sujeto capaz de sortear las dificultades e incluso de poner su vida en juego en nombre de una empresa, primero evangelizadora y luego civilizatoria.

FUENTES PRIMARIAS

Hemerografía

El País

El Fénix de la Libertad

La Voz de la Religión

La Voz de México

El Amigo de la Verdad

El Tiempo

Fuentes impresas

GÓMEZ FARIAS, Valentín, «Decreto de secularización de las misiones de las Californias», Ciudad de México, 17 de agosto de 1833, en U. U. Lassépas, *Historia de la colonización de Baja California y decreto del 10 de marzo de 1857*, La Paz, Instituto Sudcaliforniano de Cultura, 2014, pp. 341-343.

LLEAL, Coloma (dir.) *Diccionario castellano del siglo XV en la Corona de Aragón*, Barcelona, Universitat de Barceloa, 2019, texto consultado en la web: <http://ghcl.ub.edu/diccxv/dictionary/ViewLema/13957> el 14 de enero de 2020.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de autoridades, 1726-1739*, Madrid, Instituto de Investigación Rafael Lapesa, texto consultado en la web: <https://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-antiguos-1726-1996/diccionario-de-autoridades> el 14 de enero de 2020.

BIBLIOGRAFÍA

DEL VALLE, Ivonne, *Escribiendo desde los márgenes. Colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII*, México, Siglo XXI, 2009.

- ENRÍQUEZ LICÓN, Dora Elvia y PADILLA RAMOS, Raquel, «Manuel Piñán, jesuita itinerante e intermitente en el noroeste de México», en Padilla Ramos, Raquel (comp.) *Misiones del noroeste de México. Origen y destino*, México, FORCA Noroeste, 2013, pp. 175-184.
- FELL, Claude, José Vasconcelos. *Los años del águila (1920-1925)*, México, UNAM, 2009.
- GALVÁN LAFRAGA, Luz Elena, «Misiones culturales», *Diccionario de historia de la educación en México*, México, CONACYT-Ciesas-UNAM, 2002, texto consultado en la web: http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/terminos/ter_m/mision.htm el 21 de enero de 2020.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar «En el corazón de las tinieblas... del Putumayo, 1890-1932. Fronteras, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonía», *Revista de Indias*, 2001, vol. 16, n.º 223, pp. 591-617.
- GONZÁLEZ, Justo L. y CARDOZA, Carlos F., *Historia general de las misiones*, España, CLIE, 2008.
- HAUSBERGER, Bernd, «Las publicaciones alemanas de misioneros jesuitas sobre la Nueva España», *Miradas a la misión jesuita en la Nueva España*, México, Colmex, 2015, pp. 259-270.
- Las misiones culturales en 1927*, Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública, México, 1928.
- LE TOURNEAU, Dominique, «El presbítero frente a la reevangelización: el caso de la misión de Francia», en Mateo-Seco, Lucas F., De La Lama, Enrique, Rodríguez Ocaña, Rafael, O'Callaghan, Paul y Zumaquero, José Manuel (eds.), *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales: XI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, España*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, pp. 733-744.
- LEÓN GARCÍA, Ricardo y GONZÁLEZ HERRERA, Carlos, *Civilizar o exterminar: tarahumaras y apaches en Chihuahua, siglo XIX*, México, CIESAS-INI, 2000.
- NICOLETTI, María Andrea, «La conflictiva incorporación de la Patagonia como tierra de misión (1879-1907)», *Boletín americanista*, n.º 54, 2004, pp. 145-165.
- OLAECHEA LABAYEN, Juan Bautista, «Origen español de las voces misión y misionero», *Hispania Sacra* 46, 1994, pp. 511-517, en Bernabéu Albert, Salvador y Ortega Soto, Martha, «Indios y franciscanos en la construcción de la Alta California», *Actas de las Jornadas de Historia sobre el Descubrimiento de América*. Tomo II, Universidad Internacional de Andalucía, pp. 405-434.
- ORTEGA SOTO, Martha, «La secularización de las misiones en Alta California» en *Boletín del Archivo General de la Nación*, vol. 20, n.º 6, 2008, pp. 10-39.
- ORTEGA, Marta, Alta California. *Una frontera olvidada del noroeste de México, 1769-1846*, México, UAM-A-Plaza y Valdés, 2001.
- PACHECO ROJAS, José de la Cruz, *El Sistema Jesuítico misional en el noroeste novohispano: la provincia de Tepehuana, Topia y San Andrés*, México, Instituto de Cultura del Estado de Durango, 2015.
- RICO CALLADO, Francisco Luis, *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2006.

- SANTIAGO SIERRA, Augusto, *Las misiones culturales (1923-1973)*, Secretaría de Educación Pública, México, 1973, p. 92.
- SIEVERNICH, Michael S. J., «Conquistar todo el mundo: los fundamentos espirituales de las misiones jesuitas», en Kouth, Karl y Torales Pacheco, María Cristina, *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, México, Cátedra Guillermo y Alejandro de Humboldt-Universidad Iberoamericana, 2007, pp. 3-24.
- «Traducción acerca del Congreso de Panamá en el Boletín del CAM (The Central American Mission)», *The Central American Bulletin*, vol. XXI, n.º IV, 2015, pp. 5-7.
- URIBE GUTIÉRREZ, Sergio y PINTO RODRÍGUEZ, Jorge, «Misiones religiosas y Araucanía. Perspectivas para el enfoque histórico de un espacio regional», *Cultura, hombre y sociedad*, vol. 3, n.º 2, 1986, pp. 315-336.
- VIZUETE MENDOZA, José Carlos, «Ilustrados y religiosidad popular. Lorenzana, arzobispo de México y Toledo», en Martínez-Burgos García, Palma y Vizquete Mendoza, José Carlos (coords.), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 175-214.
- WEBER, David, *La frontera norte de México, 1821-1846: el sudoeste norteamericano en su época mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- WEBER, Francis J., *The writings of Francisco García Diego y Moreno, obispo de ambas Californias*, Los Ángeles, Libra Press Limited, 1976.
- ZERMEÑO, Guillermo, «El retorno de los jesuitas a México en el siglo XIX: algunas paradojas», *Historia Mexicana*, vol. LXIV, n.º 4, 2015, pp. 1463-1540.



**III.
LA LIBERTAD
Y
SU CONSTELACIÓN**

RELIGIÓN Y POLÍTICA. SOBERANÍA. COLOMBIA S. XIX-1950

Miguel Ángel Salamanca Medina

Universidad Nacional de Colombia

El presente texto aborda los usos que ha tenido el concepto de soberanía en Colombia en el s. XIX y primera mitad del s. XX. El análisis del proceso de emancipación de Hispanoamérica permite abordar el problema de la emergencia del pueblo, como poder constituyente con exigencias normativas, que tiene el trabajo de legitimar a la autoridad que lo gobierna. Los lenguajes políticos que propugnaron el orden y la estabilidad de la república tenían la urgencia de encontrar un fundamento duradero que diera unidad a las nuevas formas de organización política. Dichos lenguajes pretendían asignar un lugar al pueblo en el sistema democrático y encontrar los mecanismos necesarios para asegurar la representación de la multitud. La incertidumbre por encontrar un fundamento sólido para el ejercicio, el lugar y la actualización del poder se hizo evidente en las disputas acerca de la naturaleza de la soberanía.

El concepto de soberanía ha atravesado una transformación conceptual que da cuenta del afán de los lenguajes políticos por ostentar la legitimidad de la autoridad del gobierno frente al pueblo. Los usos que ha tenido el concepto en los diccionarios, en el período de formación de las nuevas repúblicas en el continente americano, dan cuenta de su dinamismo. En efecto, en 1734 y hasta 1846, el diccionario Salvá definió la soberanía como la alteza y el poderío sobre todos, significaba *celsitudo*, *sublimitas*, *potestas suprema* y se refería a la dignidad del soberano, que ejercía la autoridad sobre el pueblo en nombre de una instancia perenne, inmutable e incontrovertible. Más adelante, en 1853 cuando España había perdido la mayoría de sus territorios en América, el diccionario Domínguez condensó en la soberanía el dominio de una autocracia imperial o regía aún subsistente con la soberanía nacional, que era el poder y el derecho que reside en el pueblo para «poner ó quitar monarcas, según mejor le parezca, como dueño de las coronas antes consideradas cual por derecho divino garantidas». En este sentido, se hizo evidente

la incursión de un nuevo poder constituyente, dentro de un orden político que antes estaba legitimado y sustentado únicamente por un derecho divino.

En 1936, el diccionario RAE amplió la definición de soberanía como aquella que, «según algunas teorías del derecho político, corresponde al pueblo, de quien se supone emanan todos los poderes del estado, aunque se ejerzan por representación». Esta última definición, que permaneció hasta 1984, atribuye al pueblo la fuente de donde procede el poder del estado. El siguiente año, RAE agregó que era el principio jurídico en virtud del cual «cada nación tiene derecho a disponer de sí misma» y también la que «reside en el pueblo y se ejerce por medio de sus órganos constitucionales representativos»¹.

Las anteriores definiciones dejan ver una transformación del término que, con continuidades y rupturas, osciló entre la acentuación del ejercicio de la autoridad y el poder constituyente del pueblo. El material que permitió la consolidación de estos significados fue proveído por las experiencias políticas y por el desarrollo de los procesos sociales que trajo consigo la irrupción del pueblo constituyente, es decir, la apertura de un espacio nuevo en donde éste apareció como multitud con demandas y exigencias, en el escenario político². Esta presencia significó la ruptura de un marco normativo previo y la construcción de uno nuevo, que contara con un vocabulario que diera cuenta del ejercicio del poder, del lugar del pueblo y de su participación en una soberanía representativa. A su vez, hizo necesaria la construcción de un discurso que diera cuenta del estatus y determinara la manera de actuar propia del Estado, de lo que resulta la incompatibilidad entre la facticidad del poder institucional y las exigencias populares³.

Así se entiende que, en América hispánica, tras el proceso de emancipación de la Corona y la formación de las nuevas repúblicas, el concepto atravesó por una mutación. De estar vinculado a los atributos del monarca, como vicario de Dios en la tierra, soberanía pasó a indicar también una propiedad y un ejercicio del pueblo en el escenario político. Entonces, de ser un concepto vinculado a una realidad trascendental, fija, inmutable, de voluntad única y verdadera que garantizaba la unidad social, pasó a estar anclado a una reali-

¹ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*. Décima sexta edición, Madrid, Espasa-Calpe, 1936, p. 1166, 1. Nuevo Tesoro Lexicográfico. NTLLE. RAE.es

² K. Olson, «Fragile Collectivities, Imagined Sovereignties», en *What is a people?*, A. Badiou, et al., Nueva York, Columbia University Press, 2016, p. 107.

³ E. Palti, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2007, p. 254.

dad contingente, dinámica, mutable y sumergida en la incertidumbre de lo heterogéneo. De estar relacionada con un orden natural creado y revelado por Dios, sustentado ontológicamente por un aparato filosófico y teológico sostenido en gran parte por la Iglesia católica, se trasladó al terreno de los mecanismos legales y constitucionales que se referían al pueblo y se sustentaban en producciones humanas como el Derecho Natural Moderno y en el Derecho de Gentes. De confiar en la voluntad única del monarca, expresado en las decisiones racionales de una sola cabeza, se mudó a la deliberación de los representantes escogidos por el pueblo policéfalo.

Así, el desafío de constituir una autoridad republicana legítima que asegurara la unidad, se vio condicionado por la necesidad de establecer un fundamento sólido para la comunidad política. El poder institucional se enfrentó al problema de fundamentar su legitimidad en la voluntad popular, cimentando sus principios en la razón. De este modo, podría determinar el lugar y el poder que debería tener el pueblo en la sociedad⁴. Como consecuencia, las naciones soberanas utilizaron el mecanismo de la representación expresado en el sufragio universal, para autorizar el ejercicio del poder de las nuevas autoridades⁵. De aquí el trabajo inacabado y siempre deficitario de representar a toda la multiplicidad del pueblo para garantizar la unidad del estado.

En Colombia, esta problematización tuvo lugar al comenzar el s. XIX, cuando los conceptos políticos de orden monárquico se tradujeron a un nuevo lenguaje para responder a las situaciones a las que se enfrentaron las nacientes repúblicas. Con ello, los criollos enfrentaron la preocupación por encontrar el fundamento de la soberanía. Para enfrentar este problema se valieron, de un lado, de un vocabulario que basaba el orden en la revelación teológica y, del otro, uno que lo afirmaba en el republicanismo de corte civil. Estos vocabularios expresaron la tensión existente entre las pretensiones realistas frente a las republicanas, sobre todo en el período de la Reconquista (1815-1819). Dicha tensión fue evidente en la postura realista que ostentaban algunos grupos sociales, que se oponían férreamente al sistema republicano. Estos invitaban, entre otras cosas, a estrechar los lazos de los españoles de

⁴ J. Bartelson, *A genealogy of sovereignty*, New York, Cambridge University Press, 1995, p. 21.

⁵ J. Fernández Sebastián (dir.), N. Goldman (coord.), *Diccionario político y social del mundo hispanoamericano. Conceptos fundamentales, 1770-1870, Iberconceptos II*, Tomo 10, Madrid, Universidad del País Vasco, Euskal Herriko Unibersitatea, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 15-42.

América y Europa alrededor del monarca para restituir la antigua tranquilidad que garantizaba la felicidad de los vasallos:

La felicidad del Nuevo Reyno de Granada baxo la legítima dominación de sus Soberanos, y los deseos del que Reyna actualmente el Señor Don Fernando VII., para restituirla su antigua tranquilidad y fomentar todos los medios que hagan felices à sus amados vasallos de ambos mundos: con todo lo demás que sea conducente à rectificar las ideas del público, sembrando la buena opinión y confianza que han de tener de las ideas legítimas autoridades, y aquella unión de sentimientos que debe estrechar à todos los Españoles de América y de Europa, al rededor del Trono de S. M.⁶.

De acuerdo con lo anterior, la legitimidad del soberano se manifestaba en su capacidad de restituir la tranquilidad previa a la irrupción del pueblo. Es decir, el reconocimiento del poder del soberano podría rectificar el impulso emancipatorio de las repúblicas para promover entre los individuos la opinión correcta sobre el lugar del poder. De este modo, el fundamento legítimo de la soberanía en la corona, garantizaría la unión de los pueblos americanos y, con ello, el aumento de la felicidad de los vasallos. Sin embargo, los abusos del llamado Régimen del Terror (1815-1819) y la consolidación de la República condujeron a la renuncia por retomar la monarquía como forma de gobierno para fijar la soberanía en la unidad sobrenatural.

Los neogranadinos depositaron la soberanía en la nación y así lo plasmaron en la Constitución de 1832: «la nación es para siempre esencial e irrevocablemente soberana, libre e independiente de toda potencia o dominación extranjera» (Sección 1. Art. 3). De esta manera, se aglutinaron en ella: el orden que garantizara la libertad, el gobierno de la ley y el poder constituyente del pueblo. La soberanía de la nación tomó forma incluso cuando Colombia atravesaba por guerras civiles a causa de la lucha entre el centralismo a la confederación, y se encarnó en la proclamación del Pacto de la Unión en 1861. Allí se defendió la soberanía de la Unión entre los estados soberanos semi-independientes los unos de los otros, que garantizaba la fuerza del gobierno como una condición para la libertad y viceversa, hasta que la Constitución de 1886 declaró la República de Colombia como un gobierno centralista⁷.

⁶ *Gazeta de Santafé, Capital del N. R. de Granada*, n.º 1, 13-VI-1816, p. 5.

⁷ C. Thibaud y M. T. Calderón, «Soberanía. Colombia/Nueva Granada» en J. Fernández Sebastián (dir.), N. Goldman (coord.), *op. cit.*, pp. 123-135.

No obstante, el problema por el fundamento de la soberanía se actualizó en 1849, cuando el gobierno de José Hilario López propugnó la separación del Estado con la Iglesia y el derecho del pueblo para elegir a sus representantes. Sus reformas excitaron la incertidumbre por la capacidad del pueblo para escoger a sus gobernantes y por el desorden social que esto podría causar. El impresor José Ayarza dio razón de esta incertidumbre al publicar las declaraciones de un representante liberal, que defendía la soberanía popular como un dogma santo, que consistía en la libertad de elección de las personas idóneas para gobernar. Además, reafirmó el principio de representación como un mecanismo que permitía al pueblo ser soberano y fundar la unidad en los mecanismos democráticos:

Y apelar al pueblo, no es concitar la rebelión, porque si en esta tierra se profesa el Santo dogma de la Soberanía popular, si aquel principio no es una amarga ironía, ni una arma de dos filos esgrimida pérfidamente por ciertas notabilidades de la época con objetos siniestros, decidido está que el pueblo soberano es el juez competente para decidir entre sus representantes y los demagogos; entre los que suplantán su nombre y los que ligimitimamente lo representan⁸.

Nuevamente, bajo el gobierno liberal de José María Obando en 1853, se planteó el problema cuando éste calificó a sus opositores como doctrinarios del pasado, defensores de un gobierno de origen falso y represor. Él asociaba a su gobierno con la defensa de la soberanía popular, de la libertad y la justicia: «la lucha está empeñada entre los doctrinarios del pasado i los defensores del dogma político de la soberanía popular: entre los gobiernos del falso oríjen, i los gobiernos de oríjen verdadero: entre el sistema de represión i el sistema de Libertad, sistema que, bien entendido i aplicado, puede traducirse por el imperio de la Justicia»⁹. En su argumento, Obando opuso la falsedad del dogma pasado a la novedad del nuevo dogma del poder constituyente para definir el origen verdadero del poder que asignara el lugar del pueblo.

Para mediados de siglo, los colombianos contaron con dos vocabularios para fundamentar la soberanía de la nación como condición para construir un gobierno fuerte y estable: con los principios teológicos del catolicismo o con los mecanismos de participación democráticos. Ambas posiciones busca-

⁸ *Apelación al pueblo*, José Ayarza, 8 de marzo de 1849.

⁹ J. H. López, *Mensaje del Presidente de la República al Congreso Constitucional de la Nueva Granada*, Bogotá, Imprenta de Echeverría Hermanos, 1853, p. 3. Digitalización realizada por la Biblioteca Virtual del Banco de la República (Colombia).

ban reunir la heterogeneidad del pueblo dentro de un esquema de unidad que fundara el orden social bajo una forma política, que garantizara el orden y la paz. Aunque esto no quiere decir necesariamente que la argumentación a favor de los principios democráticos renunciara completamente a la teología, o que la teología agrediera directamente a los gobiernos representativos, sino que uno acentuaba el origen perenne del poder y el otro recalca el rol del pueblo en la elección de representantes.

Nuevamente, en 1863, el presidente Mosquera puso sobre la mesa la oposición entre un gobierno que buscaba una alianza con la Iglesia y uno basado en el deseo del pueblo por fundar su propio gobierno: «el partido centralista i de la escuela retrógrada, que soñaba con la alianza entre el Poder público i la Potestad eclesiástica, creía encontrar la resolución del problema en fundar gobiernos fuertes, como medio adecuado para gobernar, i atribuía nuestra inestabilidad al deseo vehemente del pueblo de fundar gobiernos propios»¹⁰. De acuerdo con esto, los conservadores creían que la voluntad popular no era lo suficientemente sólida como para brindar un fundamento para la sociedad, porque no ofrecía la estabilidad necesaria para establecer y sostener a un gobierno.

Mosquera llevó a cabo la medida de la protección de cultos de otras confesiones religiosas y la desamortización de los bienes eclesiásticos¹¹, y este hecho aumentó la incertidumbre tanto del partido conservador como de los sectores eclesiásticos por la voluntad popular. Para el obispo Manuel Canuto Restrepo de Pasto, el pueblo había sido un instrumento de las pasiones y un verdugo del mérito y la virtud, a la vez que una víctima oprimida bajo el poder de los bárbaros gobiernos liberales. Por esta razón, no era posible depositar la confianza y la estabilidad de un gobierno a una realidad tan volátil.

¿Qué ha sido siempre i en todas partes ese pueblo soberano? ¡Ah, señor! Cuando ha dejado de ser por sí mismo el verdugo del mérito i de la virtud, ha sido para

¹⁰ T. C. de Mosquera, *Discurso del presidente provisorio de los Estados Unidos de Colombia, en la instalación de la Convención Nacional*, Universidad Nacional de Colombia, Proyectos Temáticos Biblioteca Virtual Colombiana Colección general. Imprenta de Echeverría Hermanos. 1863, p. 4.

¹¹ La «tuición» o inspección de las actividades del clero, lo mismo que la desamortización de bienes en manos muertas, fueron las medidas legislativas del gobierno de Mosquera que desataron un enfrentamiento entre la Iglesia y el Estado colombiano. F. Gonzáles, «Iglesia y estado desde la convención de Rionegro hasta el olimpo radical 1863-1878», *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n.º 15, 1987, pp. 91-163.

pasar a ser un instrumento ciego de las pasiones de los grandes malvados, i su parte sana una víctima degradada i doliente que se atreve apenas a respirar humillada en las plantas inmundas de sus bárbaros opresores¹².

Restrepo señalaba el hecho de que gracias a las doctrinas adelantadas por los liberales, el pueblo se convirtió en un instrumento de odio contra la Iglesia. Para él, la doctrina liberal resultaba impía y disociadora y los métodos que utilizaba para administrar el poder eran inadecuados para dirigir la comunidad. Las únicas garantías que ofrecía la administración liberal para depositar la soberanía en el pueblo eran «el puñal de los asesinos, las cadenas del esbirro y el látigo de los salvajes»¹³.

En este sentido, en el sentir de buena parte del clero colombiano, el pueblo resultaba ser una categoría utilizada por el gobierno para oprimir a la nación. Para Restrepo, ese pueblo utilizado por los liberales estaba compuesto de ladrones, negros libertos y hombres sin fe religiosa o política. De esa manera, el pueblo resultaba más una amenaza que un depositario confiable de la soberanía que utilizaba el sufragio para escoger representantes, porque siempre seguía, como perro hambriento, los trozos de pan que le diera cualquier amo.

¿En dónde está i quién es ese pueblo soberano cuyo nombre invocáis para insultar, escarnecer i oprimir la Nación? Pero me olvidaba, señor: si existe ese pueblo soberano que no dejais de la boca i es compuesto de todos los que estaban en el día o en vísperas de declararse en quiebra, para quedarse con el dinero de sus acreedores; es compuesto de todos los negros del Cauca estimulador por las riquezas de sus antiguos amos; es compuesto de todos esos seres degradados, de esos hombres sin fé religiosa, ni política ni principios de ninguna clase en el orden del bien; esos miserables descamisados que se anonadan, i hablan i escriben i adulan i se venden a todo el que les ofrece pan, semejantes a aquellos perros hambrientos que siguen a un extraño i se arrastran debajo de su mesa, esperando con tristes i ávidos ojos el mendrugo que le arroja su nuevo amo¹⁴.

La experiencia de las revueltas de los afrodescendientes libertos del Cauca fortalecieron la convicción conservadora de que la soberanía del pueblo

¹² M. C. Restrepo, *Carta dirigida al señor Tomás C. de Mosquera. Carta de Manuel Canuto Restrepo a Tomás Cipriano de Mosquera. Abril 1 de 1864*, Bogotá, Impresa por Pontón y Barrera, 1864, pp. 9-10.

¹³ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴ *Ibid.*, p. 14.

era una expresión engañosa, porque cuando se tomaba en un sentido falso, resultaba ser un estimulante revolucionario, es decir, una incitación para la sublevación de la población civil contra la autoridad. En este sentido se entiende que para el conservador Sergio Arboleda, en 1869, el pueblo era «la porción ignorante y pobre de la sociedad», una muchedumbre dispuesta al crimen y al caos que no podía gobernarse ni siquiera a sí misma. Por eso, para él democracia consistía en un «artificio ingenioso» porque en ella lo único que podía hacer el pueblo, era influir en el gobierno con su opinión y con la elección de gobernantes a través votos que se cuantificaban, pero ni siquiera eran los votos de una mayoría: «sólo la minoría puede tener influencia decisiva; porque sólo en ella residen la inteligencia y dotes morales, indispensables para gobernar. El gobierno de la mayoría es imposible»¹⁵. Este tipo de gobierno necesariamente conduciría a la anarquía, a la barbarie, a la disolución y al desierto¹⁶.

La turba solamente se detenía ante el «suave influjo de la religión cristiana» que controlaba el ímpetu de las pasiones y permitía compartir los principios que evitaban las perturbaciones y la guerra entre los individuos y los pueblos. Por esa razón, las sociedades mejor dispuestas a la democracia eran las católicas, porque la religión proveía de una moral que promovía la virtud, y «sin virtud no hay democracia». En consecuencia, la única manera de exaltar la inteligencia y la raza americana, «la mezcla de todas las razas que el pueblo europeo desprecia», consistía en mantener la creencia y el culto católico que aseguraran la unidad¹⁷.

Los conservadores del diario *El Tradicionista*, Miguel Antonio Caro y Carlos Martínez Silva, reafirmaron en 1872 que la soberanía del pueblo solamente dejaría de ser engañosa en la medida en que los gobiernos civiles rigieran a las sociedades de acuerdo con los intereses temporales de los pueblos, sin olvidar ni dejar de lado la verdadera doctrina que promovía la Iglesia en materia de fe y de moral. La unidad perdida que la monarquía proveía, tendría que ser reemplazada por la unidad del pueblo en un solo credo que asegu-

¹⁵ S. Arboleda, *República en la América española. Noveno artículo. 1869. Vocabulario político. Democracia*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Ministerio de Educación Nacional, 1951, p. 170.

¹⁶ El programa del partido conservador de 1849 de Mariano Ospina y José Eusebio Caro propugnaba en el punto 3 «La moral del cristianismo y sus doctrinas civilizadoras contra la inmoralidad y las doctrinas corruptoras del materialismo y del ateísmo»; y en el punto 8 «La civilización contra la barbarie».

¹⁷ S. Arboleda, *op. cit.*, pp. 176-186.

rara la uniformidad en los criterios morales y, para ello, se hacía necesario la coordinación entre la educación y la enseñanza moral de la Iglesia.

La Iglesia Católica recibió de Dios la autoridad para enseñar el dogma y la moral. Los gobiernos civiles están encargados de administrar los intereses temporales de los pueblos, pero sujeción a intereses morales. En principio los gobiernos tienen el derecho de educar; pero en doctrina religiosa deben enseñar la doctrina que la Iglesia aprueba¹⁸.

De acuerdo con esto, un gobierno debería asegurar la unidad del pueblo a través de la sujeción de los criterios de la educación a los del catolicismo romano. Además, en una verdadera democracia el gobierno no podría imponer su opinión ni la religión los gobernados, sino al revés porque ellos son la razón de ser de su existencia. Así, esa fusión entre gobierno y religión vincularía a la soberanía nacional con un mandato divino a la vez que con un deseo popular: «en una nación católica el Estado y la Iglesia deben estar unidos porque así lo manda Dios y lo quiere el Pueblo»¹⁹.

Los redactores de *El Tradicionista* insistían constantemente en asegurar que el gobierno civil debería trabajar en armonía con el religioso, ya fuera en una monarquía o en un gobierno popular. De no ser así, estarían sujetos a los cambiantes ritmos del tiempo, de las opiniones y los afectos, que producían una impiedad siempre amenazadora para la estabilidad social. En consecuencia, era necesario vincular el poder soberano con un elemento aglutinante que proveyera de unidad a la sociedad. Debido a la compañía que el mensaje de la Iglesia había estado presente en América desde su conquista, este aglutinante no podría ser otro que el catolicismo.

Que los Gobiernos sean religiosos es una necesidad imprescindible para la sociedad, pero ni la sola ley natural, ni los establecimientos eclesiásticos satisfacen la necesidad propuesta; luego hay que buscar el objeto de ella en otra parte. [...] El ciego de nacimiento a quien sanó Jesucristo miraba alrededor sin reconocer la mano divina que le volvía la vista; así las naciones a quienes Dios hizo sanables por su Iglesia, vuelven a mirar y no ven que la salud está en el catolicismo²⁰.

¹⁸ «Soberanía del pueblo», *Semanario El Tradicionista*. 6 de febrero de 1872, p. 112.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ «Libertad de cultos», *El tradicionista*, 12 de diciembre de 1871.

Como reacción a la pretensión de separar la educación de la formación religiosa, *El Tradicionista* afirmó que el liberalismo quería imponer otra religión al pueblo. Que con el catolicismo se impuso la tradición y, por lo tanto, no enseñarlo significaba que el pueblo no podría escoger su religión y abandonaría su tradición. Este abandono, junto con la abolición del derecho a escoger una religión, significaría la imposición de una nueva²¹. Una vez más se reafirmaba que el catolicismo demostraba ser, a través de la tradición, el elemento unificador de los criterios morales de conducta de los ciudadanos, más que un obstáculo para el desarrollo de la sociedad y, por lo tanto, el fundamento de la soberanía nacional.

De otro lado, Miguel Antonio Caro sostuvo que los partidos mismos tendrían que propugnar la unidad de la nación, cuyos principios eran inmutables e incontrovertibles. Sin embargo, el único sentido racional y justo con el que se podría vincular la soberanía popular al orden consistía en el respeto a la unidad nacional. Esta unidad, por lo tanto, debería ser protegida a través de una relación armoniosa entre la Iglesia y el Estado, que consistía en otorgarle a ella la formación del carácter moral de la población desde la escuela²².

Para los redactores de *La Unión Católica*, cuyo director era José María Vergara y Vergara, la unidad consistía en una idea abstracta, pero la más importante de la vida política e intelectual, por la universalidad de su aplicación. Dicha idea representaba «el orden, la regla, la dirección; es decir, los principios supremos y reguladores de la sociedad y del hombre». Esto quiere decir si se rompía esta unidad asegurada por la instrucción religiosa, no quedaría nada en el orden de lo físico, de lo moral o de lo político porque justamente el orden consistía en que «hay un lugar para cada cosa y que cada cosa ocupe su lugar». Así, establecer el fundamento de la soberanía en la moral permitiría constituir un pueblo idóneo que fuera digno de la ostentación del poder soberano. De este modo surgiría la libertad, cuya condición fundamental era amar a Dios porque «si se ama á Dios se hace su voluntad y la voluntad de Dios es la justicia y la caridad, sin las cuales no se da la libertad»²³.

El período conocido como la Regeneración (1869, dio lugar a la integración de los principio de la unidad religiosa en la Constitución y delegó a la Iglesia algunas responsabilidades como la instrucción pública, el control

²¹ «Instrucción religiosa», *El tradicionista*, 6 de febrero 1872.

²² «No basta la paz», *El Tradicionalista*, 26 de marzo de 1872, p. 168.

²³ «La Unión Católica», *Leovigildo*, 28 de febrero de 1872.

del estado civil de los ciudadanos y la administración de los cementerios. La reacción conservadora buscaba dar unidad cultural y moral a la nación para frenar la progresiva laicización propuesta por los anteriores gobiernos liberales. El mismo Rafael Núñez expresó la necesidad de mantener la unidad del pueblo a través de la adhesión al catolicismo.

La tolerancia religiosa no excluye el reconocimiento del hecho evidente del predominio de las creencias católicas en el pueblo colombiano. Toda acción del gobierno que pretenda contradecir ese hecho elemental encallará necesariamente como ha encallado en efecto entre nosotros y en todos los países de condiciones semejantes²⁴.

Miguel Antonio Caro, otro de los grandes ideólogos de la Regeneración, insistió en la fuente divina de la autoridad en el gobierno civil de los pueblos. De esta manera, el seguimiento de las tradiciones y de la moralidad católica permearían las iniciativas de gobierno, configurado por un aparato normativo que igualara los criterios de conducta de los ciudadanos: «el poder civil ejerce una autoridad que viene de Dios, pero encaminada sólo al orden temporal; debe atender a las honradas tradiciones nacionales y a la moral católica, y en las relaciones entre el orden temporal y el religioso, cúmplesse acomodarse a aquellos principios que mejor consultan la bien entendida felicidad de los pueblos»²⁵. La compañía de la religión fundamentaría las raíces que lograrían la construcción de una sociedad feliz, en la medida en que el reconocimiento de la soberanía no se apoyaba en meras bases transitorias contingentes ni en la opinión de las mayorías.

De otro lado, no era posible entender la soberanía de la nación separada de la religión católica porque ésta había sido un elemento histórico del país que había traído la civilización, educó a la población y acompañó siempre a las personas. Renunciar a la religión, conduciría al país hacia el salvajismo y la barbarie, con lo que renunciaría a todo lo positivo que ella había construido en América. Así que se enfrentaba la disyuntiva de tener a la religión católica como herramienta educativa y cultural o la incredulidad que la haría retroceder en su camino de progreso.

²⁴ *Discurso de Rafael Núñez al Consejo de 18 delegados de ambos partidos*, Bogotá, 11 de noviembre de 1885. Tomado de: J. D. Cortés, «Regeneración, intransigencia y régimen de Cristianidad», *Historia Crítica*, n.º 15, 1997, pp. 3-12.

²⁵ M. A. Caro, *Artículos y discursos*, Bogotá, Biblioteca Popular de la cultura colombiana, 1950, p. 410.

El catolicismo es la religión de Colombia, no sólo porque los colombianos la profesan, sino por ser una religión benemérita de la patria y elemento histórico de nacionalidad, y también porque no puede ser sustituida por otra. La religión católica fue la que trajo la civilización a nuestro suelo, educó la raza criolla, y acompañó a nuestro pueblo como maestra y amiga en todos tiempos, en prospera y adversa fortuna. [...] Si Colombia dejase de ser católica, no sería por adoptar otra religión, sino para caer en la incredulidad, para volver la vida salvaje. La religión católica fue la religión de nuestros padres, es la nuestra y será la única posible religión de nuestros hijos. O ella o ninguna²⁶.

Con la Constitución de 1886, el gobierno de la Regeneración aseguró la adhesión del aparato estatal a los criterios de la moral católica para consolidar las bases de la nación, y con ello, la unanimidad en los criterios normativos y en la práctica social. Fue hasta 1930 cuando se volvió a cuestionar esta relación entre la Iglesia y el Estado, con la administración de cuatro gobiernos liberales hasta 1945. Ellos pretendieron diferenciar la esfera de los asuntos administrativos del Estado del campo de influencia de la Iglesia en la educación y en la formación moral de la escuela pública, como consecuencia, resurgieron los debates sobre el fundamento y el lugar de la soberanía de la nación.

La Regeneración gobernó durante cuarenta y cuatro años y estableció el 31 de diciembre de 1887 un Concordato con la Santa Sede, que otorgó un importante protagonismo a la Iglesia en el gobierno civil. En 1936, bajo el gobierno liberal de Alfonso López, pretendió negociar una reforma para subsanar algunas incompatibilidades entre la administración civil y eclesiástica. Dicho proyecto produjo amplios debates en las sesiones de octubre-diciembre de 1942 en el Congreso, en donde el partido conservador presentó una fuerte oposición ante los aspectos reformados. La reforma buscaba consagrar las libertades de culto y de conciencia, razón por la cual se debatieron ampliamente los temas a transformar, fundamentalmente: los aspectos civiles del matrimonio católico, la educación religiosa, los cementerios, los territorios destinados a las misiones y el nombramiento del arzobispo y los obispos diocesanos. Sin embargo, la convención Maglione-Echandía (1942) aunque fue aprobada, no fue ratificada sino hasta 1973.

²⁶ Academia Colombiana de Historia, *Antecedentes de la Constitución de Colombia de 1886*, Bogotá, Editorial Plaza y Janés, 1983, p. 137.

López pretendía establecer una autonomía entre las esferas religiosa y civil, entre lo político-administrativo y la aprobación de la jerarquía eclesiástica. Él manifestaba el deseo de que hubiera independencia entre la religión y la política para que ninguna se viera obligada a gozar de la aprobación o desaprobación de la otra. Además, así podrían trabajar en campos diferenciados y beneficiar a la sociedad en el aspecto temporal y espiritual.

El gobierno no exige nada distinto de respeto y autonomía para el ejercicio de sus deberes constitucionales, y ofrece, recíprocamente, respeto y consideración no sólo a las creencias religiosas de los ciudadanos, sino también de los poderes eclesiásticos para el desarrollo de su labor espiritual [...] el estado colombiano quiere ahora un concordato en que la Iglesia no prevalezca sobre el poder civil y los agentes de éste no tengan necesidad de aprobación eclesiástica²⁷.

No obstante, el conservador Laureano Gómez atacó la reforma concordataria porque permitir que la unanimidad moral se basara en la cultura ilustrada como principio civil, abocaría a los individuos a la libre interpretación de los fenómenos morales y, con ello, a la misma ruptura de la unidad y al caos político. Dicha cultura acabaría con el eje filosófico, moral y político del sistema católico, que daba armonía tanto a las ideas filosóficas como políticas de la nación. Una solución de corte laico no sería una respuesta satisfactoria al problema de la unidad moral, fundamento de la cohesión social y de la soberanía.

La paz religiosa es la convicción fundada en los hechos, en las leyes, en el orden jurídico de un estado, de las convicciones íntimas que la conciencia dicta para el cumplimiento de los deberes que la creatura humana tiene con su creador y, por consiguiente, con la iglesia a la cual pertenece y con la sociedad en que vive, pueden ser ejercidos sin ninguna dificultad ni tropiezo sin estar sometidos a la amenaza de un alfanje que cercene esa libre realización de las aspiraciones del espíritu [...] todo el mundo reconoce, inclusive los que defienden la reforma, que esta es una población de unanimidad moral católica [...] la paz religiosa en un país como Colombia no puede ser cosa distinta de aquello que garantice a la unanimidad moral de los colombianos el ejercicio de todos sus derechos espirituales²⁸.

²⁷ M. Eastman (comp.), *López Pumarejo, obras selectas. Primera Parte (1926-1937)*, Bogotá D. E., Editorial Retina Ltda., Cámara de Representantes, 1979, p. 339.

²⁸ L. Gómez, *Impugnación a la reforma concordataria*. Noviembre 27 de 1942. *Obras completas. Tomo IV. V. 3. Discursos parlamentarios. 1939-1942*, Bogotá, Imprenta patriótica Instituto Caro y Cuervo, 2013, p. 356.

La unanimidad moral de la población permearía todas las cuestiones prácticas para la vida social, del ciudadano y de la conciencia nacional. Esa era la razón por la que Gómez defendía el vínculo del estado con la Iglesia y toda pretensión ajena a la conformación de la unanimidad moral era leída por él como un intento de quitarle a la nación su timbre de espiritualidad e idealidad. Gómez pensaba que el anhelo de la reforma provenía del sector masón-comunista que quería que la república se separara jurídicamente de las creencias religiosas, pues su sistema se basaba en la lucha contra Dios y querían borrar las manifestaciones cristianas de la vida civil de la sociedad.

Por esta razón, Laureano Gómez, presentó un proyecto de reforma constitucional en 1950 que trató de depurar los mecanismos representativos del aparato democrático para retrotraer a la soberanía a su supuesto origen natural, trascendental y metafísico. Es así que propuso la adhesión del pueblo a la moral cristiana para remitir el mundo contingente de lo político a la trascendental. Con ello, pretendió dar unidad al país, establecer un orden orgánico y unificarlo a través de un aparato normativo único. Gómez retomó la preocupación de Caro y Núñez por asignar el sentido de unidad en una soberanía que no dependiera de principios contingentes y pasajeros. Por esa razón, se planteó como objetivo establecer un poder ejecutivo fuerte que tuviera la autoridad y la capacidad de decisión sobre los asuntos nacionales, sin mezclarlos con discusiones de corte político que ralentizaban la gestión administrativa y envolvían a los dirigentes en discusiones ideologizadas, que sumergían a Colombia en la violencia.

El proyecto de reforma constitucional proponía, entre otras cosas, un ejecutivo fuerte frente a un parlamento débil, por la reducción de personal y de las sesiones; una Cámara gremial de especialistas de asesores, que despolitizara las decisiones tomadas en el Congreso a través de la deliberación; la cualificación del voto, a través del criterio moral en las Asambleas departamentales y Consejos municipales que motivaran la selección de senadores y representantes adheridos a dichos criterios morales; la vinculación del Estado con la Iglesia católica, tanto en términos jurídicos como de educación de la población; la regulación de las asociaciones, bajo el criterio de la moral; la protección especial del matrimonio católico, para desmotivar las uniones civiles y de hecho; el fortalecimiento del sindicalismo obrero católico, que pretendía abolir el discurso de la lucha de clases; la ordenación del derecho a la huelga como último recurso para la clase obrera, luego del agotamiento de los procedimientos establecidos por la ley y la censura de prensa por parte del estado, para evitar el acaloramiento popular que los medios podían generar

Durante el s. XIX, la soberanía que aseguraba la unidad bajo el monarca y luego bajo la república, a través de los mecanismos de representación, estuvo vinculada a la moral católica. Acudir a la unanimidad moral, permitiría reemplazar el vacío que había dejado la monarquía y establecer un sistema de criterios base para medir las acciones individuales y colectivas, que formaran la conciencia del poder constituyente del pueblo. La soberanía en vínculo con la religión, otorgarían a la sociedad principios que dieran identidad a la cultura nacional y un contexto perdurable que asegurara la estabilidad social y el orden.

REFERENCIAS

- ACADEMIA COLOMBIANA DE HISTORIA, *Antecedentes de la Constitución de Colombia de 1886*, Bogotá, Editorial Plaza y Janés, 1983.
- Apelación al pueblo*, José Ayarza. 8 de marzo de 1849.
- ARBOLEDA, Sergio, *República en la América española. Noveno artículo. 1869. Vocabulario político. Democracia*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, Ministerio de Educación Nacional, 1951.
- BARTELSON, Jens, *A genealogy of sovereignty*, New York, Cambridge University Press, 1995.
- CARO, Miguel Antonio, *Artículos y discursos*, Bogotá, Biblioteca Popular de la cultura colombiana, 1950.
- CORTÉS, José David, «Regeneración, intransigencia y régimen de Cristiandad», *Historia Crítica*, n.º 15, 1997, pp. 3-12.
- DE MOSQUERA, Tomás Cipriano, *Discurso del presidente provisorio de los Estados Unidos de Colombia, en la instalación de la Convención Nacional*, Universidad Nacional de Colombia, Proyectos Temáticos Biblioteca Virtual Colombiana Colección general. Imprenta de Echeverría Hermanos. 1863.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (ed.), *Diccionario político y social del mundo hispanoamericano. Conceptos fundamentales, 1770-1870. Iberconceptos II*, Madrid, Universidad del País Vasco, Euskal Herriko Unibersitatea, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.
- GÓMEZ, Laureano, «Impugnación a la reforma concordataria», Noviembre 27 de 1942 en *Obras completas*, Tomo IV, V. 3, Bogotá, Imprenta patriótica Instituto Caro y Cuervo, 2013.
- GONZÁLEZ, Fernán, «Iglesia y estado desde la convención de rionegro hasta el olimpo radical 1863-1878», en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, n.º 15, 1987, pp. 91-163.
- LÓPEZ, José Hilario, *Mensaje del Presidente de la República al Congreso Constitucional de la Nueva Granada*, Bogotá, Imprenta de Echeverría Hermanos, 1853. Digitalización realizada por la Biblioteca Virtual del Banco de la República (Colombia).
- EASTMAN, Mario (comp.), *López Pumarejo, obras selectas. Primera Parte (1926-1937)*, Bogotá D. E., Editorial Retina Ltda., Cámara de Representantes, 1979.

- OLSON, Kevin, «Fragile collectivities, Imagined Sovereignities», en *What is the people?*, Alain Badiou *et al.*, Nueva York, Columbia University Press, 2016.
- PALTI, Elías, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2007.
- RESTREPO, Manuel Canuto, *Carta dirigida al señor Tomás C. de Mosquera. Carta de Manuel Canuto Restrepo a Tomás Cipriano de Mosquera. Abril 1 de 1864*, Bogotá, Impresa por Pontón y Barrera, 1864.
- THIBAUD, Clément y CALDERÓN, María Teresa, «Soberanía. Colombia/Nueva Granada» en Fernández Sebastián, Javier (ed.), *Diccionario político y social del mundo hispanoamericano. Conceptos fundamentales, 1770-1870. Iberconceptos II*, Tomo 10, Madrid, Universidad del País Vasco, Euskal Herriko Unibersitatea, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 123-135.

LIBERTAD RELIGIOSA EN COLOMBIA: 1820-1910¹

Francisco González Granados

Universidad Nacional de Colombia

Daniel Cabrera Losada

Universidad Nacional de Colombia

Libertas, vocablo latín empleado por los romanos, fue la característica otorgada por la comunidad política al ciudadano. Esta le permitía participar de las decisiones de la República, diferenciándolo del esclavo; *libertas* le permitió pertenecer a la comunidad política. Libertad, el concepto del que nos ocupamos, tiene su raíz etimológica en dicho vocablo.

La carga semántica del concepto como contrario a la esclavitud sigue presente en diccionarios como el de Covarrubias (1611), de Autoridades (1734), de Terreros y Pando (1787) y el de la Academia Usual (1803). Libertad como facultad derivada de su íntima asociación con el libre albedrío otorgado por Dios, siendo algo natural dentro de la comunidad política y no otorgada por esta última².

Esta definición, sin embargo, también era flexible en el sentido de su articulación hacia una connotación negativa. En este sentido, el diccionario de Autoridades, definía la libertad como «... exención, ó prerrogativa [...] se toma muchas veces por la licencia exorbitante, desenvoltura y desvergüenza de los que abusan de la verdadera libertad»³. Es una degeneración de la facultad, un abuso que no establece un límite a la misma.

El diccionario de Terreros y Pando hacía clara la asociación como dádiva de Dios para definir Libertad: «en la Teología [...] Esta libertad es un don de

¹ Las fuentes utilizadas fueron tomadas de la prensa del periodo, textos constitucionales y cartas pastorales.

² Santo Tomás de Aquino —en la Suma Teológica, parte I. *Prima Secundae*. Cuestión 1— afirma que el hombre es dueño de sus actos gracias al libre albedrío que es la facultad de la voluntad y la razón; otorgándole, así, las acciones humanas una finalidad.

³ Diccionario de Autoridades, 1734.

Dios, ejercicio de su poder y liberalidad para determinarse al bien ó al mal, á una cosa ó á otra [...] derecho y poder lejítimo de hacer y pensar lo que se quiere, sin que haya necesidad, ni servidumbre...»⁴. Libertad de Conciencia, registrada en el Diccionario por primera vez hacia 1734⁵, era definida como «la que se concede en algunos Estados para elegir la Relijion que se quiera. En España no hai libertad de conciencia; es preciso seguir la Relijion Católica. Los Herejes establecen la libertad de conciencia, y así podrian decir tambien que era lícita la idolatria»⁶. Se asocia a la herejía e idolatría, una ofensa al segundo pilar de la monarquía: Dios y la Religión.

Las primeras constituciones promulgadas, durante el proceso independentista, estuvieron envueltas en una discusión sobre la configuración de la comunidad política, retratada en el centralismo-federalismo⁷. Con todo esto, la dualidad progresistas-ministeriales daría como resultado, después de la Guerra de los Supremos, una nueva constitución y un gobierno de tinte ministerial, siendo esto los primeros esbozos de un bipartidismo que se haría explícito en 1848 y en la Constitución de 1853⁸.

⁴ E. Terreros y Pando, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes de las tres lenguas francesa, latina é italiana*, Madrid, Imprenta de la viuda de Ibarra, hijos y compañía, 1787.

⁵ En el diccionario de Autoridades: «Permision para poder vivir cada uno en la Religion que professa; como sucede en muchas ciudades de Alemania. *Conscientia libertas*».

⁶ E. Terreros y Pando, *op. cit.*

⁷ En el volumen 5, Libertad del Diccionario de Iberconceptos, tomo II, Gabriel Entin señala que el decurso del concepto libertad a partir del siglo XVIII incluyó una acepción antigua y una moderna; además, la politización y democratización del concepto por las revoluciones transatlánticas aumentaron la polisemia del concepto; de tal modo que el singular colectivo de Libertad cobijó durante el siglo XIX distintos sentidos, tales como: libertad natural, republicana, americana, política, individual, de comercio, de imprenta, religiosa, siendo estas dos últimas bastantes conflictivas en el territorio iberoamericano (cfr. G. Entin «Introducción» en J. Fernández (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870, Libertad*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales-Universidad del País Vasco, 2014). En el caso colombiano, antiguo territorio del virreinato de la Nueva Granada, Carlos Villamizar indica que durante el siglo XIX hubo una tensión sobre la libertad a partir de dos usos: «el derivado de la raíz *Libertas* —la facultad natural, o libre albedrío— [...] frente al asociado a la *Licentia*» (cfr. C. Villamizar, «Colombia/Nueva Granada», en J. Fernández, *op. cit.*, p. 123).

⁸ Fue promulgada posterior a la Guerra de los Supremos (1839-1842). Los personajes aquí involucrados mantuvieron bandos contrarios desde la Guerra, perfilándose después dentro de los partidos Liberal y Conservador. Ejemplo de esto son José María Obando y Pedro Alcántara Herrán.

Así, se asumen como acepciones principales la libertad de la comunidad política y la libertad individual, como lo ilustra la Constitución de Cundinamarca: «El uso de la libertad está ceñido necesariamente a este principio inspirado por la naturaleza, sancionado por la ley y consagrado por la religión: *No hagas a Otro lo que no quieres que se haga contigo*»⁹. La acepción de «libertad individual» muestra la herencia colonial sobre el concepto de libertad: asociada al libre albedrío, era un derecho natural, es decir, un derecho otorgado por nacimiento a todo ser humano.

Esto seguía presente en la educación escolar en la República de Colombia¹⁰. *El Catecismo Político* de José Grau, cuyo propósito era «instruir á los jóvenes en los principios fundamentales de nuestras instituciones políticas», indicó que «la libertad no consiste, como creen algunos, en que el hombre tiene facultad para hacer cuanto se le antoje; sino que puede hacer todo lo que no perjudique á los derechos de otro, y no esté privado por las leyes»¹¹.

Para 1825 la prensa retrata la discusión acerca de la libertad de conciencia. Sobre el aumento en la inmigración y con ello en la población de Estados Unidos, se tomó como causas, entre otras cosas, «la libertad de cultos concedida á cuantos habitaban el país americano»¹². Aunque el aumento en la inmigración hacia Colombia se veía afectado por la guerra, se argumentó que esta ayudaría al progreso del país dado que «la poblacion multiplica la riqueza individual... y el aumento de esta riqueza aumenta el de la nacion»¹³. Esta Libertad era asociada al progreso económico.

⁹ *Constitución de Cundinamarca*, Título XII, Artículo 4, 1811. El art. 3 proclamó la profesión de la religión católica como única y verdadera. Después declaró la independencia absoluta de España y el Estado hizo parte de la Federación de las Provincias Unidas de la Nueva Granada.

¹⁰ Entiéndase como la República conformada por lo que hoy es Colombia, Venezuela, Panamá y Ecuador hacia 1819 con la Ley Fundamental y formalizada por la Constitución de Cúcuta en 1821.

¹¹ J. Grau, *Catecismo Político arreglado a la Constitución de la República de Colombia de 30 de agosto de 1821*, Bogotá, Imprenta de la República, por N. Lora, 1824. Pese a no hallarse mayor trabajo historiográfico sobre el catecismo de Grau, el decreto del 3 de Octubre de 1826 firmado por el entonces vicepresidente de la República Francisco de Paula Santander y por el Secretario de Estado del despacho del Interior José Manuel Restrepo, mediante el cual se estableció «el plan jeneral para el arreglo uniforme de las escuelas, colejos y universidades», reza en el artículo 13 del capítulo I que entre los libros de enseñanza se encontraría, entre otros, «el político constitucional de Grau», en referencia a su catecismo político. Consultado en: <http://babel.banrepcultural.org/cdm/ref/collection/p17054coll10/id/2181>

¹² *Gaceta de Colombia*, n.º 182, 1825.

¹³ *Idem*.

El Correo del Orinoco reproduce para 1819 una carta en la que se solicita, para el establecimiento de una colonia de extranjeros, «la libertad de conciencia, y la tolerancia á todas las sectas»¹⁴. La Gaceta de Colombia publicó el contrato para dicha colonia hacia 1825 y en su artículo 13 era claro respecto a que no se podía ejercer públicamente ningún otro culto que no fuera el católico romano conforme a las leyes amparando a los colonos, sin embargo, bajo la ley del 22 de agosto de 1821 por la cual no serían molestados por sus creencias¹⁵.

El mismo periódico reproducía un artículo del *Cometa* de Caracas, en el cual se habló de la «Ley de Inmigración»¹⁶ afirmando que como producto de ella se destruirían familias y matrimonios¹⁷. No obstante, se favoreció la protección al culto católico, pues el influjo de otras creencias podía corromper la moral católica sobre la que se cimentaron las normas de la sociedad. El Art. 15 de la Constitución de 1832 establecía el «deber del gobierno [de] proteger a los granadinos en el ejercicio de la religión católica, apostólica, romana»¹⁸, sin hablar de la libertad de conciencia. Ese vacío era el argumento con el que el periódico *El Cachaco* publicó un proyecto de ley a modo de sugerencia a los legisladores. Allí se establecía que granadinos o extranjeros podían ejercer cualquier culto siempre que no incomodara a los católicos y que las autoridades no podían intervenir en ello. Además, pedía ignorar a los detractores de la libertad de conciencia, pues eran fanáticos¹⁹.

En 1839, el *Investigador Católico, Apostólico y Romano*²⁰ afirmó que los bautizados que propusiesen la libertad de conciencia no eran más que herejes que debían ser castigados —incluso con la muerte— por el peligro que significaban para la sociedad y para el culto católico:

... los jurisconsultos dicen, «los majistrados que pueden castigar á los herejes y no los castigan deben ser tenidos por fautores de herejes y por escomulgados y aun por

¹⁴ *Correo del Orinoco*, n.º 29, 1819.

¹⁵ *Gaceta de Colombia*, n.º 190, 1825.

¹⁶ Así se refería el artículo del *Cometa* de Caracas, reproducido por la *Gaceta de Colombia* en su número 202 de 1825, a la ley del «7 de junio del año de 15 por la cual se promueve la inmigracion de estranjeros útiles y laboriosos».

¹⁷ *Gaceta de Colombia*, n.º 203, 1825.

¹⁸ *Constitución del Estado de la Nueva Granada*, Título III, Artículo 15, 1832.

¹⁹ *El Cachaco de Bogotá*, n.º 56, 1834. Redactores del periódico, Florentino Gonzalez y José María Lleras.

²⁰ Periódico publicado en la ciudad de Popayán cuyos editores hacían parte de la Sociedad Católica.

sospechosos de herejía; porque como se dice en la epístola, que los obispos Orientales escribieron á Egipto... *Cuando los hereges no se vedan ó se permiten juntar, lo mismo es que tener por mas verdaderos los errores de ellos, que las verdades de la Santa Iglesia...*²¹.

Castigar es necesario pues permitir estas proposiciones es admitir que los otros cultos son tan verdaderos como el católico; al basarse la comunidad política y sus normas sobre la moral católica se reforzó la percepción de la libertad de conciencia como una amenaza para la iglesia, de ahí que se afirmara que la libertad de conciencia llevaba al ateísmo. Para 1850, *El Atalaya* denunciaba a las sociedades democráticas²² por impartir principios maniqueístas, causando con ello el ateísmo. Se afirma que la tentativa de sustituir la religión por el ateísmo puede destruir la sociedad, y esto es seguido por personas insensatas y pervertidas cuyo pensamiento era un delito²³.

El Atalaya indica que los «conservadores verdaderos hijos de la iglesia conozcan la gran necesidad que tienen de unirse con el objeto de aumentar su fe, defender su religion y hacer respetar las instituciones y leyes de la nacion» para enfrentar la confusión de libertad con libertinaje propagada por individuos de las sociedades democráticas²⁴. La libertad de conciencia, acusada de no tener límites, se asocia con el libertinaje, una degeneración de las costumbres por la presencia de otros cultos.

Posterior a la guerra de 1851 se promulgó la Constitución de 1853, de corte liberal y sancionada por José María Obando, que establece como deber de la República garantizar «La libertad individual, que no reconoce otros límites que la libertad de otro individuo, según las leyes». Esta Constitución le da un sentido positivo a la libertad en tanto esta es limitada —contrario al libertinaje—; como consecuencia se 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 impidan a los otros el ejercicio de su culto»²⁵. La tensión entre libertad y libertinaje se mantiene, pues si bien se le da una normativa a la libertad de conciencia, esta puede causar un estrago moral.

²¹ *El Investigador Católico, Apostólico, Romano*, n.º 7, 1839.

²² Sobre el papel en la construcción de la nación de las sociedades democráticas, las sociedades católicas remitimos a G. Loaiza *Sociabilidad, religión y política en la definición de la Nación (Colombia, 1820-1886)*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2011.

²³ *El Atalaya*, n.º 5, 1850.

²⁴ *Idem*.

²⁵ *Constitución de la República de Nueva Granada*, Capítulo I, Artículo 5, 1853.

A pesar de la reforma que sufre la Constitución de 1853 —dando paso a la Constitución de la Confederación Granadina de 1858— producto del incipiente federalismo que vivía la República durante el gobierno del conservador Mariano Ospina, no se hallan cambios en el discurso sobre la libertad de conciencia.

Así, el cambio se encuentra en la constitución proclamada para el año de 1863 —siendo esta consecuencia de la victoria militar que tiene Tomás Cipriano de Mosquera sobre el gobierno de Ospina y la radicalización del partido liberal, además del escenario de debates provocado por la intervención de algunos clérigos durante la guerra lo cual conllevó a políticas como la tución de cultos—²⁶ al agregar que dentro de la disposición de la profesión libre de cualquier culto no se permitiría que se ejecuten «hechos incompatibles con la soberanía nacional»²⁷. Al respecto, vemos una ruptura: pese a que la Libertad de Conciencia y la moral son un asunto de gobierno, en tanto este es el encargado de controlarlas, pasan a ser un asunto del individuo convirtiéndose en un derecho que está limitado por el primero: la moral pasa de ser dogmática a ecuménica al dar lugar a la libertad religiosa.

La garantía de la libertad religiosa generó una disputa sobre el fundamento moral de la república y coincidió con la promulgación del *Syllabus* en 1864, en el que se sintetizaron los errores dogmáticos del siglo XIX en contra de la religión católica: «Es lícito á cada hombre abrazar y profesar aquella religión que, conforme á las luces de su razón, hubiere entendido ser la verdadera. [...] En el culto de cualquiera religión pueden los hombres hallar el camino de la salvación eterna y alcanzarla»²⁸.

Para 1870 el carácter de libre albedrío había sido subsumido en la libertad individual y la libertad de conciencia hacía parte de los derechos civiles garantizados por la Constitución de 1863²⁹. Desde la perspectiva del gobierno radical, la libertad aún debía consolidarse como derecho civil, especialmente en lo referente a la libertad de conciencia. La intención del Decreto Orgánico de Instrucción Pública Primaria³⁰, fue volver la instrucción pública obligato-

²⁶ Cfr. Cortés Guerrero, J. *La Batalla de los Siglos*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016, pp. 154-361.

²⁷ *Constitución Política de los Estados Unidos de Colombia*, 1863, art. 15 y 16.

²⁸ *Enciclica Quanta Cura*. III. XV-XVI.

²⁹ Cfr. Libertad, *La Unión Católica*, n.º 36, 3 de marzo de 1872, Bogotá, pp. 141-144.

³⁰ Cfr. DOIPP. Art. 36. De ahora en adelante DOIPP, expedido el 1 de noviembre de 1870. Cabe destacar la polémica por los textos universitarios en torno al uso de Bentham: «los demás patriotas que han contribuido a establecer i mantener entre nosotros el estudio de

ria y excluir la enseñanza del dogma católico de las escuelas, aunque se dejaban unas horas para que los alumnos fueran instruidos en la religión que los padres desearan. El DOIPP fue señalado por los sectores conservadores y católicos, opositores de la libertad religiosa, como la continuación de un ataque contra la Iglesia Católica y su preeminencia en la sociedad. Según ellos en un país católico no era necesaria la libertad de conciencia: «en la iglesia católica no hai partidos, todos profesan un mismo credo; [...] no le pertenecen ESOS DE LA LIBERTAD DE CONCIENCIA, esos que no confiesan la infalibilidad del Papa en materia de dogmas y costumbres'» [...]»³¹.

Se destacó un sentido asociado a la libertad cristiana y uno vinculado a la emancipación moral del individuo, como lo expresa José María Vergara y Vergara: «'En religión y en política el catolicismo'. Porque la República, en efecto, no es sino el Catolicismo. La libertad, por otra parte, es la obediencia a Dios [...] mal puede llamarse libertad la rebeldía á Dios, que es el gran dogma que profesan los enemigos del Catolicismo»³².

Las medidas del gobierno radical fueron interpretadas como una lucha entre la fe y la impiedad, como un ataque contra la iglesia católica y la unidad de la nación, como una disputa entre una moral verdadera —la católica— y una moral falsa: «en un país católico la libertad de cultos no puede ser obra de la mayoría, porque es principio católico creer que la pluralidad de creencias es un mal y la unidad en la verdad el bien por excelencia»³³.

La posición del artículo de *El Tradicionista*, periódico conservador y católico, muestra que el sentido de libre albedrío que pasó a la libertad individual fue un obstáculo para la libertad religiosa. La libertad religiosa es un síntoma del deseo del hombre de alejarse de Dios que habla a través de la Iglesia católica: «la sociedad actual quiere que se dude y no se crea. El *Syllabus*, por el contrario, quiere que la inteligencia conozca la verdad y no sea atormentada por la duda»³⁴.

las obras escritas por el inmortal pensador inglés Jeremías Bentham, a quienes los padres juzgan poseído por el espíritu de las tinieblas, que es el dictado que dan al examen libre, a la observación, al método natural, positivo i práctico de investigación que ha hecho progresar tan asombrosamente todas las ramas del saber durante la época moderna» (Bentham i el concilio provincial, *Diario de Cundinamarca*, n.º 192, 1870, p. 766).

³¹ Excomunión, *Diario de Cundinamarca*, Bogotá, 7 de julio de 1871, p. 865.

³² J. M. Vergara, «Nuestro Programa», en *La Unión Católica*, Bogotá, 2 de julio de 1871, p. 5.

³³ «Libertad de Cultos», *El Tradicionista*, Bogotá, 12 de diciembre de 1871.

³⁴ *Ibíd.*, p. 2.

Una de las dificultades para afianzar la libertad religiosa en la vida civil fue establecer los criterios para decidir cuándo atentaba contra el orden legal que la garantizaba. Este punto fue uno de los que más se criticó ya que cualquier intervención podría señalarse como un despotismo estatal³⁵. Los opositores a la libertad religiosa señalaron la tradición de la religión católica y su autoridad moral como principio político fundante y organizador de la república, según Miguel Antonio Caro³⁶: «en 1810 nuestros Padres proclamaron la independencia y al hacer este juramento repitieron expresamente [...] La religión católica, apostólica, romana, como religión única de nuestro país»³⁷.

No obstante, algunos actores políticos consideraron que el catolicismo y la libertad religiosa eran compatibles y benéficos para la República, tal y como fue el caso de José María Samper, que después de ser un liberal radical se convirtió al catolicismo: «la libertad como derecho, es un principio universal y común a todos los hombres, y como hecho, es una condición inherente a las necesidades de la naturaleza humana [...] la libertad del alma, que produce la religión como creencia o convicción»³⁸.

El grado de politización sobre la libertad religiosa fue tan álgido para la década del setenta que la postura de Samper fue rechazada tanto por liberales como por católicos. Diógenes Arrieta, liberal radical, le criticaba a Samper: «¿creéis posible, filosóficamente hablando, la alianza del catolicismo con la libertad sin sacrificar la última? [...] ¿Cómo podréis hermanar los derechos individuales con el *Syllabus*?»³⁹. En el mismo sentido, Caro, defensor a ul-

³⁵ El clero y algunos sectores conservadores, durante la hegemonía radical, consideraron que fueron objeto de represión religiosa y de prensa (cfr. E. Posada Carbo, «¿Libertad, libertinaje, tiranía? La prensa bajo el Olimpo radical en Colombia, 1863-1885» en R. Sierra Mejía (ed.), *El radicalismo colombiano del siglo XIX*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2012.

³⁶ Presidente y miembro del Consejo de la Sociedad de la 'Juventud Católica', fundada en Bogotá. Caro es considerado como uno de los creadores de la constitución de 1886. Presidente de la república de Colombia entre 1892-1898. En 1874 publicó una explicación del *Syllabus*.

³⁷ Caro, «*Quam Republicam Habemus*», en *La Unión Católica*, 30 de julio de 1871, p. 21.

³⁸ J. Samper, «Libertad y catolicismo» en Melo, *Orígenes de los partidos políticos en Colombia*, Bogotá, 1873, p. 182. La formación católica de políticos que se llamaban así mismos liberales se reflejó en el fenómeno de los liberales católicos que buscaban articular las doctrinas liberales con el dogma católico. Una vez se consolidaron los partidos políticos en Colombia, la cuestión del rol de la iglesia en la sociedad llevó a una alineación a favor o en contra de privilegios al clero. La situación de los liberales católicos fue precaria después de la publicación del *Syllabus* que condenaba al liberalismo.

³⁹ D. Arrieta, «Cuestiones político-religiosas (continuación)», en *El Diario de Cundinamarca*, n.º 1177, 6 de Noviembre de 1873, p. 19.

tranza del catolicismo y que había coincidido con Samper en los inicios de la universidad Nacional en 1867, escribía en el Tradicionista:

¿Qué cosa es el liberalismo católico? Es una forma mitigada de liberalismo absoluto, ó sea del libre pensamiento. [...] Los libres pensadores son los protestantes del siglo XIX y los legítimos descendientes de Lutero. [...] Tal es el liberalismo absoluto, que también se llama racionalismo, la grande herejía dogmática del siglo XIX. El liberalismo católico no va, ni con mucho tan lejos⁴⁰.

La política del liberalismo radical no excluía la religión de la vida pública, sino que la ubicaba en la esfera privada del individuo; por tal razón, la instrucción religiosa debía ser neutral y no dogmática, es decir, se conservaba la posibilidad de recibir instrucción religiosa, pero de acuerdo a la profesión que dispusiera la familia, con el fin de no seguir privilegiando el culto católico en las escuelas públicas: «toda escuela civil tiende a engradecer la patria, porque toda escuela civil es fuente de saber, fuente de vigor i felicidad nacional; eso, eso es lo que deben hacer los que abogan por la instrucción dogmática»⁴¹. El debate entre los promotores del DOIPP y los opositores se conoció como la disputa entre instrucionistas e ignorantistas⁴².

La oposición oficial del clero en contra del DOIPP se materializó en condenas y amenazas de excomunión a los padres que enviaran a sus hijos a las escuelas públicas. El descontento generalizado por la reforma educativa, la división de los liberales entre radicales e independientes, aunado a una caída de las exportaciones, llevó a la guerra civil de 1876 que empezó en el Estado soberano del Cauca, epicentro de resistencia y desobediencia al DOIPP junto con el Estado de Antioquia. La guerra civil evidenció el punto más álgido de confrontación en torno a la libertad religiosa; tanto así que el resultado de la guerra se consideró como un factor que podía ir en contra del desarrollo de la libertad, entendida como un derecho individual:

¿Qué significaría el triunfo de los conservadores o tradicionalistas en la presente contienda, si la suerte favoreciera sus armas? [...] Teniendo por único principio la obediencia al *Syllabus* i el sometimiento a la infalibilidad del autor de esta sentencia de muerte pronunciada contra todos los partidos que creen en la libertad i la

⁴⁰ «Pío IX y los liberales católicos», *El Tradicionista*, n.º 1, 7 de noviembre de 1871, p. 5.

⁴¹ «Instrucción religiosa», *Diario de Cundinamarca*, n.º 97, 27 de enero de 1872, p. 296.

⁴² Cfr. «El liberalismo se va», *El Tradicionista*, n.º 51, 2 de julio de 1872. «Instrucción irreligiosa» en *El Tradicionista*, n.º 14, 6 de febrero de 1872, p. 112.

razón, i contra todos los principios de organización social i de existencia política que constituyen la civilización moderna [...]»⁴³.

Finalizada la guerra de 1876, la reforma educativa radical entró en crisis al igual que la libertad religiosa que promovía porque se difundió la idea de que había sido una causa del caos político y social por querer transformar la sociedad a un ideal de libertad que le era ajeno. De ahí que el reajuste del concepto libertad frente a los hechos sociopolíticos fuera considerado una tarea en curso que buscaba armonizar su importancia como fundamento de la República con la tradición de la mayoría de los ciudadanos de la nación. La transformación de la libertad y su manera de consolidarla continuó, durante finales de la década de 1870 e inicios de la de 1880, en medio de la disputa por la primacía de una moral religiosa o una moral ecuménica como fundamento de la República: «toda moral independiente de la divina moral del Evangelio conduce en el hombre al olvido de los deberes para con Dios, con el prójimo y consigo mismo»⁴⁴.

La Constitución conservadora de 1886, producto del movimiento regeneracionista impulsado por Rafael Núñez y Miguel Antonio Caro, en los artículos 38, 39 y 40 reafirmó el carácter católico de la nación, la protección estatal de la religión como pilar del orden social y la tolerancia religiosa en lugar de la libertad religiosa, siempre y cuando los otros cultos no estuvieran en contravía de la moral cristiana⁴⁵. La religión católica adquirió un matiz estatal debido a su función moralizadora.

Si bien las instituciones republicanas correspondían a una concepción política nueva, estas debían ajustarse con las características y elementos previos de la nación. Así, la religión católica como un elemento trascendental y tradicional no estaba sujeta al cambio, y, en consecuencia, la libertad religiosa no tenía cabida en el orden político. Esta situación se confirmó con el concordato de 1887, bajo el papado de León XIII, en el que la nación se comprometía a proteger la religión católica, resarcir a la iglesia por las afectaciones de las políticas radicales y dejar la educación bajo su autoridad moral⁴⁶ que había sido el centro de la discusión desde la reforma del DOIPP.

Finalizando el siglo XIX, el proyecto regenerador, había excluido a los liberales de la participación política y los conservadores estaban divididos entre

⁴³ «Ai de nosotros!», *Diario de Cundinamarca*, n.º 2042, 2 de noviembre de 1876, p. 1.

⁴⁴ Caro, «1881-1882», *El Conservador*, n.º 61, 20 de enero de 1882, p. 242.

⁴⁵ Cfr. *Constitución de la República de Colombia*, 1886, Art. 40.

⁴⁶ Cfr. *Concordato*, 1887.

nacionalistas —defensores de la Regeneración— e históricos —impulsores de reformas a la Constitución de 1886—. La negativa del presidente Miguel Antonio Sanclemente a las peticiones de liberales e históricos llevó a la Guerra de los Mil Días que inició con levantamientos armados de los liberales en Santander en 1899, y que poco a poco fueron aumentando en todo el país hasta 1902⁴⁷. En este ambiente político y social, la dualidad entre catolicismo y liberalismo seguía presente, con la diferencia de que ahora la Iglesia Católica ejercía un papel indiscutible a nivel político en la conformación de la sociedad colombiana. En 1901 se leía en una pastoral de Ezequiel Moreno: «Dios es tu único principio, y El es tu único fin. [...] Si el mundo moderno las comprendiera y practicara, no necesitaría de otro remedio para verse curado de los muchos y graves males que le aquejan, causados por la peste liberal»⁴⁸.

La situación favorable de la Iglesia después de la firma del concordato de 1887 sumado a la hegemonía conservadora en el gobierno (1886-1930) y la Guerra de los Mil Días fueron factores que influyeron para que la discusión por la libertad religiosa pasará a un segundo plano y en su lugar se impusiera la preeminencia de la religión católica⁴⁹ y la intolerancia religiosa⁵⁰.

En síntesis, los sentidos de progreso e inmoralidad fueron la constante en el uso del concepto libertad. El surgimiento y consolidación de los partidos políticos, Liberal y Conservador, influyó en la delimitación de la libertad religiosa como un derecho civil, garantizado por la Constitución (1853, 1863), y, como un error que abría la puerta al desorden social. La promulgación del *Syllabus* y la oposición del clero y un sector conservador frente a las políticas de los liberales radicales marcó el sentido del concepto como impiedad. Después de la guerra de 1876, la implementación de la libertad religiosa entró en

⁴⁷ Cfr. B. Escobar, «Tras la Guerra de los Mil Días: hacia una paz duradera», en *Paz en la República, Colombia, siglo XIX*, Bogotá, Editorial Universidad Externado, 2018.

⁴⁸ E. Moreno Díaz, *Cartas pastorales, circulares y otros escritos*, Madrid, Imprenta de la hija de Gómez, Fuentenebro, 1908, 263-264. Ezequiel Moreno Díaz fue obispo de Pinara y Pasto, también vicario apostólico de Casanare.

⁴⁹ Un ejemplo de lo anterior fue la consagración del país al Sagrado Corazón de Jesús en 1902 mediante el decreto 820 de 12 de mayo. El decreto firmado por José Manuel Marroquín fue el resultado de la propuesta del Arzobispo de Bogotá a través de la Carta Pastoral de 6 de abril de 1902, y, su finalidad era lograr la pacificación de la República después de la Guerra de los Mil Días. Como resultado de la consagración se construyó la Basílica Menor del Sagrado Corazón (Iglesia del Voto Nacional). En 1994 la Corte Constitucional mediante la sentencia C-350/94 declaró inconstitucional la consagración por ir en contra de los principios de la Constitución de 1991.

⁵⁰ Cfr. *op. cit.*, p. 264.

declive para ser reemplazada en la Constitución de 1886 por una ‘tolerancia religiosa’. Esta situación junto con la hegemonía conservadora y la situación social y política, a raíz de la Guerra de los Mil Días, clausuró las discusiones sobre el concepto en los inicios del siglo xx.

REFERENCIAS

Fuentes primarias

Hemerografía

Diario de Cundinamarca

El Atayala

El Cachaco de Bogotá

El Conservador

El Investigador Católico

El Tradicionalista

Gaceta de Colombia

La Caridad

La Unión Católica

Fuentes impresas

Academia Usual, 1803. Recuperado en <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtllc?cmd=Lema&sec=1.0.0.0.0>

C-350-94. Recuperado en <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/1994/c-350-94.htm>

CARO, Miguel Antonio, *El Syllabus explicado al alcance de todos por el autor de un ‘prontuario de teología moral’*, Bogotá, 1874.

Concordato celebrado entre la Santa Sede y la República de Colombia, 1887. Recuperado en https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Documentos-Historicos/1973%20Concordato%201887.pdf

Constitución de la República de Nueva Granada, 1843. Recuperado en <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=13695>

Constitución de la República de Nueva Granada, 1853. Recuperado en <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=13696>

Constitución para la Confederación Granadina, 1858. Recuperado en <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=13697>

Constitución Política de la República de Colombia, 1886. Recuperado en <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=7153>

Constitución Política de Colombia, 1821. Recuperado en [http://www.suin-juriscol.gov.co/clp/contenidos.dll/Constitucion/30020077?fn=document-frame.htm\\$f=templates\\$3.0](http://www.suin-juriscol.gov.co/clp/contenidos.dll/Constitucion/30020077?fn=document-frame.htm$f=templates$3.0)

- Constitución Política de los Estados Unidos de Colombia*, 1863. Recuperado en <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=13698>
- Constitución Política de Venezuela*, 1819.
- Constitución Política del Estado de Nueva Granada*, 1832. Recuperado en <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=13694>
- Correo del Orinoco*, 1819.
- «Decreto 820 de 12 de mayo de 1902». Recuperado en <http://www.suin-juriscal.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/1172236>
- «Decreto Orgánico de Instrucción Pública Primaria» en *Revista Colombiana de Educación*, Bogotá, Universidad Pedagógica de Colombia, 1980, pp. 1-47
- Diccionario de autoridades*, 1734. Recuperado en <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0>
- GRAU, José. *Catecismo Político arreglado a la Constitución de la República de Colombia, de 30 de agosto de 1821: para el uso de las escuelas de primeras letras del Departamento del Orinoco*, Bogotá, Imprenta de la República, por N. Lora, 1824. Colección de recursos digitales, Biblioteca Nacional de Colombia.
- Ley y Reglamentos Orgánicos de la enseñanza pública en Colombia acordados en el año de 1826-16*, Bogotá, En la Imp. de Manuel María Viller-Calderón, 1826. Recuperado en <http://babel.banrepcultural.org/cdm/ref/collection/p17054coll10/id/2181>
- MELO, Jorge Orlando. *Documentos constitucionales*, 1810-1815. Disponible en <http://www.jorgeorlandomelo.com/bajar/documentosconstitucionales1.pdf>
- MORENO DIAZ, Ezequiel, *Cartas pastorales, circulares y otros escritos*, Madrid, Imprenta de la Hija de Gómez, Fuentenebro, 1908. Recuperado en <https://archive.org/details/CartasPastoralesCircularesYOtrosEscritosEzequielMorenoDiazV2/mode/2up>
- NÚÑEZ, Rafael, «Once de diciembre», en *La Reforma Política en Colombia*, Tomo II, Bogotá, 1945.
- PÍO XI, *Encíclica Quanta Cura*. Recuperado en <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-dicembris-1864.html>
- SAMPER, José María, «Libertad y catolicismo», en Melo, *Orígenes de los partidos políticos en Colombia*, Bogotá, 1873.
- TERREROS Y PANDO, Esteban, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes de las tres lenguas francesa, latina é italiana*. Madrid, Imprenta de la viuda de Ibarra, hijos y compañía, 1787. Recuperado en <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUIMenuNtlle?cmd=Lema&sec=1.0.0.0>

Fuentes secundarias

- CORTÉS GUERRERO, José David, *La Batalla de los siglos*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- CORTÉS GUERRERO, José David, «Argumentos por la tolerancia religiosa en Colombia, 1832-1853», *Historia y Sociedad*, n.º 33, 2017, pp. 45-76.

- DELPAR, Helen, *Rojos contra azules: El partido liberal en la política colombiana, 1863-1899*, Bogotá, Tercer Mundo, Procultura, 1994.
- ESCOBAR, Brenda, «Tras la Guerra de los Mil Días: hacia una paz duradera», en *Paz en la República, Colombia, siglo XIX*, Bogotá, Editorial Universidad Externado, 2018, pp. 273-307.
- Etimología de Libertad. Recuperado en <http://etimologias.dechile.net/?libertad>
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, JAVIER (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1770-1870, Libertad*, tomo II, vol. 5, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales-Universidad del País Vasco, 2014.
- GUERRERO VINUEZA, Gerardo, et al., *Educación y política en el régimen del liberalismo radical: Sur del estado soberano del Cauca, 1863-1880*, San Juan de Pasto, Universidad de Nariño, 1999.
- LOAIZA, Giberto, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la Nación (Colombia, 1820-1886)*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2011.
- ORTIZ MESA, Luis Javier, «De la paz que perdieron los radicales a la paz científica» en Garrido, Margarita, et al., *Paz en la República, Colombia, siglo XIX*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2018, pp. 195-238.
- PLATA QUEZADA, William, «El Catolicismo liberal (o liberalismo católico) en Colombia decimonónica», en *Franciscanum. Revista de las ciencias del Espíritu*, vol. 51, n.º. 152, 2009, pp. 71-132.
- POSADA CARBÓ, Eduardo, «Elecciones y guerras civiles en la Colombia del siglo XIX: la campaña presidencial de 1875», en *El desafío de las ideas. Ensayos de historia intelectual y política en Colombia*, Medellín, Universidad Eafit, 2003.
- *¿Libertad, libertinaje, tiranía? La prensa bajo el Olimpo radical en Colombia, 1863-1885*. en Rubén Sierra Mejía (ed.), *El Radicalismo colombiano del siglo XIX*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2006, pp. 147-166.
- RESTREPO, Juan Pablo, *La Iglesia y el Estado en Colombia*, Bogotá, Fondo Promoción de la cultura del Banco de la República, 1987.
- RIBAS ALBA, José María, «La *Libertas* como fundamento del Derecho Constitucional Romano», *Seminarios Complutenses de Derecho Romano. XXII*, 2009, núm. 22, pp. 383-434.
- ROJAS, Ezequiel, *Filosofía Moral*, Bogotá, Ed. Acad. Colombiana de Jurisprudencia, 2009.
- SALDARRIAGA, Óscar, «La construcción escolar de la infancia: pedagogía, raza y moral en Colombia, siglos XVI-XX», en Rodríguez, Pablo (coord.), *Historia de la infancia en América Latina*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2007, pp. 391-415.
- TOVAR GONZÁLEZ, Leonardo, «Catecismos políticos del siglo XIX», en Rubén Sierra Mejía (ed.), *El Radicalismo colombiano del siglo XIX*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2006, pp. 119-146.
- URIBE JARAMILLO, Jaime, *El proceso de la educación en la República (1830-1886)*, en *Nueva historia de Colombia*, Bogotá, Planeta colombiana, 1989.
- VASCO BUSTOS, Bernardo, *Periodismo Político La prensa bogotana en el siglo XIX*, Bogotá, Alcaldía Mayor de Bogotá, 2011.

EL FANATISMO EN MÉXICO, 1768-1859¹

David Carbajal López

Universidad de Guadalajara-Centro Universitario de los Lagos

No hay católico que ignore lo que significan en el lenguaje filosófico las palabras tolerancia, preocupaciones y fanatismo²

En real cédula del 19 de marzo de 1768 el rey Carlos III ordenó a todos los obispos y superiores religiosos de sus dominios americanos tomaran medidas para evitar la difusión de «perniciosas doctrinas y fanatismo» en los conventos de monjas cuyos confesores habían sido jesuitas. Los obispos del reino de Nueva España, en efecto, difundieron entre su feligresía el mensaje del monarca reproduciendo sus términos³. Es posible que entonces fuera la primera ocasión en que quienes habitaban dicho reino escuchaban hablar de «fanatismo». Aunque el adjetivo fanático y el sustantivo fanatismo se usaron en otros idiomas europeos desde tiempo atrás⁴, en castellano sólo es posible constatar

¹ Agradezco los comentarios de los participantes del grupo de trabajo Religión y Política del Proyecto Iberoamericano de Historia conceptual Iberconceptos, por sus sugerencias para mejorar este artículo, en particular a la Dra. Elisa Cárdenas Ayala.

² *Diario de Avisos*, año II, t. I, n.º 249, 22-VIII-1857, p. 3. HNDM.

³ F. A. Lorenzana, *Cartas pastorales y edictos del ilustrísimo señor [...] arzobispo de México*, México, Imprenta del Superior Gobierno del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, 1770, pp. 56-65. F. Fabián y Fuero, *Colección de providencias diocesanas del obispado de la Puebla de los Ángeles, hechas y ordenadas por su señoría ilustrísima...* Puebla, Imprenta del Real Seminario Palafoxiano, 1770, pp. 649-656. FAFB.

⁴ El adjetivo *fanatique* se usó en francés desde el siglo XVI, mientras el sustantivo *fanatisme* comenzó a emplearse en la centuria siguiente en medio de las controversias en torno al jansenismo y a las «libertades de la Iglesia galicana». Puede verse al respecto las notas históricas de las respectivas definiciones del Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (<http://cnrtl.fr>), en el mismo sentido apuntan también los resultados de una búsqueda simple en el portal Gallica (<http://gallica.bnf.fr>) de la Bibliothèque Nationale de France.

el uso del primero desde mediados del siglo xvii⁵, y del segundo desde las primeras décadas del propio siglo xviii⁶. Hay que esperar a los inicios del siguiente siglo para encontrar estos términos en los diccionarios de la Real Academia Española. En cambio, en 1743, el *Diccionario universal francés y español* traducía *fanatique* como «fanático, visionario, loco, enajenado», mientras el sustantivo *fanatisme* era «visión o inspiración imaginaria»⁷.

Mas en esas décadas de 1760 y 1770, el fanatismo se asoció de manera particular con la Compañía de Jesús. La orden fue blanco de críticas en varios países europeos, que lanzaron en su contra diversas acusaciones, en particular el respaldo al regicidio. Como es bien sabido, la orden fue expulsada de Portugal (1757), de Francia (1765) y de España (1767), hasta ser disuelta en 1773⁸. En un documento que se compuso en las tres décadas siguientes a la expulsión de los dominios españoles y que se mantuvo inédito hasta el siglo xxi, el padre Francisco Javier Miranda señaló de manera precisa que esa asociación entre su orden y el término que nos ocupa estaba relacionada con un cambio semántico significativo: «Hasta poco años ha se llamaban *fanáticos* ciertos genios exóticos, inquietos y turbulentos, que forjando castillos de viento en su lisiada y alborotada fantasía, ni ellos tenían sosiego, ni lo dejaban tener a los demás». Esta definición tradicional era sustituida por otros tres usos: primero, fanáticos eran «los que hacen profesión de religiosos, píos y devotos, que dan un piadoso asenso a todas aquellas cosas extraordinarias, como milagros, etc., que no tienen disonancia ni con la religión, ni con la razón, ni con la prudencia»; segundo, «los que en puntos tocantes al dogma y la disciplina de la Iglesia creen buenamente lo que enseña el Catecismo...», y tercero, «los que miran con cierto género de compasión a una clase de críticos modernos...»⁹. Esos «críticos modernos», no eran otros que los entonces llamados «filósofos», y que en nuestros días y desde el siglo xx solemos denominar «ilustrados».

⁵ Se habla de «terror fanático» en B. Gracián, *El criticón. Segunda parte. Juiciosa cortesana filosofía en el otoño de la varonía edad*, Madrid, Juan Nogues, 1653, p. 130.

⁶ B. G. Feijoo, *Teatro crítico universal o discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes*, tomo segundo, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1728, p. 89.

⁷ A. M. Herrero y Rubira, *Diccionario universal francés y español donde se explican todos los términos usados en la lengua francesa...*, Madrid, Imprenta del Reyno, 1743, p. 495.

⁸ Al respecto puede verse P. A. Fabre y C. Maire (dirs.), *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

⁹ F.-X. Miranda, *El fiscal fiscalizado. Una apología de los jesuitas contra Campomanes*, Alicante, Universidad de Alicante, 2013, pp. 699-700.

Efectivamente, la definición había tenido un giro fundamental con los artículos de Alexandre Deleyre en el sexto tomo de la *Encyclopédie* (1756) y de Voltaire en su *Dictionnaire philosophique* (1764)¹⁰. En ambas publicaciones, clásicas de la Ilustración francesa, el fanatismo se vuelve un enemigo, vinculado con la religión, que se estima particularmente peligroso. Es un ejercicio de la violencia de forma irracional, de manera que se define utilizando un vocabulario propio de la enfermedad: ceguera, «enfermedad de religión» con causas y síntomas en Deleyre, «enfermedad epidémica» para Voltaire. Aunque ambos autores acotaron de manera explícita que no todo lo religioso era propio del fanatismo, al mismo tiempo se advertía que ninguna religión estaba exenta de él, ni el catolicismo. Por si fuera poco, se trataba de una locura que también podía tener detrás motivos políticos que lo vinculaban a la tiranía. Frente a ella, era necesario un trabajo de orden político, en particular la promoción del *esprit philosophique*.

Fue entonces cuando el fanatismo se convirtió en uno de esos «numerosos conceptos contrarios que se aplican para excluir un reconocimiento mutuo»¹¹, un «contraconcepto asimétrico» de razón, en primer lugar, y de tolerancia, más tarde. En general, asistimos a la temporalización del concepto y al aumento de su carga emotiva. Claramente se dibuja un horizonte de expectativas en el cual el fanatismo es superado, y en cambio se va asociando con un período negativo del pasado, la Edad Media: el fanatismo se convierte en un enemigo a superar.

Aunque este cambio semántico se encuentra ya en la prensa de la Península Ibérica de fines de la década de 1760, en contraste, la definición tradicional persistió en los impresos novohispanos de la década de 1770¹². En Europa, en cambio, con el estallido de la Revolución Francesa en 1789, comenzó a articularse una respuesta al concepto elaborado por los ilustrados, agregándole adjetivos: concediendo que había fanatismo, podía haber también «fanatismo filosófico» o «fanatismo político», que resultaban peores que el fanatismo «re-

¹⁰ D. Diderot, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société des gens de lettres*, volumen sexto, Paris, Briasson / David l'aîné / Le Breton / Durand, 1756, pp. 393-401. Voltaire, *Dictionnaire philosophique portatif*, Londres, 1764, pp. 151-153.

¹¹ R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993, pp. 206-207.

¹² Puede constatarse en J. Granados, *Tardes americanas: gobierno gentil y católico...*, México, Imprenta Matritense de D. Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1778, p. 199. A. Núñez de Haro y Peralta, *Carta pastoral que el ilustrísimo señor Dr. D. ...*, México, Imprenta nueva Madrileña de D. Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1777, p. 113.

ligioso» que denunciaban inicialmente. A partir del estallido de la sublevación de la Vendée, la experiencia de la guerra civil reforzó esta multiplicación de fanatismos. Evidentemente, en ese momento en los periódicos peninsulares se retomaban notas reivindicando a los Ejércitos Católicos y Reales, y que respondían a un concepto con el que nadie quería identificarse¹³. Un ejemplo tan sólo: «Vosotros nos objetáis el fanatismo de la Religión, cuando el fanatismo de la libertad os ha conducido al delito más atroz, y cuando este mismo fanatismo os arrastra a derramar cada día arroyos de sangre de nuestra común patria»¹⁴.

Desde la década de 1790 comienza a aparecer en la prensa de la Ciudad de México el concepto moderno de fanatismo por diversas vías¹⁵, pero fue sobre todo a partir de 1808 cuando la experiencia de la guerra de independencia peninsular se difundió también de este lado del Atlántico, trayendo consigo esas descalificaciones mutuas basadas en este concepto. Juan Wenceslao Sánchez de la Barquera fue tal vez el primer autor novohispano que lo utilizó para descalificar al régimen napoleónico, reivindicando al catolicismo¹⁶.

Esto es, aunque en Nueva España la definición que la Ilustración había elaborado para criticar la violencia fundada en la religión sólo se había difundido de manera tardía y, sobre todo, para ser rechazada y descalificada, aun así se había integrado al vocabulario de los publicistas de la Ciudad de México. No es de extrañar que, cuando finalmente estalló una guerra en el propio reino de Nueva España en septiembre de 1810, los bandos enfrentados aprovecharan también este concepto de forma muy semejante a los ejércitos que se combatían en la Península. Desde el bando realista se designó a los insurgentes como fanáticos. Entre toda la literatura contra los insurgentes

¹³ *Mercurio de España*, VI-1793, pp. 167-168 y 218 HDH, en que ya se habla de «los que por su fanatismo se habían distinguido en la revolución».

¹⁴ *Mercurio de España*, VIII-1793, pp. 424-425. HDH.

¹⁵ A través de las notas que informaban de las guerras europeas, y de edictos del Tribunal de la Inquisición en que ciertos autores eran acusados de utilizar el término para referirse a la religión católica relacionándolos así con los «filósofos», como fue el caso de Felipe Santiago Puglia (*Gazeta de México*, t. VI, n.º 77, 13-XI-1794, p. 640. HDH). En la primera década del siglo XIX hubo también algunas menciones críticas de ciertos excesos de lo religioso, por ejemplo en el *Diario de México*, t. 2, n.º 130, 7-II-1806, pp. 150-151. Hathitrust.

¹⁶ J. W. Barquera, *Refutación de un español americano a los principales artículos de las proclamas de José Bonaparte*, México, Imprenta de Mariano Zúñiga y Ontiveros, 1810, y también en *Diario de México*.

hay que destacar por su uso del concepto a Fermín Reygadas¹⁷, en cuyos textos se le anteponeían adjetivos como «orgullosos», «groseros», «loco», «ebrio» e «insolente», y los fanáticos eran los «turbulentos» rebeldes que «apartan la cerviz del yugo de la razón»¹⁸.

Del lado insurgente, los documentos de la colección Hernández y Dávalos dan cuenta de un uso del concepto que incluía a los realistas¹⁹, pero que se ampliaba para designar distintos elementos del orden colonial. Así, al suprimir la esclavitud, se podía hablar de «la distinción de castas que adoptó el fanatismo», o al tratar de la libertad de imprenta se relacionó la censura con «el fanatismo y la ignorancia»²⁰. En 1812 *El ilustrador nacional* lo incluía entre los «poderosos enemigos de la sociedad» que se hacían presentes a partir de la crisis de la monarquía²¹. La independencia se podía plantear como una lucha en su contra. El padre Morelos, en la apertura del Congreso de Chilpancingo

¹⁷ Analizan los textos de Reygadas en el conjunto de la literatura panfletaria contra Hidalgo: J. Hernández Luna, «Hidalgo pintado por los realistas», *Historia Mexicana*, vol. 4, n.º 1, 1954, pp. 1-19 y J. A. Serrano Ortega, «El discurso de la unión: el patriotismo novohispano en la propaganda realista durante el movimiento insurgente de Hidalgo», *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 14, 1994, pp. 157-177, principalmente, también la introducción de J. Olveda, introducción y selección documental, *Los discursos opuestos sobre la independencia de la Nueva España*, Aranjuez, Fundación Mapfre / Doce Calles, 2006.

¹⁸ «Discurso contra el fanatismo y la impostura de los rebeldes de Nueva España por Don Fermín de Reygadas» y «El Aristarco, publicación semanal refutando el manifiesto del señor Hidalgo» en J. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México de 1808 a 1821*, tomo segundo, México, José María Sandoval impresor, 1877, pp. 740-752 y 752-815. También se habla en términos de fanatismo en otros clásicos de este tipo de literatura como *La defensa del cura Hidalgo combatida por la razón. Diálogo entre doña Justa y el clérigo*, México, Oficina de Mariano Zúñiga y Ontiveros, 1811, p. 6, y en documentos eclesiaísticos como M. López Borricón, *Exhortación que el R. P. Provincial de San Diego de México Fray Manuel López Borricón dirige a todos sus súbditos con respecto a los asuntos del día*, México, Imprenta de Arizpe, 1811, p. 4 y M. Abad y Queipo, *Carta pastoral del ilustrísimo señor obispo electo y gobernador del obispado de Michoacán*, México, Oficina de Ontiveros, 1813, p. 15. Destaquemos en particular *El anti-Hidalgo*, 1811, p. 20, en que se asociaba al cura de Dolores con la definición de la Ilustración para descalificarlo: «quiso despertar a sus parroquianos para que no siguiesen tales ejemplos, ni creyesen patrañas, ni estuvieran dormidos en el que llamaba fanatismo de religión y lealtad».

¹⁹ Eran «víctimas del error del fanatismo» según el doctor José María Cos en noviembre de 1812. J. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos...*, 1877, tomo cuarto, p. 679. También tomo quinto, p. 118.

²⁰ J. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos...* 1877, tomo primero, p. 116 y tomo cuarto, p. 702.

²¹ *El ilustrador nacional*, n.º 2, fols. 5-6, en G. García (dir.), *Documentos históricos mexicanos*, volumen 3, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1910.

hablaba de «librarse de las garras de la tiranía y el fanatismo», y el propio Congreso iba en un sentido semejante en su manifiesto del 6 de noviembre de 1813 al declarar que «no sospechábamos que hubiese otros principios de gobierno, que el fanatismo político que cegaba nuestra razón»²².

Con la independencia en 1821 quedó consagrada esa asociación entre fanatismo y experiencia del régimen colonial, que servía además para denunciar el papel político que había tenido el clero, y por extensión el catolicismo, y en menor medida siguió siendo una manera de denunciar ciertas prácticas religiosas católicas. En 1826, esta concepción del fanatismo tuvo su primera representación visual en la prensa mexicana, con la publicación en *El Iris* de la imagen de Claudio Linati en que aparece bajo la forma de un demonio que porta cadenas y un hacha, flanqueando, junto con la superstición —un fraile— a la tiranía, que es representada como un bufón entronizado²³.

Por otra parte, se estimaba necesario defender de esa acusación al clero, persistiendo en el uso de categorías que permitían de cierta manera «devolvérsela» a esos críticos. Esto es, de un lado el fanatismo era religioso, del otro era sobre todo político. Una ilustración clara la tenemos en el semanario poblano *El farol* que en junio de 1822 publicaba un «comunicado» que definía el fanatismo como «celo excesivo por un partido falso y aun por el verdadero, cuando se quebrantan las leyes de la prudencia que este impone». Esto permitía hablar de un sinfín de categorías: irreligioso, democrático, aristocrático, realista, galicano, servil, liberal, constitucional, «y hasta religioso». Desde luego, era el primero, «el de nuestros días», el más peligroso: «derriba y destruye con furor cuanto respetan los hombres, el que siembra en los corazones de los fieles doctrinas falsas, el que mina los fundamentos de la sana moral»²⁴. Lo repetía a mediados de siglo *El Universal*: «hay otro fanatismo más monstruoso [...] y más feroz que el que hacéis recaer sobre el cristianismo, y este es el vuestro»²⁵. También había un país que representaba bien esta otra

²² J. Hernández y Dávalos, *Colección de documentos...*, 1877, tomo quinto, p. 165 y p. 215.

²³ Sobre esta publicación, M. E. Claps Arenas, «El Iris. Periódico crítico y literario», *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, n.º 21, pp. 5-29. Sobre esta imagen, M. L. Luna Argudín, «La tiranía: Linati en el espejo mexicano (1826)», en Guadalupe Ríos de la Torre (coord.), *Los sueños de la modernidad: un viaje sin fin*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2014, pp. 19-46.

²⁴ *El Farol*, n.º 35, 23-VI-1823, p. 314. HNDM. Otro ejemplo en *El Defensor de la Religión*, n.º 42, 8-VI-1827, p. 176. HNDM.

²⁵ *El Universal*, t. I, n.º 166, 30-IV-1849, p. 2. HNDM.

argumentación: Francia, pero más que la nación la memoria de un período de su historia, decisivo para la modernidad, la Revolución²⁶.

Tanto para los enemigos del régimen colonial como para quienes advertían contra los peligros revolucionarios, el arma para combatir el fanatismo en esta época era, sin duda, la prensa. En los periódicos aparece la promesa de señalar los «abusos» que se había introducido en la religión²⁷, y la sentencia contundente de que ésta era el «muro inexpugnable para el fanatismo»²⁸. Dado este papel, no es de extrañar que desde finales de la década de 1820 aparezca la traducción de los textos clásicos de la centuria anterior: las definiciones de Voltaire y Deleyre circularon entre 1826 y 1827²⁹.

Sin embargo, durante toda la primera mitad del siglo, la naciente opinión pública nunca llegó a un claro consenso sobre qué creencias o prácticas entraban en la categoría de «fanáticas», y por ello mismo tampoco hubo una definición precisa de cómo debía ser un «católico sin fanatismo». Ya lo decía un artículo retomado de *El indicador* de Guatemala a fines de 1825, fanatismo «es voz favorita, se ha hecho de moda, y a cada paso la repiten aun las personas poco instruidas, pero entre cuantos la emplean no habrá dos acaso que la entiendan del mismo modo y la apliquen a los mismos objetos»³⁰. Esto nos muestra también hasta qué punto el concepto concentraba la experiencia conflictiva de la época. De manera constante, en los numerosos debates sobre temas religiosos que se suscitaron a lo largo y ancho del territorio del naciente Estado mexicano, es común encontrar referencias al fanatismo, denunciando su vigencia cuando no lograba imponerse una reforma, o al contrario, cuando éstas se imponían, se llega a afirmar que sólo quienes fueran cegados por la ideología, la filosofía, el propio fanatismo político, u otra categoría de este último, confundirían esas prácticas o creencias concretas con el fanatismo. A fin de cuentas, la misma prensa reconocía las dificultades generadas por la politización del vocabulario: «Hay palabras en política que inspiran respeto u

²⁶ *El Observador de la República Mexicana*, 2ª. época, n.º 1, 2-VI-1830, p. 24, HNDM.

²⁷ *El Sol*, año IV, n.º 1329, 4-II-1827, p. 2402, HNDM.

²⁸ *El Observador de la República Mexicana*, n.º 12, 22-VIII-1827, p. 357, HNDM. La imagen de la prensa como «muro eterno e inexpugnable entre la religión y el fanatismo» aparece también en *El Fénix de la Libertad*, t. III, n.º 95, 3-XI-1833, p. 3, HNDM.

²⁹ *El Oriente*, n.º 791, 20-XI-1826, pp. 3254-3255. *El Sol*, año IV, n.º 1299, 5-I-1827, p. 2276. HNDM. Se trata de traducciones de la definición que aparece en las ediciones decimonónicas del *Diccionario filosófico*, y que en realidad retoman también buena parte de la definición de Delayre.

³⁰ *El Sol*, año III, n.º 931, 31-XII-1825, pp. 3-4. HNDM.

horror según el sentido que les ha fijado el fanatismo, el espíritu de partido, el de la novedad o la ignorancia»³¹.

En medio de una amplia diversidad de temas, categorías y actores, el fanatismo, decía el autor del artículo guatemalteco que hemos mencionado antes, estaba vinculado sobre todo a la intolerancia³². Esta oposición de términos se encontraba ya en los textos clásicos franceses de fines del siglo XVIII, como se ve en el *Discurso sobre la libertad de cultos* del abate Grégoire (1794), publicado en la prensa capitalina en 1833³³. Era algo tan evidente que a un director de teatro de la época se le podía elogiar por haber representado «el triunfo de la libertad sobre la tiranía y de la tolerancia sobre el fanatismo»³⁴, así como a mediados de siglo unos estudiantes podían gritar, en un festejo de la independencia: «muera el fanatismo» y «viva la tolerancia religiosa»³⁵. Por ello no es raro encontrar que la acusación se le devolvía a los promotores de la tolerancia: eran «idólatras de la libertad [que] incurren en cierta especie de fanatismo»³⁶.

Al ritmo en que se iban planteando los debates sobre la tolerancia de cultos (1827, 1848, 1856 fundamentalmente), sus partidarios identificaban a sus opositores con el fanatismo: «La tolerancia de cultos está en el día reconocida como uno de los principios que la civilización ha ganado, y bien claramente por cierto, sobre la ignorancia y el fanatismo»³⁷. Quienes se oponían a la tolerancia se veían obligados a afrontar el calificativo de alguna forma, aunque nunca llegó a formularse un panegírico del fanatismo, aunque no podemos saber con seguridad si acaso era incluso innecesario precisamente por el valor positivo de la intolerancia en esos sectores. En 1831, Juan Bautista Morales iniciaba su *Disertación contra la tolerancia religiosa* reconociendo que «la ignorancia, la exaltación y el fanatismo» habían causado desastres cuando se tra-

³¹ *El observador de la República Mexicana*, 2ª. época, n.º 8, 22-IX-1830, p. 241. HNDM.

³² *El Sol*, año III, n.º 931, 31-XII-1825, pp. 3-4. HNDM.

³³ *El Fénix de la Libertad*, t. II, núms. 139-141, 16 a 18-V-1833, pp. 3-4, 2-3 y 2-4 respectivamente. HNDM. La presencia del concepto sigue de cerca en esta época el ritmo de los debates sobre el tema de la tolerancia de cultos.

³⁴ *El Sol*, año III, n.º 761, 31-VII-1831, p. 3043. HNDM.

³⁵ *El Siglo XIX*, 5ª. época, año 16, t. X, n.º 2860, 11-XI-1856, p. 2. HNDM.

³⁶ *El Mosquito Mexicano*, n.º 11, 18-II-1834, p. 2. HNDM. También *El Mosquito Mexicano*, n.º 27, 13-VI-1834, p. 1, en que se hablaba de un publicista «impregnado de fanatismo en favor de la tolerancia religiosa». HNDM.

³⁷ *El Siglo XIX*, año VII, n.º 59, 29-VII-1848, p. 3, también en el n.º 70, 9-VIII-1848, p. 2. HNDM.

taba de reformas religiosas, pero más que combatirlo parecía necesario asumirlo³⁸. Las *Cartas de Teophilo a Philopatro* que se publicaron en 1848 iban más lejos: usando como ejemplo a España, estimaba que el «fanatismo religioso» podía ser parte de un «carácter nacional» que había que defender³⁹, y en ese sentido: «No es, ciertamente, fanatismo sino el patriotismo verdadero el que rechaza una medida que saborean los labios, pero que destroza al corazón»⁴⁰.

En fin, la discusión entre tolerancia y fanatismo llegó hasta el Congreso Constituyente de 1856. Resulta ejemplar la intervención de Guillermo Prieto en la sesión de 30 de julio de 1856 estructurada precisamente como un intercambio entre la reforma y el fanatismo. Prieto revelaba a la tolerancia de cultos como la vía principal para salir del fanatismo, en la medida que obligaría al clero católico a comprometerse realmente con la moral, dejando de lado tanto los vicios como la política. Bajo el murmullo de escándalo del público, afirmó: «con la tolerancia no se verá al obispo revolucionario, ni al canónigo opulento durmiendo al arrullo del mendigo que llora a su puerta, [...] no se verá al cura insultando con el lujo de su familia bastarda, la desnudez y la miseria de sus fieles desgraciados»⁴¹.

La libertad de cultos se impondría finalmente por una de las Leyes de Reforma, del 4 de diciembre de 1860, aunque eso no habría de desalojar al fanatismo de los debates en la opinión pública mexicana. Como puede constatarse en este recorrido, el concepto se había mostrado (y seguiría siendo) útil para establecer un límite fuera del cual se encontraba una alteridad inaceptable dentro del orden político moderno. Acuñado para denunciar la violencia que se sustentaba en argumentos religiosos, su uso particularmente abundante en tiempos de guerra muestra que era una forma acaso no menos violenta de descalificación, que no podía sino responderse agregándole categorías al mismo concepto.

³⁸ *La voz de la religión*, t. I, n.º 9, 16-VIII-1848, pp. 129-130. HNDM. De forma semejante, la representación de la ciudad de Puebla contra la tolerancia de cultos decía: «la prudencia exige que esa indiscreción, ese fanatismo y esas preocupaciones se respeten, cuando en pretender desarraigarlas corre inminente riesgo la tranquilidad social», *La voz de la religión*, t. I, n.º 35, 15-XI-1848, p. 580. HNDM.

³⁹ *La voz de la religión*, t. I, n.º 11, 23-VIII-1848, p. 177. HNDM.

⁴⁰ *La voz de la religión*, t. I, n.º 18, 16-IX-1848, p. 305. HNDM.

⁴¹ *El Siglo XIX*, 4ª. época, año 16, t. X, n.º 2773, 31-VII-1856, p. 2. HNDM.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

Siglas

BDH	Biblioteca Digital Hispánica.
FABF	Fondo Antiguo de la Biblioteca Franciscana, Acervo Digital, Universidad de las Américas Puebla.
GL	Google Libros.
Hathitrust	Hathitrust Digital Library.
HDH	Hemeroteca Digital Hispánica.
HNDM	Hemeroteca Nacional Digital de México.

Fuentes

- ABAD Y QUEIPO, Manuel, *Carta pastoral del ilustrísimo señor obispo electo y gobernador del obispado de Michoacán*, México, Oficina de Ontiveros, 1813. BDH.
- BARQUERA, Juan Wenceslao, *Refutación de un español americano a los principales artículos de las proclamas de José Bonaparte*, México, Imprenta de Mariano Zúñiga y Ontiveros, 1810. Hathitrust.
- BUSTAMANTE, Carlos María, *Cuadro histórico de la Revolución de la América Mexicana*, t. I, México, Imprenta del Águila, 1823. GL.
- DIDEROT, Denis, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société des gens de lettres*, vol. VI, Paris, Briasson/David l'ainé/Le Breton/Durand, 1756. GL.
- ESTRADA, Francisco, *La defensa del cura Hidalgo combatida por la razón. Diálogo entre doña Justa y el clérigo* (1811), México, Oficina de Mariano Zúñiga y Ontiveros, 1811. BDH.
- FABIÁN Y FUERO, FRANCISCO, *Colección de providencias diocesanas del obispado de la Puebla de los Ángeleshechas y ordenadas por su señoría ilustrísima...* Puebla, Imprenta del Real Seminario Palafoxiano, 1770. FABF.
- FEIJOO, Fray Benito Jerónimo, *Teatro crítico universal o discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes*, t. II, Madrid, Imprenta de Francisco del Hierro, 1728. Hathitrust.
- GARCÍA, Genaro, dir., *Documentos históricos mexicanos*, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1910. BDH.
- GRACIÁN, Baltasar, *El criticón. Segunda parte. Juiciosa cortesana filosofía en el otoño de la varonía edad*, Madrid, Juan Nogues, 1653. BDH.
- GRANADOS, Fray Joseph Joaquín, *Tardes americanas: gobierno gentil y católico. Breve y particular noticia de toda la historia indiana: sucesos, casos notables y cosas ignoradas desde la entrada de la Gran Nación Tulteca a esta tierra de Anáhuac hasta los presentes tiempos*, México, Imprenta Matritense de D. Felipe Zúñiga y Ontiveros, 1778. GL.

- HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, Juan E., *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México de 1808 a 1821*, México, José María Sandoval impresor, 1877.
- HERRERO Y RUBIRA, Antonio M., *Diccionario universal francés y español donde se explican todos los términos usados en la lengua francesa...*, Madrid, Imprenta del Reyno, 1743.
- LÓPEZ BORRÍCÓN, Manuel, *Exhortación que el R. P. Provincial de San Diego de México Fray Manuel López Borrícón dirige a todos sus súbditos con respecto a los asuntos del día*, México, Imprenta de Arizpe, 1811. BDH.
- LORENZANA, Francisco Antonio, *Cartas pastorales y edictos del ilustrísimo señor [...] arzobispo de México*, México, Imprenta del Superior Gobierno del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, 1770. GL.
- MIRANDA, Francisco-Xavier, *El fiscal fiscalizado. Una apología de los jesuitas contra Campomanes*, Alicante, Universidad de Alicante, 2013.
- NÚÑEZ DE HARO Y PERALTA, Alonso, *Carta pastoral que el ilustrísimo señor Dr. D. [...] del consejo de S. M. y Arzobispo de México dirige a todos sus amados diocesanos*, México, Imprenta nueva Madrileña de D. Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1777. GL.
- VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique portatif*, Londres, s. e., 1764. GL.

Fuentes hemerográficas

- Diario de Avisos*, año II, t. I, n.º 249, 22-VIII-1857, p. 3. HNDM.
- Diario de México*, t. 2, n.º 130, 7-II-1806, pp. 150-151. Hathitrust.
- El Defensor de la Religión*, n.º 42, 8-VI-1827, p. 176. HNDM.
- El Farol*, n.º 35, 23-VI-1823, p. 314. HNDM.
- El Fénix de la Libertad*, t. II, núms. 139-141, 16 a 18-V-1833, pp. 3-4, 2-3 y 2-4 y t. III, n.º 95, 3-XI-1833, p. 3. HNDM.
- El Mosquito Mexicano*, n.º 11, 18-II-1834, p. 2 y n.º 27, 13-VI-1834, p. 1. HNDM.
- El Observador de la República Mexicana*, 2ª. época, n.º 1, 2-VI-1830, p. 24. n.º 8, 22-IX-1830, p. 241. n.º 12, 22-VIII-1827, p. 357. HNDM.
- El Oriente*, n.º 791, 20-XI-1826, pp. 3254-3255.
- El Siglo XIX*, 4ª. época, año 16, t. X, n.º 2773, 31-VII-1856, p. 2; 5ª. época, año 16, t. X, n.º 2860, 11-XI-1856, p. 2; año VII, n.º 59, 29-VII-1848, p. 3; año VII, n.º 70, 9-VIII-1848, p. 2. HNDM.
- El Sol*, año III, n.º 761, 31-VII-1831, p. 3043; año III, n.º 931, 31-XII-1825, pp. 3-4; año IV, n.º 1299, 5-I-1827, p. 2276; año IV, n.º 1329, 4-II-1827, p. 2402. HNDM.
- El Universal*, t. I, n.º 166, 30-IV-1849, p. 2. HNDM.
- Gazeta de México*, t. VI, n.º 77, 13-XI-1794, p. 640. HDH.
- La voz de la religión*, t. I, n.º 11, 23-VIII-1848, p. 177; t. I, n.º 18, 16-IX-1848, p. 305; t. I, n.º 35, 15-XI-1848, p. 580; t. I, n.º 9, 16-VIII-1848, pp. 129-130. HNDM.
- Mercurio de España*, VI-1793 y VIII-1793. HDH.

Bibliografía citada

- CLAPS ARENAS, María Eugenia, «El Iris. Periódico crítico y literario», *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, n.º 21, 1994, pp. 5-29.
- FABRE, Pierre Antoine y Catherine Maire (dirs.), *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.
- GOUJARD, Pierre, *L'Europe catholique au XVIII^e siècle. Entre intégrisme et laïcisation*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004.
- KOSELECK, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993.
- HERNÁNDEZ LUNA, Juan, «Hidalgo pintado por los realistas», *Historia Mexicana*, vol. 4, n.º 1, 1954, pp. 1-19.
- LUNA ARGUDÍN, María Leonila, «La tiranía: Linati en el espejo mexicano (1826)», en Guadalupe Ríos de la Torre (coord.), *Los sueños de la modernidad: un viaje sin fin*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2014, pp. 19-46.
- OLVEDA, Jaime, introducción y selección documental, *Los discursos opuestos sobre la independencia de la Nueva España*, Aranjuez, Fundación Mapfre / Doce Calles, 2006.
- SERRANO ORTEGA, José Antonio, «El discurso de la unión: el patriotismo novohispano en la propaganda realista durante el movimiento insurgente de Hidalgo», *Estudios de Historia Novohispana*, 1994, vol. 14, pp. 157-177.

EL CONCEPTO DE FANATISMO EN CHILE, 1790-1885¹

Gabriel Cid

Universidad San Sebastián

En el mundo hispanoamericano el concepto de fanatismo fue tributario del debate del siglo XVIII francés, escenario en el que fue objeto de disputas sobre los límites de la injerencia del catolicismo en la vida política, cultural y social. Así, en tanto galicismo y como concepto de combate político-religioso de la era de las revoluciones, se incorporó tardíamente al *Diccionario de la lengua castellana*. No aparece en el *Diccionario de Autoridades* (1726-1739), incluyéndose por primera vez en 1817: «voz nuevamente introducida para significar la tenacidad y preocupación del fanático». El «fanático», por su parte, fue definido como aquel que «defiende con tenacidad y furor opiniones erradas en materia de religión».

En el debate francés el concepto de fanatismo remitía tanto a la idea de pasión exagerada como a la de celo religioso, opuesta por tanto a la noción de tolerancia de los *philosophes*, de la «religión natural» desvinculada del dogma y de una estructura eclesiástica. En ese registro fue socializado por Voltaire y por Alexandre Deleyre, quien redactó la entrada «fanatismo» en la *Encyclopédie*². Esa definición les permitió a los sectores jacobinos denostar a sus adversarios políticos y racionalizar el ejercicio de la violencia contra aquellos definidos como refractarios a la libertad y a la revolución³. Los sectores religiosos cuestionaron esta definición del fanatismo como su práctica, asociada

¹ Esta publicación contó en el apoyo financiero de la Vicerrectoría de Investigación y Doctorados de la Universidad San Sebastián-proyecto VRIDFAI20/03.

² A. Toscano, *Fanaticism*, London, Verso, 2010, pp. 101-111; J. Rebejkow, «Fanatisme et philosophie en France dans la seconde moitié du XVIII^e siècle», *Romanische Forschungen*, n.º 126, 2014, pp. 173-203.

³ J. Clarke, «The rage of the fanatics: religious fanaticism and the making of revolutionary violence», *French History*, vol. 33, n.º. 2, 2019, pp. 236-258.

a la desmesura revolucionaria, intentando en un ejercicio de «re descripción retórica» presentar a *philosophes* y revolucionarios como la encarnación del verdadero fanatismo. Éste, afirmó Nicolas Bergier en su *Dictionnaire de théologie* (1789-1792) que fue traducido al español, no era tributario de la religión, sino de las «pasiones humanas». Y estas, desprovistas de la contención de la moral religiosa, desataban sus furias como lo había demostrado el «fanatismo filosófico»⁴. Bergier no estuvo solo en esta tesis. Jean-François de La Harpe en *Du fanatisme dans la langue révolutionnaire* (1797), traducida en Madrid y Guatemala, señaló que el fanatismo era una invención de la «lengua revolucionaria» para descalificar a la religión por sus excesos. Irónicamente sus males no se comparaban con los provocados por el fanatismo de la «irreligión e impiedad». «Su fanatismo ha derramado más sangre en estos últimos años, que el fanatismo religioso en el espacio de dos siglos»⁵.

Esas disputas semánticas arribaron a Chile en el marco de las revoluciones atlánticas. Ya en 1794 Gregorio Paredes le confidenciaba a Manuel de Salas sobre los desmanes de la revolución en Francia ocasionados por quienes «aspiran a la libertad con un fanatismo que horroriza y que ha atropellado todas las leyes y todos los derechos»⁶. Hacia 1808, con el arribo de las noticias de España, y las controversias políticas ante la *vacatio regis* las discusiones sobre el fanatismo se criollizaron, aunque inscribiéndose entre las nociones ya instaladas de radicalismo político y de excesos religiosos. Así, en los debates de 1811 sobre la instalación del Congreso Nacional tendió a predominar un significado asociado a la pasión política. Una de esas pasiones era el «patriotismo exaltado», una suerte de «fanatismo laico»⁷. Por eso, Juan Martínez de Rozas, en uno de los discursos inaugurales del Congreso, hizo un llamado a la moderación, a ser «fieles sin acre fanatismo», para conducir el proceso político⁸.

La polarización del proceso político, el estallido de la guerra y el ascenso del discurso independentista tuvieron un impacto decisivo en el significado

⁴ N. Bergier, *Diccionario enciclopédico de teología*, Madrid, Imprenta de Tomás Jordan, 1832, t. IV, pp. 11-25.

⁵ J.-F. La Harpe, *De lo que significa la palabra fanatismo en la lengua revolucionaria*, Madrid, Imprenta de Eusebio Aguado, 1838, pp. 3, 11, 124-125.

⁶ G. Paredes a M. de Salas, 27 de septiembre de 1794, en *Escritos de don Manuel de Salas y documentos relativos a él y a su familia*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1910-1914, t. III, p. 333.

⁷ M. de Salas, «El quid faciendum? O verdades urbanas, en el foro, o en la plaza» (1811), en *Escritos de don Manuel de Salas*, t. II, p. 152.

⁸ «Discurso de don Juan Martínez de Rozas» (1811), en Valentín Letelier, *Sesiones de los Cuerpos Lejislativos*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1887-1908, t. I, p. 39.

del fanatismo, asociándolo al desmedido celo religioso, especialmente en los sectores afines al monarquismo⁹. Fueron los publicistas del movimiento independentista quienes, retomando uno de los debates de la Francia dieciochesca, insistieron en este punto. Agustín Vial sostuvo que el «error» enraizado por el legado colonial impedía el cambio político. «La educación, el tiempo, el fanatismo, todo lucha contra la razón, cuando se empeña en convencer sus extravíos», declaró¹⁰. La idea no fue aislada. Para Camilo Henríquez, los enemigos de la revolución eran el fanatismo, la superstición y la tiranía, que se apoyaban mutuamente. «La tiranía elevó su cetro de bronce sobre todos los derechos, y el fanatismo y la superstición aplaudieron sus atentados», decía¹¹.

Esa percepción, instalada por los reveses de la guerra, las disensiones políticas y el despliegue propagandista del clero realista radicalizaron las críticas hacia el fanatismo. Bernardo de Vera y Pintado, redactor del *Monitor Araucano*, fue quien de manera más sistemática atacó al fanatismo durante esos meses críticos de 1814. «El fanatismo es la persuasión de que agrada a Dios destruir a los hombres, que acerca de ciertos puntos no piensan como nosotros pensamos»¹². Se necesitaba «un pincel de sangre» para narrar los crímenes del fanatismo donde éste había «hecho sentir su abominable influencia». Allí se encontraba «atrasada la civilización y la ilustración», pues el fanatismo era la «descendencia de la superstición». No era el único mal social derivado del fanatismo. El mayor problema era que el fanatismo religioso se traducía en «fanatismo civil», que llevaba a las facciones a luchar «con un furor sanguiinario y brutal»¹³.

En el período de restauración monárquica (1814-1817) los publicistas del fidelismo cuestionaron estas afirmaciones, atacando a los revolucionarios desde la lógica del furor político. Así, el periódico *Viva el Rey* definió a quienes abogaban por la independencia como «espíritus turbulentos y fanáticos», que con su propaganda habían minado las bases de la sociedad y atacado a la religión, llamándola «fanáticos delirios»¹⁴. Durante esos años su redactor, José María de la Torre, utilizó el concepto para denigrar a los revolucionarios,

⁹ G. Cid, «Republicanizar la religión: el clero en el debate político de la independencia chilena, 1808-1814», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 2018, n.º 27, pp. 247-268.

¹⁰ A. Vial, «Pensamiento político religioso», *Aurora de Chile*, 2-IV-1812.

¹¹ *Aurora de Chile*, 7-I-1813.

¹² B. Vera y Pintado, «Continúa el asunto anterior», *El Monitor Araucano*, 28-VI-1814.

¹³ *El Monitor Araucano*, 1-VII-1814 y 5-VII-1814, respectivamente.

¹⁴ «Prospecto», *Viva el Rey*, 1-XI-1814.

aludiendo a la idea del extremismo ideológico: «fanáticos corruptores de Chile» los llamó; aplaudió la derrota del «destructor fanatismo antipatriótico» y criticó la propaganda del «furioso fanatismo revolucionario», entre otras expresiones¹⁵.

La declaración de independencia en 1818 inauguró la transición desde el momento bélico al momento constitucional de la revolución. En ese marco, el lugar de la religión dentro de la república suscitó una serie de controversias asociadas a la libertad de cultos, la libertad de imprenta y la reforma eclesiástica. En esos debates, que expresaron un fuerte anticlericalismo, el concepto de fanatismo adquirió un lugar central asociado ya no tanto al furor partidista, sino al celo religioso. El llamado al clero a «expiar el antiguo fanatismo que ha desolado y arruinado la América con otro fanatismo más feliz, nacido de la política y de la libertad» fue ilustrativo de ese momento¹⁶.

El terremoto que sacudió a Valparaíso y Santiago en noviembre de 1822 fue un episodio que desató fuertes críticas hacia el clero, por haber interpretado el suceso como un castigo divino ante la creciente irreligiosidad nacional. Esa interpretación sobrenatural incentivó las procesiones de flagelantes, «prácticas brutales de los siglos oscuros» que confundían «el arrepentimiento con el fanatismo». «¿Qué relación hay entre el fanatismo y la religión?», preguntó un publicista ante los sucesos¹⁷. De ahí en más la esfera pública se llenó de reflexiones sobre este dilema. El medio que más sistemáticamente denunció la preeminencia del «bárbaro fanatismo monacal»¹⁸, fue *El Liberal*. En un artículo titulado «Fanatismo», éste fue definido como un «ángel exterminador, encargado de las venganzas del Cielo, y no reconoce ni freno, ni ley, ni juez sobre la tierra»¹⁹. Semanas después publicó por entregas un satírico «Sermón en las exequias del fanatismo», vinculando el concepto con las nociones de odio, intolerancia, superstición y beatería²⁰.

El clero respondió a estas críticas. Tadeo Silva desplegó una intensa actividad denunciando a quienes, inspirados en los *philosophes*, procuraban «derrocar la superstición y el fanatismo», términos que, «según su modo de pensar

¹⁵ *Viva el Rey*, 2-II-1815; 22-VI-1815 y 6-VII-1815, respectivamente.

¹⁶ «Aviso al público», *El Argos de Chile*, 11-VI-1818.

¹⁷ «Remitido», *Mercurio de Chile*, 16-XII-1822.

¹⁸ «Lo que somos», *El Liberal*, 28-VII-1823.

¹⁹ «Fanatismo», *El Verdadero Liberal*, 23-VIII-1823.

²⁰ «Sermón que en las exequias del fanatismo &c.», *El Liberal*, 26-IX-1823.

era una misma cosa con la Religión de Jesu-Cristo». Esos supuestos «apóstoles de la razón» no eran sino «apóstoles del diablo»²¹. Estos ataques llevaron al clero a fundar periódicos para combatir ese «nuevo vocabulario para alucinar al ignorante», lenguaje cargado de epítetos irreligiosos, donde el respeto a lo sagrado «se llama entre los filósofos del día *egoísmo, fanatismo, ilusión, ignorancia, superstición, hipocresía y godismo*»²². Los clérigos Justo Donoso y Juan Fariñas, redactores de *El Pensador Político-Religioso* reflexionaron sobre la difusión anticlerical del concepto de «fanatismo», esa «famosa cantinela con que a cada paso nos hieren los oídos». El concepto fanatismo «se ha hecho hoy un sobrenombre familiar y de moda» contra quienes respetaban la fe. Pero quienes homologaban religión a fanatismo obviaban un fanatismo peor, el radicalismo político liberal. Ellos eran los fanáticos. «Son fanáticos en creerse nacidos para iluminar el universo; fanáticos en querer establecer una general igualdad entre los hombres, la cual no puede existir ni física ni moral; fanáticos al insinuar una libertad sin sumisión que produciría la ruina de la sociedad», concluían²³.

En ese marco se dieron los primeros debates sobre la tolerancia religiosa. Juan Egaña, prolífico escritor y redactor de la constitución de 1823, observó con preocupación que «la tendencia del siglo es la irreligión», ambiente donde los liberales encontraban «los dogmas incomprensibles, las creencias ridículas, y el sacerdocio fanático, hipócrita y ambicioso»²⁴. Uno de estas opiniones fue la de Manuel Araos, quien en la perspectiva de una nueva constitución sostuvo que la independencia también debía ser respecto del clero, encarnación de aquel «fiero fanatismo que nos había hecho estúpidos esclavos del altar, aliado del trono, y de la teocracia que daba tanta preponderancia al clero sobre el pueblo»²⁵. Con todo, los constituyentes de 1828 zanjaron estos debates sancionando al culto católico como el oficial de la república, aclarando que «nadie será perseguido, ni molestado por sus opiniones privadas», una forma de «conciliar dos extremos: dejar satisfechos a los fanáticos y a los liberales», según comentó *El Vigía*²⁶.

²¹ T. Silva, *Los apóstoles del diablo*, Santiago, Imprenta Nacional, 1823, p. 1.

²² «Los tiempos de ignorancia y de barbarie», *El Observador Eclesiástico*, 30-VIII-1823.

²³ «Fanatismo», *El Pensador Político-Religioso*, 9-V-1825.

²⁴ J. Egaña, *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos*, Santiago, Imprenta de la Independencia, 1825, p. 22.

²⁵ «XVIII de septiembre de 1827», *El Monitor Imparcial*, 22-IX-1827.

²⁶ *El Vija*, 17-VI-1828.

El debate sobre el fanatismo fue actualizado en la década de 1840 por la generación posterior a la independencia. Esa nueva generación reflexionó sobre las condiciones de posibilidad de la democracia en regímenes poscoloniales y sus desafíos. El catolicismo pasó a ser cuestionado como uno de aquellos factores que dificultaban el tránsito a la modernidad, siendo objeto de múltiples controversias²⁷. José Victorino Lastarria, el líder intelectual de esa generación, señaló que los orígenes de los problemas debían buscarse en el pasado hispánico, donde «el fanatismo religioso constituía la mejor columna del sistema colonial». El concepto de fanatismo, asociado a la intolerancia, la superstición, servidumbre e ignorancia, era el legado del catolicismo español, «religión que tuvo por base el terrorismo de la inquisición»²⁸. Lastarria no estuvo solo en este diagnóstico, ni en haber establecido un vínculo de naturaleza entre catolicismo y fanatismo. Francisco Bilbao, en «Sociabilidad chilena» asoció el legado español al catolicismo y el feudalismo, entendiendo el catolicismo como una perversión oriental y autoritaria del *ethos* liberalizador del cristianismo primitivo. El legado español no sucumbió con la independencia, sino que fue actualizado por el conservadurismo instalado en el poder desde 1830, cuyos gobiernos habían sido «la rehabilitación del fanatismo religioso, del privilegio comercial, de las costumbres supersticiosas y del fomento de las comunidades frailesas»²⁹.

Esas ideas fueron socializadas de manera sistemática por los medios de prensa de la Sociedad de la Igualdad, agrupación político-social que nucleaba a los miembros más radicales de esa generación. El vínculo entre autoritarismo y fanatismo visto como una reactualización de la asociación entre el trono y el altar en tiempos de la independencia³⁰, y el fanatismo —entendido como una reprochable politización de la fe— fue denunciado como «la mayor de todas las desgracias que puede pesar sobre una nación», pues «todo lo sacrifica a esa sed de poder que lo consume»³¹.

Esos cuestionamientos no pasaron inadvertidos por el clero. De hecho, el desafío a lo que entendía como su rol tutelar de la moral de la sociedad

²⁷ A. M. Stuvén, *La seducción de un orden*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000.

²⁸ J. V. Lastarria, *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista i del sistema colonial de los españoles en Chile*, Santiago, Imprenta del Siglo, 1844, pp. 61, 67.

²⁹ F. Bilbao, «Sociabilidad chilena», *El Crepúsculo*, 1-VI-1844, p. 31.

³⁰ «La tiranía y el fanatismo», *La Barra*, 16-XII-1850.

³¹ «El fanatismo y sus secuaces», *El Amigo del Pueblo*, 13-V-1850.

incidió en la publicación de *La Revista Católica*, su portavoz por más de tres décadas³². Para el medio la saturación en la esfera pública de «aquellas frases de moda: *preocupaciones populares, fanatismo, superstición, nobles errores*», eran la consecuencia de la diseminación de una incredulidad que estaba llamada a combatir³³. El liberalismo construía oposiciones retóricas que vinculaban al catolicismo con el pasado— «Retrogradación, fanatismo, métodos retardatarios, oscuridad, atraso»— mientras que éste se «se atavía con los brillantes distintivos de progreso, luces, reforma y adelanto». Era justamente esa temporalización del léxico de la política asociado a la religión el punto que el medio católico buscaba impugnar³⁴.

Otra tesis que los defensores del catolicismo buscaron desmontar fue la que asociaba catolicismo con fanatismo, y éste con el atraso del proyecto republicano. En su impugnación a la tesis de Francisco Bilbao, Félix Frías remarcó que el catolicismo no era sinónimo de fanatismo, pues había pasiones peores. «El fanatismo liberal, arma terrible del despotismo y la anarquía, es mucho más perjudicial a los verdaderos intereses republicanos de la América, que cualquier otro fanatismo. Son políticas y no religiosas, lo repetimos, las pasiones que hostilizan el progreso de esas nacientes republicas»³⁵. Justo Donoso, en su monumental *Diccionario teológico* utilizó la definición del concepto «fanatismo» para apoyar esta tesis. Impugnando la definición que le dieron los *philosophes* dieciochescos, que la asociaba a la religión, el obispo de La Serena la vinculó con el «celo exagerado, ciego y aun furioso, si se quiere, que puede nacer y nace ciertamente, tanto de opiniones verdaderas como de opiniones erróneas». Así, definiendo al fanatismo como «una pasión» —que el catolicismo además condenaba— afirmaba que «si hay un fanatismo que horrorice, es el que desplegó el filosofismo del siglo XVIII»³⁶.

Los publicistas católicos no solo buscaron secularizar el concepto de fanatismo, atribuyéndolo a la idea de pasión política, sino que también cuando la discusión remitió a la idea de furor religioso intentaron disociarlo de su

³² G. Cid, «*La Revista Católica*: prensa, esfera pública y secularización en Chile (1843-1874)», *Mapocho*, 2012, n.º 71, pp. 137-155.

³³ «Carácter y tendencia de la impía filosofía», *La Revista Católica*, 15-VIII-1843.

³⁴ «Tendencias de la impiedad», *La Revista Católica*, 18-II-1846.

³⁵ F. Frías, *El cristianismo católico considerado como elemento de civilización en las repúblicas hispano-americanas*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1844, pp. 68-70.

³⁶ J. Donoso, *Diccionario teológico, canónico, jurídico, litúrgico, bíblico, etc.*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1855-1859, t. I, pp. 288-289.

fe, volviéndolo patrimonio de las otras confesiones³⁷. Así, de manera sistemática en *La Revista Católica* se encontraban expresiones alusivas al «fanatismo calvinista», «fanatismo protestante», «fanatismo anglicano», «fanatismo musulmán», etc. Quien sostuvo con mayor insistencia esta idea fue José Ignacio Víctor Eyzaguirre. Para el más global de los teólogos chilenos, el catolicismo se encontraba cercado de enemigos ensañados en atacarlo. En ese registro, el concepto de fanatismo era clave. En *El catolicismo en presencia de sus disidentes*, reflexión teológica a propósito de sus viajes por el mundo, Eyzaguirre habló, por ejemplo, de los excesos del «fanatismo mahometano», del «fanatismo y la intolerancia que muestran los popes cismáticos», confesiones que solo podían ser «regeneradas» por el catolicismo, «que inspira caridad en vez de intolerancia, y amor en lugar de fanatismo»³⁸.

A mediados de siglo el proceso de reforma constitucional, la hegemonía política del liberalismo y la implementación de las primeras políticas migratorias hicieron del exclusivismo católico un objeto de controversias. En ese debate los críticos de la unión confesional entre Iglesia y Estado sancionada en 1833 afirmaron que el exclusivismo religioso volvía a los pueblos «fanáticos e intolerantes»³⁹. José María Torres Arce, por ejemplo, en su ensayo «El fanatismo» sostuvo que el catolicismo era una «idolatría monstruosa» que instaba al furor contra quienes no practicasen su credo, el único verdadero y el exclusivo a ser practicado. Por eso «el fanatismo religioso produjo al fanatismo político», lo que conducía a conflictos entre facciones «animadas siempre de un odio encarnizado»⁴⁰. El clero intentó revertir el argumento, en un ejercicio retórico que le servía para excluir a otras confesiones. En efecto, no era el exclusivismo religioso lo que daba pie al fanatismo, sino justamente la pluralidad de cultos. Ese fue la propuesta de Joaquín Larraín Gandarillas en su fallida defensa del exclusivismo católico en 1865. Para el sacerdote y diputado, «la libertad de cultos no solo engendraría el indiferentismo, sino también el fanatismo religioso» y este podía conducir peligrosamente a «esas guerras sangrientas» que asolaron a Europa. Esto era posible porque el sentimiento religioso resultaba «indomable cuando lo enciende y extravía un

³⁷ Cfr. «Fanatismo», *La Revista Católica*, 22-III-1856.

³⁸ J. I. V. Eyzaguirre, *El catolicismo en presencia de sus disidentes*, París, Librería Garnier, 1855, t. II, p. 49.

³⁹ *El Ferrocarril*, 18-VIII-1856.

⁴⁰ J. M. Torres, «El fanatismo. Observaciones sobre su influencia en nuestras costumbres político-sociales», *La Voz de Chile*, 7-III-1863.

celo exagerado». Introducir nuevas confesiones al país implicaría el riesgo de atizar esas pasiones. «Una vez encendido el furor de las guerras religiosas, ¿quién podrá contener sus estragos?», se preguntaba⁴¹.

La sanción de la tolerancia en 1865 no significó el fin de las controversias político-religiosas. Al contrario, las décadas de 1870 y 1880 contextualizaron un intenso debate por la secularización de la educación, del matrimonio, los cementerios y el registro civil. Todo esto enmarcado en un recrudecimiento del anticlericalismo, que insistía en los peligros del fanatismo religioso para la liberalización de las instituciones⁴². Ese discurso fue particularmente crítico con el alineamiento del catolicismo chileno tras el concilio Vaticano I, cambio que incidió en la asociación del fanatismo con el concepto de «ultramontanismo», la obediencia al Papa y su condena a la «civilización moderna». Esa nueva versión del fanatismo expresaba un «odio a muerte a todo lo que no es conforme a sus tendencias»⁴³. Esa postura fue popularizada a través de nuevos soportes como la novela, que denunciaron los excesos del fanatismo religioso. Martín Palma criticó en ellas «el fanatismo estéril a la vez que pernicioso, que corrompe en lugar de corregir, porque degrada en lugar de elevar, porque embota la inteligencia en lugar de fomentarla»⁴⁴. En *Los misterios del confesionario* denunció la «teocracia entronizada» y la «sumisión ciega a la curia romana» que dominaba Chile, donde «el fanatismo lo domina todo con orgullo y arrogancia»⁴⁵.

Las discusiones sobre lo que la historiografía ha llamado «leyes laicas» a inicios de la década de 1880 —matrimonios, cementerios y registro civil— señalaron un último momento de discusión sobre el fanatismo, siendo monopolizado por el liberalismo como una justificación moral de su agenda laicizadora contra el clero, definido como esos «fanáticos de sotana y levita que lloran rabiosos la pérdida de su influencia social»⁴⁶. Los debates parlamentarios evidenciaron este uso. Francisco Puelma Tupper, por ejemplo, planteó la necesidad de separar la Iglesia del Estado porque el catolicismo era anti-republicano y su historia estaba plagada de terrores inquisitoriales. El ene-

⁴¹ J. Larraín Gandarillas. *Discursos que pronunció en la Cámara de Diputados el prebendado don Joaquín Larraín Gandarillas*, Santiago, Imprenta del Independiente, 1865, pp. 40-41.

⁴² «Los crímenes del fanatismo», *El Mercurio*, 16-III-1869.

⁴³ «La furia ultramontana», *La Democracia*, 29-X-1873.

⁴⁴ M. Palma, *Los secretos del pueblo*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1869, t. II, p. 552.

⁴⁵ M. Palma, *Los misterios del confesionario*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1874-1878, t. I, p. 5.

⁴⁶ «Cortemos el nudo gordiano», *El Mercurio*, 16-IV-1883.

migo del Estado era «la religión católica y su fanatismo enseñado», apoyado en «el frailerío como fuerza, y en la ignorancia de las masas, cuyo fanatismo explota»⁴⁷. Pero, aunque denunciada, la misma influencia social de la Iglesia fue esgrimida como un factor que debía morigerar el afán laicizador. El «fanatismo religioso», indicó Vicente Sanfuentes, «no podemos desarraigarlo en un día del corazón de nuestro pueblo que, fanático por excelencia, puede conducirnos a la guerra civil, si herimos de frente el sentimiento religioso que lo anima todavía»⁴⁸.

Como ha indicado Sol Serrano, la laicización de las instituciones implicó una reelaboración de la estrategia católica de incidencia en el espacio público, expresándose en el campo de la sociedad civil⁴⁹. Allí los feligreses fueron incentivados a explicitar sus adhesiones religiosas en lugar de privatizarlas ante la hegemonía del discurso liberal. Como sostuvo Carlos Tocornal en una de las asambleas de la Unión Católica:

Fanatismo, contestemos, como el de María primero, en su mansión santificada por la visita del Salvador, y después al pie de la cruz; fanatismo, como el de los apóstoles desparramados por los ámbitos del universo para arrancar al mundo del poder de Satanás; fanatismo, como el de Pablo, como el de Agustín, en el cuarto siglo, y como el de Benito, Francisco, Domingo e Ignacio, en las edades siguientes⁵⁰.

De este modo, en un ejercicio de «redescripción retórica»⁵¹, el concepto de fanatismo incluso podía ser revalorizado para estimular la publicidad de las adhesiones de los feligreses, comprendiéndose como una pasión genuina y combativa que había llevado al catolicismo hacia sus mejores épocas. Contra la privatización de la fe, una redefinición del «fanatismo» desde estas lógicas le permitía movilizar al catolicismo salir a disputar al liberalismo el espacio público republicano.

⁴⁷ Cámara de Diputados, sesión del 8-I-1884, p. 361.

⁴⁸ Cámara de Diputados, sesión del 13-VI-1883, p. 57.

⁴⁹ S. Serrano, *¿Qué hacer con Dios en la república?*, Santiago, F. C. E., 2008.

⁵⁰ *Segunda asamblea general de la Unión Católica de Chile*, Santiago, Imprenta Victoria, 1885, p. 4.

⁵¹ Q. Skinner, *Lenguaje, política e historia*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2007, pp. 304-306.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

- BERGIER, Nicolas, *Diccionario enciclopédico de teología*, Madrid, Imprenta de Tomás Jordan, 1832.
- DE LA HARPE, Jean-François, *De lo que significa la palabra fanatismo en la lengua revolucionaria*, Madrid, Imprenta de Eusebio Aguado, 1838.
- DONOSO, Justo, *Diccionario teológico, canónico, jurídico, litúrgico, bíblico, etc.*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1855-1859.
- EGAÑA, Juan, *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos*, Santiago, Imprenta de la Independencia, 1825.
- Escritos de don Manuel de Salas y documentos relativos a él y a su familia*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1910-1914.
- EYZAGUIRRE, José Ignacio Víctor, *El catolicismo en presencia de sus disidentes*, París, Librería Garnier, 1855.
- FRÍAS, Félix, *El cristianismo católico considerado como elemento de civilización en las repúblicas hispano-americanas*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1844.
- LARRAÍN GANDARILLAS, Joaquín *Discursos que pronunció en la Cámara de Diputados el prebendado don Joaquín Larraín Gandarillas, en los debates sobre la libertad de cultos*, Santiago, Imprenta del Independiente, 1865.
- LASTARRIA, José Victorino, *Investigaciones sobre la influencia social de la conquista i del sistema colonial de los españoles en Chile*, Santiago, Imprenta del Siglo, 1844.
- LETELIER, Valentín. *Sesiones de los Cuerpos Lejislativos de la República de Chile*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1887-1908.
- PALMA, Martín, *Los misterios del confesionario*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1874-1878.
- *Los secretos del pueblo*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1869.
- Segunda asamblea general de la Unión Católica de Chile*, Santiago, Imprenta Victoria, 1885.
- SILVA, Tadeo, *Los apóstoles del diablo*, Santiago, Imprenta Nacional, 1823.

Fuentes secundarias

- CID, Gabriel, «*La Revista Católica: prensa, esfera pública y secularización en Chile (1843-1874)*», *Mapocho*, 2012, n.º 71, pp. 137-155.
- CID, Gabriel, «*Republicanizar la religión: el clero en el debate político de la independencia chilena, 1808-1814*», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 2018, n.º 27, pp. 247-268.
- CLARKE, Joseph, «*The rage of the fanatics: religious fanaticism and the making of revolutionary violence*», *French History*, 2019, vol. 33, n.º 2, pp. 236-258.
- REBEJKOW, Jean-Cristophe, «*Fanatisme et philosophie en France dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*», *Romanische Forschungen*, n.º 126, 2014, pp. 173-203.

- SERRANO, Sol, *¿Qué hacer con Dios en la república? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- SKINNER, Quentin. *Lenguaje, política e historia*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2007.
- STUVEN, Ana María, *La seducción de un orden. Las elites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000.
- TOSCANO, Alberto, *Fanaticism. On the Uses of an Idea*, London, Verso, 2010.

EL CONCEPTO DE TOLERANCIA EN LA NUEVA ESPAÑA Y MÉXICO (1788-1926)

José Guillermo Celis Romero
Universidad de Guadalajara

El vocablo tolerancia es un término con orígenes latinos (*tolerantia*) vinculado al verbo *tollere* (levantar), para referirse a la acción o cualidad de soportar o aguantar algo. Su uso se ha relacionado con la necesidad de permitir la existencia de ideas o creencias distintas a las dominantes en una sociedad.

En el período comprendido entre los siglos xvii y xviii, tolerancia fue un concepto con presencia en diccionarios de lengua inglesa, italiana y francesa, así como en los tratados de John Locke y Voltaire quienes lo postularon como cualidad positiva en las sociedades, al permitir la coexistencia del catolicismo con otros credos de raíces cristianas surgidos de la Reforma protestante¹.

En lengua española, los diccionarios del siglo xviii definen tolerancia como «sufrimiento, paciencia y aguante» o como «permisión y disimulo de lo que no debiera sufrirse sin castigo de quien lo ejecuta»², y se le añaden sustantivos cercanos como tolerantes, definido como «los que admiten una secta particular, aunque demasiado común en algunas partes»³, y también tolerantismo, que es «una secta de herejes tolerantes que juntan y unen cosas incapaces

¹ Los diccionarios bilingües ofrecen traducciones del vocablo en los idiomas mencionados en el texto. Para francés, Palet (1604) traduce tolerar como *souffrir* y Oudin (1607) da a tolerancia la entrada de *soufferance*, en italiano Franciosini (1620) indica *pazienza*, y en inglés Stevens (1720) traduce tolerancia como *sufferance* y el verbo tolerar como *to tolerate*.

² Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana...* Madrid, Imprenta de la Real Academia, 1739, p. 290. Ambas entradas en el mismo diccionario.

³ Por «otras partes» puede referirse a sociedades donde cultos distintos al católico tuvieron presencia reconocida, como Inglaterra, en donde la palabra tolerancia estuvo presente en el contexto de diversidad religiosa. J. Fernández Sebastian, «Toleration and Freedom of Expression in the Hispanic World Between Enlightenment and Liberalism», *Past and Present*, n.º 211, 2011, p. 162.

de unión», que «dista mucho de la tolerancia cristiana» y cuyos practicantes «acaban en el ateísmo, o por lo menos en el deísmo»⁴.

El estallido revolucionario francés, el avance del liberalismo y las ideas ilustradas, son procesos que acompañan la circulación en la lengua española de términos cuya relevancia, circulación y discusión se intentó minimizar en el imperio español, pero son relevantes por las experiencias cercanas que engloban. En el umbral del siglo XIX, al vocablo tolerancia se le añade el adjetivo *civil*, definida como «el permiso que concede un gobierno para ejercer libremente qualquiera culto religioso»⁵.

En los inicios del siglo XIX, el concepto de tolerancia fue un vocablo con presencia en los procesos de construcción de los estados posteriores a las luchas de independencia americanas. La tolerancia, junto con su opuesto, la intolerancia, forman un binomio que acompañó los procesos políticos y sociales de la centuria en México, incluso hasta entrado el siglo XX.

UNA NUEVA NACIÓN CON LEYES INTOLERANTES

La insurgencia mexicana en 1810 sacudió algunas certezas coloniales en materia administrativa y social, pero permitió mantener otras de mayor arraigo como la práctica del catolicismo como religión exclusiva, aún con la disolución del Regio Patronato, del modelo regalista y de la negativa de Roma por reconocer las independencias hispanoamericanas⁶. Los proyectos de nación, manifestados en proclamas y constituciones, muestran una sociedad religiosamente *intolerante*, ofreciendo el binomio *tolerancia/intolerancia* como una fórmula inseparable a lo largo de este siglo en torno a las discusiones en materia de credos.

⁴ E. de Terreros y Pando, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes...*, tomo tercero, Madrid, Imprenta de la viuda de Ibarra, 1788, p. 654. A propósito del sintagma «tolerancia cristiana» puede verse el trabajo de J. P. Domínguez «Reformismo cristiano y tolerancia en España a finales del siglo XVIII» en el que elabora una trayectoria de la práctica de la tolerancia a lo largo de la historia del cristianismo, argumentando «la existencia de una importante tradición de tolerancia profundamente cristiana y muy anterior al siglo XVIII», en *Hispania Sacra*, 2013, LXV Extra II, julio-diciembre 2013, pp. 113-172.

⁵ «Tolerancia civil» en Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Castellana...*, Madrid, Imprenta de la viuda de Ibarra, 1803, p. 841.

⁶ E. Cárdenas, *Roma. El descubrimiento de América*. México, El Colegio de México, 2018.

La promulgación de la Constitución de Cádiz en 1812 fue un intento de las Cortes españolas para mantener su dominio en América en ausencia del rey Fernando VII. En ella, se indicó que «la Religión de la Nación Española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra»⁷. Paralelamente en México, con cierta cercanía al texto gaditano pero con manufactura en el continente americano, el insurgente José María Morelos propuso «que la Religión Católica sea la única sin tolerancia de otras» en sus *Sentimientos de la Nación*⁸.

Al cierre de la lucha armada y posterior al Primer Imperio, breve ensayo de organización política encabezado por Agustín de Iturbide, la primera Constitución republicana de 1824 expresó en el mismo sentido que la de Cádiz y los *Sentimientos de la Nación* el tema espiritual, estableciendo a perpetuidad al catolicismo como religión oficial⁹.

UN CAMINO INTOLERANTE HACIA LA LIBERTAD RELIGIOSA. LA INTOLERANCIA A LA LIBERTAD

Durante el período comprendido entre la consumación de la independencia y el inicio de la guerra de Reforma (1821-1857) sucedieron al menos tres procesos constituyentes para elaborar cartas magnas que regularan la vida política y legal en México, así como un desfile de cambios de gobierno en el país. Independientemente de estos procesos, este marco de más de cincuenta años estuvo marcado por una intolerancia en materia de cultos, discutida constantemente y desplazada por la libertad religiosa a partir de la segunda mitad del siglo XIX tras las reformas liberales en el país.

Durante este período los periódicos, panfletos e impresos operaron como escenario de intercambio discursivo entre posturas disímiles en materia de

⁷ *Constitución Política de la Monarquía Española*, Madrid, Imprenta Real, 1812, p. 6. CDD.

⁸ Artículo 2º, Transcripciones de los «Sentimientos de la Nación» publicados en 1813 por José María Morelos y Pavón en INEHRM, *Los Sentimientos de la Nación de José María Morelos*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2013, pp. 116-124.

⁹ «Que la religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana» protegida por las leyes con las cuales se «prohíbe el ejercicio de cualquiera otra», *Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Imprenta del Supremo Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos, 1824, p. 2. LOC.

cultos. En ellos es posible identificar ideas y partidarios concretos que definen el binomio *tolerancia/intolerancia*.

En el catecismo dedicado al emperador Agustín I (Iturbide) por Ludovico Lato Monte, seudónimo utilizado por Luis de Mendizábal, religioso, escritor y exdiputado a las Cortes de Cádiz, se recomienda evitar la presencia de otros cultos en el país, pues «la tolerancia [...] fuera de corromper la religión nacional, produciría el mismo efecto de revolucionar al pueblo, sumiéndolo en su desgracia»¹⁰. El autor emplea metáforas para describir los efectos de la tolerancia de cultos al decir que «un poco de levadura corrompe toda la masa», y caracterizando a los practicantes de otras religiones como herejes que poseen «el espíritu de revolución que casi nunca les falta, la libertad de conciencia y el incentivo poderoso de los placeres criminales»¹¹.

Hacia 1826 circuló una respuesta producida en Caracas contra el discurso del pensador irlandés William Burke a favor de la libertad de cultos¹². En el prólogo se lee que una tolerancia de cultos «necesita de otras disposiciones y leyes precautorias que deben dictar los representantes de esta católica nación, para evitar el contagio de la heregía e incredulidad, que sin ellas y supuesta la familiaridad y trato con los errantes es preciso cunda en nuestro sencillo pueblo»¹³.

En contraparte a los textos intolerantes, circuló el *Discurso sobre la tolerancia*, obra fundamental en favor de la libertad religiosa en Hispanoamérica escrito por el político y diplomático ecuatoriano Vicente Rocafuerte en 1831. El autor ya había tenido presencia en México desde 1824, cuando fue comisionado, junto con el militar, insurgente y político Mariano Michelena, para negociar la inmigración de artesanos cualificados ingleses¹⁴. Rocafuerte indica que «el objeto verdadero de la religión es la moralidad de la sociedad,

¹⁰ L. de Lato-Monte, *Catecismo de la independencia en siete declaraciones...*, México, Imprenta de D. Mariano Ontiveros, 1821, pp. 49-50. CDUANL.

¹¹ *Ibid.*, pp. 51-52.

¹² Texto publicado en 1811, recuperado en la época por la relevancia de las discusiones en torno a la tolerancia religiosa en una edición mexicana. W. Burke, *La intolerancia político-religiosa vindicada o refutación del discurso que en favor de la tolerancia religiosa publicó D. Guillermo Burke en la gaceta de Caracas...* México, La Oficina del Águila, 1826. CDUANL.

¹³ *Ibid.*, p. 1.

¹⁴ F. Alanís Enciso, «Los extranjeros en México, la inmigración y el gobierno: ¿tolerancia o intolerancia religiosa? 1821-1830» *Historia Mexicana*, 1996, XLV, 3.

y ésta se consigue con mayor facilidad y economía admitiendo la tolerancia religiosa»¹⁵.

Esta obra provocó reacciones contrarias, como las entregas tituladas *Discurso sobre la intolerancia*, impresas entre agosto y octubre de 1832, en las cuales se señalaron los males de permitir el ejercicio de cultos ajenos al catolicismo en México, para lo cual la intolerancia es una medida positiva en beneficio de la vida mexicana alrededor del catolicismo. El autor anónimo de esta publicación distingue tres tipos de tolerancia: Primero, como una «caridad universal» que abraza a todos los hombres bajo la providencia del padre celestial¹⁶, después como «la que admite la salvación eterna» de todos los hombres¹⁷, y finalmente se refiere a la tolerancia civil que corresponde a «la libertad concedida en una nación, para que cada religión o secta ejerza enseñar públicamente su culto y ritos entre las asambleas y reuniones que le pertenecen»¹⁸. Ésta última, considera, sería dañina por promover la introducción de creencias falsas contrarias al catolicismo, lo cual afectaría a las familias provocando que «jóvenes católicas, prendadas de un protestante con quien no podrían casarse legalmente, ecsasperadas por el mismo obstáculo, tal vez atropellarían su decoro, desobedecerían a sus padres, o anticipadamente renunciarían su religión para quitar el estorbo que les impediría casarse»¹⁹.

La tolerancia religiosa fue objeto constante de discusión entre 1830 y 1850 junto a la libertad religiosa y de conciencias. En el marco de las experiencias políticas y militares de la separación de Texas y la guerra contra Estados Unidos que marcaron la vida política del país, algunos autores liberales de relevancia discutieron en torno al asunto espiritual en México, sin embargo, comienza a percibirse un desplazamiento, al dejar de emplear el vocablo de tolerancia y discutir a favor de las libertades de conciencia y religiosa. El caso de José María Luis Mora es importante pues, sin mencionar a la tolerancia, discute sobre la pertinencia de permitir la elección de otros cultos y creencias indicando que «los hombres serían muy felices, o a lo menos no tan desgraciados, si los actos de su entendimiento fuesen parte de una elección libre; sí,

¹⁵ V. Rocafuerte, *Ensayo sobre la tolerancia religiosa*, México, Imprenta de M. Rivera a cargo de Tomás Uribe, 1831, p. 82. CDUANL.

¹⁶ *Defensor de la Religión*, t. IV, n.º 4, 07-IX-1832, p. 4. HNNDM.

¹⁷ *Defensor de la Religión*, t. IV, n.º 4, 07-IX-1832, p. 4. HNNDM.

¹⁸ *Defensor de la Religión*, t. IV, n.º 6, 21-IX-1832, p. 4. HNNDM.

¹⁹ *Defensor de la Religión*, t. IV, n.º 8, 05-X-1832, p. 4. HNNDM.

lo decimos resueltamente, las opiniones sobre doctrinas deben ser del todo libres»²⁰.

Al calor de la guerra contra Estados Unidos, entre 1846 y 1848 se discutió en torno a la tolerancia religiosa como herramienta para la colonización de territorios al norte del país, lo cual generó respuestas intolerantes²¹. En 1847, el abogado y religioso Clemente Murguía se pronunció en contra de su aplicación en un texto dirigido al clero, en el que propuso que la intolerancia civil es un deber del gobierno en una nación mayoritariamente católica, de lo contrario pondría en pugna las religiones falsas contra la única verdadera y universal. Refiere a la definición de tolerancia del Diccionario de la Lengua:

signo de un mal que se sufre a más no poder, es no solo inadmisibile, sino positivamente ruinoso y criminal, tratándose de un pueblo, que no teniendo más que una religión, y esta verdadera, tampoco se halla reducido a la triste alternativa de soportar el ejercicio público de las religiones falsas, o pasar por los funestos resultados de las turbulencias públicas y las revoluciones civiles²².

Murguía continúa explicando sus razones, e indica que si «la tolerancia es el sufrimiento de un mal necesario, luego no debe admitirse cuando este mal puede evitarse, es decir, cuando un pueblo puede librarse de él, sin el sacrificio de bienes mayores que los que le proporcionaría»²³. Aquí la tolerancia se asocia de manera negativa a las religiones consideradas falsas, a la revolución y a la criminalidad.

El proyecto de colonización de julio de 1848, elaborado por Antonio Garray a nombre de la Junta Directiva del Ramo bajo el gobierno del liberal José Joaquín Herrera, mencionó la necesidad de la tolerancia religiosa para lograr los fines del poblamiento, indicando que

la cuestión de la tolerancia es de los intolerantes de escuela, no de los hombres de estado: es de los tiempos que han quedado atrás, no del siglo que une a los hombres de diversas creencias, marchando unidos y son los odios que engendró

²⁰ «Discurso sobre la libertad de pensar, hablar y escribir» en *Obras sueltas*, T. II, París, Librería de Rosa, 1837, p. 58. CDUANL.

²¹ J. Olveda, «Proyectos de colonización en la primera mitad del siglo XIX», en *Relaciones*, 1990, vol. XI, n.º 42, pp. 23-47.

²² C. Murguía, *De la tolerancia, o sea, del culto público en sus relaciones con el gobierno*, Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1847, p. 32. CDUANL.

²³ *Ibid.*, p. 32.

un tribunal sanguinario, cuyos ecos recogen todavía los que aun lloran sobre su sepulcro soñando su resurrección. La tolerancia es ya un dogma práctico en el mundo civilizado, y México no puede ser intolerante si quiere ser poblado sin demora²⁴.

En este texto, se asoció a la tolerancia con el poblamiento y la civilización, y se relacionó a los intolerantes con un pasado negativo, como un lastre para lograr los objetivos de quienes persiguen el progreso.

El proyecto de 1848 estipula que «ningún culto es prohibido en las colonias de extranjeros, mas no se levantarán a espensas del gobierno nacional otros templos que los católicos»²⁵. Con esto, contempla la apertura a permitir otras religiones en las áreas colonizadas, pero a la vez ofrece protección a la religión mayoritaria de los mexicanos.

Entre las reacciones al proyecto resalta la de un «católico jalisciense», quien emite un reclamo a los partidarios de la «irreligión» que califican a los católicos como «ignorantes, fanáticos y supersticiosos»²⁶. Bajo el título «Los que quieren tolerancia o no saben lo que quieren o no son católicos», el autor reflexiona sobre las experiencias recientes en Texas y la guerra contra Estados Unidos indicando que

Si no hemos podido moralizarnos, gobernarnos, estarnos en paz y explotar tantas riquezas que han estado en nuestras manos desde la independencia, ¿Cómo hemos de poderlo hacer con los extraños que no conocemos, y que conducidos en lo general por la pobreza de que no han podido libertarse en su país bajo su gobierno, y con todas las relaciones del paisanaje, vendrán en su mayor parte a buscar, sin respetar los medios, las comodidades y goces de todas clases que no han podido disfrutar en sus tierras?²⁷

En el mismo tono se manifiesta otra publicación dirigida a «los amigos de la tolerancia», corrompida por las «doctrinas del siglo» que «han declarado

²⁴ Junta Directiva de Colonización, *Proyectos de colonización presentados por la Junta Directiva del ramo, al ministerio de relaciones de la República Mexicana...*, Imprenta de Vicente García Torres, 1848, pp. 11-12. GB.

²⁵ *Ibid.*, pp. 30-31.

²⁶ Católico Jalisciense, *Los que quieren tolerancia o no saben lo que quieren*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1848, p. 1. LAPDC.

²⁷ *Ibid.*, p. 15.

la guerra al señor y a su Cristo», a quienes acusa de hablar de «un crimen de lesa nación, que no quedaría impune si... se conociese toda su gravedad»²⁸.

En estos ejemplos tolerancia se asocia de manera negativa con palabras como extranjería, pobreza, error, herejía, filosofismo, ciencia, e irreligión, y también se identifica a quienes la promueven como «Voltaire y sus discípulos»²⁹. Estos vínculos semánticos permiten alinear a la intolerancia religiosa alrededor de un grupo de actores partidarios de conservar la centralidad del catolicismo en la vida civil y política del país.

Del lado liberal, se esgrimieron armas conceptuales para argumentar a favor de la tolerancia en México. En los debates del constituyente de 1856 existe una discusión fuerte sobre la tolerancia religiosa, relacionándola con términos como industria, inmigración, progreso, prosperidad y libertad. Los pocos opositores atacan a la tolerancia relacionándola con impiedad, persecución, escepticismo e «indeferentismo», mencionando que «la tolerancia no es obra de la legislación sino de las costumbres», lo cual representaría una afrenta a la unidad religiosa que el país poseía en los términos del diputado Castañeda³⁰.

Resultan importantes también los vínculos semánticos en torno a la intolerancia, que los liberales asociaron con términos como fanatismo, abuso, exclusivismo, tiranía, hipocresía, superstición, barbarie y como una de las causas de la derrota bélica ante Estados Unidos³¹. Sin embargo, desde el campo católico, la intolerancia se empleó de manera positiva para afirmar la relevancia que la religión romana y la unicidad alrededor del catolicismo en el país.

A pesar de su presencia en los debates constituyentes, el concepto de tolerancia perdió centralidad al no ser mencionado dentro de la constitución de

²⁸ *Error capital de los que profesan la tolerancia*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1848, p. 4. LAPDC.

²⁹ *Ibid.*, p. 6. LAPDC.

³⁰ Disertación del diputado Marcelino Castañeda, en F. Zarco, *Congreso extraordinario constituyente 1856-1857*, México, El Colegio de México, 1957, p. 227. El debate en materia religiosa se desarrolló particularmente entre los meses de julio y agosto de 1856.

³¹ El diputado Francisco Zarco indica en una disertación: «Yo he atribuido la pérdida de Texas, de California, de Nuevo México y de la Mesilla a nuestra intolerancia», *Congreso extraordinario constituyente 1856-1857*, México, El Colegio de México, 1957, p. 412.

1857, desplazando su uso hacia los vocablos libertad religiosa o de cultos, que fue decretada el 4 de diciembre de 1860 en México³².

Ante el avance de las leyes liberales en el país, los conservadores tomaron partido en el uso de las armas además de los discursos. Entre 1862 y 1867, la invasión francesa y la creación de un Segundo Imperio Mexicano promovido por el partido conservador, con el Emperador Maximiliano I (Habsburgo) a la cabeza, formó un gobierno alterno al liberal de Benito Juárez. En 1865, bajo el imperio se promulgó el *Decreto sobre la libertad de Cultos* que indica que «tendrán amplia y franca tolerancia en el territorio del Imperio todos los cultos que no se opongan a la moral, a la civilización, o a las buenas costumbres»³³. El emperador, de tradición liberal europea, empleó la tolerancia en detrimento de los intolerantes.

Reestablecido el proyecto liberal tras los enfrentamientos y luchas enmarcadas durante el Segundo Imperio, entre 1870 y 1890 continuaron las manifestaciones en contra de la tolerancia y la libertad de cultos desde periódicos católicos. Desde ellos se identificó a la tolerancia como peligrosa, promotora del ateísmo, del indiferentismo, de falsas creencias, partidaria del error y de haberse instalado con violencia contra la voluntad del pueblo por ruines, déspotas y tiranos³⁴.

En Roma, el Papa León XIII se manifestó en dos ocasiones sobre la tolerancia religiosa. En la encíclica *Immortale Dei* de 1885, que trata sobre la relación entre la Iglesia Católica y los estados nacionales en el marco del liberalismo, indica que el catolicismo ha velado porque no se obligue a las personas a abrazar dicha fe contra su voluntad:

no hay tampoco razón justa para acusar a la Iglesia de ser demasiado estrecha en materia de tolerancia o de ser enemiga de la auténtica y legítima libertad. Porque, si bien la Iglesia juzga ilícito que las diversas clases de culto divino gocen del mis-

³² Para consultar la constitución de 1857 puede verse: Comité de Asuntos Editoriales, *Las Constituciones de México, 1814-1991*, México, Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, LV Legislatura, 1991. Disponible para consulta en http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/index.htm
La Ley sobre libertad de cultos publicada en 1860 se halla en MPDM.

³³ *Decreto sobre la libertad de cultos*. México, 1865, MPDM.

³⁴ Algunos ejemplos sobre las reacciones en contra de la instalación de la tolerancia de cultos en México pueden leerse en publicaciones como: *La voz de México*, t. IV, n.º 128. 1-VI-1873, p. 1; t. IV, n.º 128. 24-VI-1873, p. 1; t. XIX, n.º 224. 29-IX-1888, p. 1; *El tiempo*, n.º 191, año 1, 29-III-1884 p. 1; año VI, n.º 1581 5-V-1888, p. 2. Todos disponibles en el acervo HNDM.

mo derecho que tiene la religión verdadera, no por esto, sin embargo, condena a los gobernantes que para conseguir un bien importante o para evitar un grave mal toleran pacientemente en la práctica la existencia de dichos cultos en el Estado³⁵.

León XIII se muestra receptivo hacia la tolerancia como herramienta para la estabilidad social. Tres años después se refirió al liberalismo y al protestantismo, parte de las «situaciones contrarias a la verdad» que deben ser toleradas para evitar males mayores, pues

al ser la tolerancia del mal un postulado propio de la prudencia política, debe quedar estrictamente circunscrita a los límites requeridos por la razón de esa tolerancia, esto es, el bien público. Por este motivo, si la tolerancia daña al bien público o causa al Estado mayores males, la consecuencia es su ilicitud, porque en tales circunstancias la tolerancia deja de ser un bien. Y si por las condiciones particulares en que se encuentra la Iglesia permite ésta algunas de las libertades modernas, lo hace no porque las prefiera en sí mismas, sino porque juzga conveniente su tolerancia³⁶.

El llamado de León XIII ocurre durante el mandato de Porfirio Díaz en México, marcado por la llegada de empresarios extranjeros al país. En este período, el debate sobre la tolerancia sucedió mayoritariamente desde el bando conservador, a diferencia de los diarios y publicaciones liberales, quienes una vez promulgadas leyes por su partido poco tenían que discutir por un concepto que se había reemplazado por la libertad de cultos en la constitución de 1857³⁷.

En el inicio del siglo xx es posible observar el desplazamiento en el uso del concepto de tolerancia en la vida civil mexicana, permitiendo reconocer que quienes en décadas anteriores continuaron hablando sobre la tolerancia y sus peligros, ahora participan del uso del vocablo de libertad para defender sus intereses. En 1912, tras el inicio de la Revolución Mexicana, miembros del Partido Católico se pronunciaron en contra del Partido Liberal y sus miem-

³⁵ *Carta Encíclica, Immortale Dei, del Sumo Pontífice, León XIII, sobre la constitución cristiana del estado, Vaticano, 1885. PDV.*

³⁶ *Carta Encíclica Libertas Praestantissimum del Sumo Pontífice León XIII sobre la libertad y el liberalismo, Vaticano, 1888. PDV.*

³⁷ Como ejemplos pueden verse las notas sobre tolerancia en *El amigo de la verdad*, Tomo V, n.º 87, Año XX, 5-IX-1891, p. 2; *La voz de México*, t. XXIV, n.º 261. 18-XI-1893, p. 1; y el texto «Los católicos y el derecho público moderno» en *El tiempo*, Año XXIX, n.º 9217. 22-VII-1911, p. 5. Todos en HNMD.

bros, a quienes refieren como promotores de «respetar toda religión, toda creencia y toda secta, sin proteger a ninguna en particular y mucho menos declararla oficial o hacerla obligatoria»³⁸. Sin embargo, los católicos expresan su descontento ante la protección de todos los cultos y la negativa de nombrar al catolicismo como religión oficial, para lo cual aluden a la primacía católica entre la población mexicana, pues consideran «en un país netamente católico bien puede la ley declarar al catolicismo la religión oficial». Para ello, argumentan que no reconocer esta relevancia del catolicismo en el país es una propuesta errónea, pues «en un país liberalizado oficialmente, como México, habría que atenerse a la verdadera opinión pública legalmente manifestada». En este fragmento, los miembros del Partido Católico hacen uso de la democratización de las libertados instaladas en 1857, esgrimiéndolas como armas contra la tolerancia religiosa y a favor de nombrar al catolicismo como religión oficial, aunque años después la constitución de 1917 mantuvo la libertad de cultos en el país bajo la tutela de la autoridad³⁹.

El asunto religioso en México volvió a cobrar centralidad política a mediados de la década de 1920 al asumir la presidencia Plutarco Elías Calles. Enmarcado en la constitución de 1917 que validó la libertad religiosa en México, el gobierno callista intentó reducir la influencia de la jerarquía católica mexicana, cuyos miembros aún contaban con opiniones de peso en materia civil y política⁴⁰. En la búsqueda de efectuar lo anterior, en 1925 el gobierno de Calles promovió la instalación de un culto católico mexicano alterno al de Roma, causando reacciones de diversa índole en el país, algunas de ellas violentas como la guerra cristera entre 1926 y 1929.

En este contexto, el Arzobispo de la Ciudad de México, Pascual Díaz Barreto dirigió una carta a la Cámara de Diputados, manifestando su extrañeza ante las medidas del gobierno callista, defendiendo los intereses de los cató-

³⁸ *Criterio Cierto en Política. Lo que deben saber y practicar los Católicos Mexicanos*, México, 1912. MPDM.

³⁹ «Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, en los templos o en su domicilio particular, siempre que no constituyan un delito o falta penada por la ley» Artículo 24 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, edición facsimilar electrónica consultada en https://constitucion1917.gob.mx/es/Constitucion1917/Constitucion_1917_Facsimilar

⁴⁰ L. Aboites y E. Loyo, «La construcción del nuevo estado, 1920-1945» en Erik Velásquez García *et al.*, *Nueva Historia General de México*, México, El Colegio de México, 2014, pp. 595-652.

licos mexicanos con el propósito de acabar con el conflicto religioso. En una sección, el Arzobispo hace uso de los conceptos de tolerancia y libertad, esgrimiendo esta última como un arma para defender al catolicismo: «¿Qué es lo que pedimos? Ni tolerancia, ni complacencias; mucho menos prerrogativas o favores. Demandamos la libertad, pero no demandamos sino la libertad, y para todas las religiones»⁴¹. Con la exigencia de respetar la libertad de cultos, el Arzobispo Díaz Barreto nos permite reconocer un desplazamiento en el uso del binomio intolerancia/tolerancia que desde el bando católico exhibe una asimilación de las libertades decretadas sesenta y cinco años atrás, pues el primado evidencia que el vocablo tolerancia, y su contraparte, la intolerancia, habían vaciado su sentido como herramienta política para cerrar el proceso semántico de un binomio que durante un siglo protagonizó pugnas constantes entre los dos proyectos políticos dominantes en el México decimonónico.

Alrededor de tolerancia/intolerancia, palabras como industria, inmigración, progreso, poblamiento, prosperidad, civilización y libertad, así como fanatismo, ignorancia, pasado, exclusivismo, tiranía, hipocresía, superstición y barbarie, se alinearon en torno al discurso de los liberales y promotores de la tolerancia.

En oposición, el grupo contrario, conservador e intolerante, utilizó conceptos como revolución, corrupción, error, herejía, filosofismo, incredulidad, criminalidad, extranjería, pobreza, irreligión, impiedad, persecución, escepticismo e indiferentismo para referirse a la tolerancia; pero también utilizaron vocablos como unidad y verdad en torno a las defensas de la intolerancia.

El uso del binomio, junto con sus desplazamientos dentro de las distintas coyunturas en el período, nos permite reconocer que el concepto de tolerancia, junto con su opuesto, fue uno de los vocablos que participaron activamente de los procesos políticos en el siglo XIX.

FUENTES Y REFERENCIAS

Siglas

CDD	Fondo Digital-Congreso de los Diputados/España.
CDUANL	Colección Digital UANL.
GB	Google Books.

⁴¹ *Memorial presentado a la Cámara de Diputados por el Episcopado*, México, 1926. MPDM.

HNDM	Hemeroteca Nacional Digital de México.
LAPDC	Latin American Pamphlet Digital Collection /Harvard University.
LOC	Fondo Digital-Library of Congress/EUA.
MPDM	Memoria Política de México.
PDV	Portal Digital Vatican.va

Bibliografía y artículos

- ABOITES, Luis y LOYO, Engracia «La construcción del nuevo estado, 1920-1945», en Erik Velásquez García *et al.*, *Nueva Historia General de México*, México D. F., El Colegio de México, 2014, pp. 595-652.
- ALANÍS ENCISO, Fernando, «Los extranjeros en México, la inmigración y el gobierno: ¿tolerancia o intolerancia religiosa? 1821-1830» *Historia Mexicana*, 1996, XLV, 3, pp. 539-566.
- CÁRDENAS AYALA, Elisa, *Roma. El descubrimiento de América*. México, El Colegio de México, 2018.
- COMITE DE ASUNTOS EDITORIALES, *Las Constituciones de México, 1814-1991*, México, Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, LV Legislatura, 1991. Disponible para consulta en http://www.diputados.gob.mx/biblioteca/bibdig/const_mex/index.htm
- CORTÉS GUERRERO, José David. «Los primeros debates por la tolerancia religiosa en el México independiente», *Revista Grafía*, vol. 14, n.º 1, 2017, pp. 23-44.
- DOMÍNGUEZ, Juan Pablo. «Reformismo cristiano y tolerancia en España a finales del siglo XVIII». *Hispania Sacra*, 2013, LXV Extra II, 2013, pp. 113-172.
- FERNÁNDEZSEBASTIÁN, Javier, «Toleration and Freedom of Expression in the Hispanic World Between Enlightenment and Liberalism», *Past and Present*, 2011, pp. 159-197.
- INEHRM, *Los Sentimientos de la Nación de José María Morelos*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2013, pp. 116-124.
- OLVEDA, Jaime, «Proyectos de colonización en la primera mitad del siglo XIX», *Relaciones*, 1990, vol. XI, n.º. 42, pp. 23-47.
- WEBER, David J. *The mexican frontier. 1821-1846: The American Southwest Under Mexico*, Albuquerque, University of New México, 1982.
- ZARCO, Francisco, *Congreso extraordinario constituyente 1856-1857*, México, El Colegio de México, 1957.

Diccionarios en el Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española de la RAE

- DE TERREROS Y PANDO, Esteban, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana...*, tomo tercero, Madrid, Imprenta de la viuda de Ibarra, 1788.
- FRANCIOSINI, Lorenzo, *Vocabulario español e italiano*, Roma, Impr. Iuan Pablo Profilio, 1620.
- LOUDIN, Jean, *Tesoro de las dos lenguas francesa y española*, París, Impr. Marc Orry, 1607.

- PALET, Jean, *Diccionario muy copioso de la lengua española y francesa*, París, Impr. Mathieu-Guillemot, 1604.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua...* Madrid, Imprenta de la Real Academia, 1739.
- *Diccionario de la Lengua Castellana...*, Madrid, Imprenta de la viuda de Ibarra, 1803.

Fuentes Hemerográficas

- Defensor de la Religión*, t. IV, n.º 4, 07-IX-1832, p. 4. HNDM.
- Defensor de la Religión*, t. IV, n.º 4, 07-IX-1832, p. 4. HNDM.
- Defensor de la Religión*, t. IV, n.º 6, 21-IX-1832, p. 4. HNDM.
- Defensor de la Religión*, t. IV, n.º 8, 05-X-1832, p. 4. HNDM.
- El amigo de la verdad*, Tomo V, n.º 87, Año XX, 5-IX-1891, p. 2. HNDM.
- El tiempo*, año VI, n.º 1581 5-V-1888, p. 2. HNDM.
- El tiempo*, Año XXIX, n.º 9217. 22-VII-1911, p. 5. HNDM.
- El tiempo*, n.º 191, año 1, 29-III-1884 p. 1. HNDM.
- La voz de México*, t. IV, n.º 128. 1-VI-1873, p. 1. HNDM.
- La voz de México*, t. IV, n.º 128. 24-VI-1873, p. 1. HNDM.
- La voz de México*, t. XIX, n.º 224. 29-IX-1888, p. 1. HNDM.
- La voz de México*, t. XXIV, n.º 261. 18-XI-1893, p. 1. HNDM.

Otras fuentes impresas

- Carta Encíclica Libertas Praestantissimum del Sumo Pontífice León XIII sobre la libertad y el liberalismo*, Vaticano, 1888. PDV.
- Carta Encíclica, Immortale Dei, del Sumo Pontífice, León XIII, sobre la constitución cristiana del estado*, Vaticano, 1885. PDV.
- CATÓLICO JALISCIENSE, *Los que quieren tolerancia o no saben lo que quieren*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1848. LAPDC.
- Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos*, México, Imprenta del Supremo Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos, 1824, p. 2. LOC.
- Constitución Política de la Monarquía Española*, Madrid, Imprenta Real, 1812. CDD.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, edición facsimilar electrónica consultada en https://constitucion1917.gob.mx/es/Constitucion1917/Constitucion_1917_Facsimilar
- Criterio Cierto en Política. Lo que deben saber y practicar los Católicos Mexicanos*, México, 1913. MPDM.
- DE LATO-MONTE, Ludovico. *Catecismo de la independencia en siete declaraciones...*, México, Imprenta de D. Mariano Ontiveros, 1821. CDUANL.

- Decreto sobre la libertad de cultos*. México, 1865, disponible para consulta en la liga, MPDM.
- DUBLÁN, Manuel y José María Lozano, *Legislación mexicana ó colección completa de las disposiciones legislativas expendidas desde la Independencia de la República*, Tomo I, México, Imprenta del Comercio, 1876. CDUANL.
- Error capital de los que profesan la tolerancia*, Guadalajara, Imprenta de Rodríguez, 1848. LAPDC.
- Hace 200 años. *Diarios del constituyente de Cádiz*. Sitio web del Congreso Español: http://www.congreso.es/portal/page/portal/Congreso/Congreso/Hist_Normas/200/
- JULES SIMON, *La libertad de conciencia*, traducción de Alejandro Valdés, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1857. CDUANL.
- JUNTA DIRECTIVA DE COLONIZACIÓN, *Proyectos de colonización presentados por la Junta Directiva del ramo, al ministerio de relaciones de la República Mexicana...*, Imprenta de Vicente García Torres, 1848. GB.
- Ley sobre libertad de cultos publicada en 1860, MPDM.
- Memorial presentado a la Cámara de Diputados por el Episcopado*, México, 1926. MPDM.
- MORA, José María Luis, *Obras sueltas*, T. II, París, Librería de Rosa, 1837. CDUANL.
- MORELOS Y PAVÓN, José María «Sentimientos de la Nación publicados en 1813 por José María Morelos y Pavón», en INEHRM, *Los Sentimientos de la Nación de José María Morelos*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2013, pp. 116-124.
- MURGUÍA, Clemente, *De la tolerancia, o sea, del culto público en sus relaciones con el gobierno*, Morelia, Imprenta de Ignacio Arango, 1847. CDUANL.
- ROCAFUERTE, Vicente, *Ensayo sobre la tolerancia religiosa*, México, Imprenta de M. Rivera a cargo de Tomás Uribe. CDUANL.
- UNIVERSIDAD DE CARACAS, *La intolerancia político-religiosa vindicada o refutación del discurso que en favor de la tolerancia religiosa publicó D. Guillermo Burcke en la gaceta de Caracas...* México, La Oficina del Águila, 1826. CDUANL.

TOLERANCIA/INTOLERANCIA: CONCEPTOS INSEPARABLES EN EL SIGLO XIX COLOMBIANO

José David Cortés Guerrero
Universidad Nacional de Colombia

INTRODUCCIÓN

Los conceptos tolerancia e intolerancia no pueden entenderse de manera separada porque a medida que se lee al respecto es claro que varios de los actores que definían tolerancia también lo hacían con intolerancia, y pareciera que no se podía entender la una sin la otra. Esto también en sentido contrario: los que definían y defendían la intolerancia definían y atacaban la tolerancia.

El marco temporal es parte del siglo XIX, comenzando en 1811 cuando en la *Gaceta de Caracas*, William Burke publicó el artículo «La libertad de cultos». El texto fue debatido en Santafé por varios eclesiásticos y sirvió como referencia para discusiones sobre la tolerancia religiosa en décadas posteriores. Finaliza nuestro texto en los preludios de la Regeneración, proyecto político de raigambre conservadora de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Es importante anotar que con el paso del tiempo ambos conceptos se relacionaron con otros o se transformaron. La tolerancia religiosa pasó a denominarse, por la legislación, en libertad religiosa, mientras que el concepto intolerancia se mezcló con el de intransigencia gracias al pontificado de Pío IX.

La definición de los conceptos no se reduce a una visión confrontacionista entre quién tiene razón y quién no, aunque sobre el papel pareciera que así fue. No es una lucha de intolerantes contra quienes defendían una sociedad contractualista y pluralista. No debe perderse de vista que quienes defendían la intolerancia rechazaban la idea de contrato social, y sólo admitían el ori-

gen divino de la sociedad. Es importante señalar que en la definición de tolerancia e/o intolerancia se construía también la definición del otro concepto. En ese sentido, son conceptos en disputa.

BREVE HISTORIA DE LOS CONCEPTOS

El concepto tolerancia es de origen protestante. Huelga decirlo, no es neutro. Se relaciona con el puritanismo influenciado por el bautismo en la revolución inglesa del siglo XVII, lo que permite entender por qué fue sistematizado por John Locke finalizando esa centuria¹. Un siglo después fue asumido con una posición secularizante por Voltaire y, en términos generales, por la Ilustración francesa y el enciclopedismo². Fue uno de los conceptos definidos en la Enciclopedia³. Así, el concepto hunde sus raíces en la Reforma protestante con el consiguiente antipapismo, exacerbado por las guerras de religión en el siglo XVI. El concepto se involucró rápidamente al modelo político liberal angloestadounidense.

De igual forma, la tolerancia se relaciona con la leyenda negra antiespañola y anticatólica, y empleada por los que fueron, entre los siglos XVI y XVIII, enemigos de los españoles, es decir, holandeses, ingleses y hugonotes. Esa leyenda es retomada por los liberales en el siglo XIX. También es importante recordar la aparición temprana del concepto en el *Diccionario de Autoridades* de 1739. Esa definición sería referente en los primeros años del siglo XIX⁴.

Por su parte, la intolerancia como definición hunde sus raíces en la historia sagrada y la historia eclesiástica. Los respaldos a ese concepto se encuentran en la Biblia y en los textos de padres de la Iglesia y teólogos.

¹ J. Locke, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1988.

² F. Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza Editorial, 2016; F. Voltaire, *Contra el fanatismo*, Bogotá, Taurus, 2018.

³ «La tolerancia suele ser la virtud de todos los débiles, que no tienen otro remedio que vivir cerca de sus semejantes», J. Romilly, «Tolerancia», *Breve antología de las entradas más significativas del magno proyecto de La Enciclopedia que dirigieron Diderot y D’Alambert y que fue uno de los hitos de la Ilustración*, Bogotá, Debate, 2018, p. 350.

⁴ «Sufrimiento, paciencia, aguante» y «Vale también permisión, y disimulo de lo que no se debiera sufrir sin castigo del que lo executa», *Diccionario de Autoridades*, tomo VI (1739), <http://web.frl.es/DA.html> consultado el 23 de enero de 2020.

TOLERANCIA/INTOLERANCIA: INDEPENDENCIA Y PRIMEROS AÑOS REPUBLICANOS

Empezamos por un texto relevante sobre la tolerancia, *Ensayo sobre tolerancia* de Vicente Rocafuerte⁵. Si bien es un escrito producido fuera de Colombia, contiene las referencias básicas que, para ese momento, se supondría deberían circular sobre la tolerancia religiosa. Rocafuerte seguía a Locke en cuanto al origen de la tolerancia. Para él, la tolerancia religiosa, vinculada con la libertad de conciencia, antecedió y producía la libertad política. La tolerancia religiosa era el camino más eficaz para obtener la libertad. Para Rocafuerte, las libertades religiosa, política y mercantil eran los elementos de la moderna civilización y «bajo cuyos auspicios gozan los pueblos de paz, virtud, industria, comercio y prosperidad»⁶. Es importante resaltar cómo las tres libertades habrían sido obtenidas con la ruptura del orden colonial. Durante el dominio español ninguna de ellas existía pues había monopolio religioso (intolerancia) y económico, y no era posible cuestionar la soberanía del monarca, la cual se creía, junto al poder que devengaba, que eran de origen divino.

Insistía Rocafuerte que el único derecho legal que se tenía era el de ser respetado en el ejercicio de la libertad. En esta lógica se indicaba que el mundo religioso debía ser tolerante⁷. Rocafuerte era enfático al indicar que la religión debería pasar inadvertida tanto en el gobierno como en la constitución⁸, por lo que deberían estar separados, estableciéndose «por principio de absoluta necesidad social, que todo gobierno libre debe ser tolerante, y admitir la libertad de cultos sin proteger a ninguno», pues las religiones dominantes devenían en opresoras⁹.

⁵ V. Rocafuerte, *Ensayo sobre tolerancia religiosa*, segunda edición, México, Imprenta de M. Rivera, 1831.

⁶ *Ibid.*, pp. 3-5.

⁷ *Ibid.*, p. 13.

⁸ En el artículo sexto de la Constitución de 1830 se afirmaba que «la religión Católica, Apostólica, Romana [era] la religión de la República», mientras que en el séptimo se indicaba que era «deber del Gobierno, en ejercicio del patronato de la iglesia colombiana, protegerla y no tolerar el culto público de ninguna otra». <http://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=13692> Consultada el 27 de marzo de 2019.

En el artículo 15 de la Constitución de 1832 se afirmaba que era «un deber del gobierno proteger a los granadinos en el ejercicio de la religión católica, apostólica, romana». En esa Constitución no aparecía un título sobre la religión que profesaría la república o la nación, sino que ese tema estaba vinculado con el Gobierno del país. <http://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=13694> Consultada el 27 de marzo de 2019.

⁹ Rocafuerte, *op. cit.*, p. 14.

En la Colombia de la década de 1820 puede observarse cómo la concepción que se tenía de tolerancia no distaba mucho de lo expresado por Roca fuerte. En la convención que redactó la Constitución de 1821, si bien se discutió el tema religioso, se prefirió excluirlo del documento favoreciendo algún grado de tolerancia religiosa. En 1826 se definía la tolerancia como uno de los medios «más poderosos» para que el país progresara en «ilustración» como en ciencias. Era el medio para que el país saliera de la «incivilidad y abyección» en el que había estado por más de trescientos años¹⁰.

En marzo de 1825 arribó a Bogotá el *colporter* escocés James Thomson, representante de la Sociedad Bíblica, quien estaba en una labor continental distribuyendo biblias y promoviendo el método lancasteriano. Para lo primero creó la sede de la Sociedad, contando con el respaldo de sacerdotes y de políticos del gobierno de Francisco de Paula Santander. Esto es relevante en la medida de que se seguía la estrategia que mostró Roca fuerte al hablar de Inglaterra y ver cómo la enseñanza de lectoescritura, empleando la Biblia, sacaba a la población de la ignorancia. Así, la tolerancia religiosa era la puerta de entrada a la civilización y al progreso. En Gran Bretaña, aducía Roca fuerte, la prosperidad se presentó a la par de la Reforma en donde «triunfaron la libertad política y religiosa». Roca fuerte veía cómo Gran Bretaña, conformada por Inglaterra, Escocia e Irlanda, presentaba desarrollos diferentes porque «la prosperidad de cada una de estas partes sigue el curso más o menos rápido de la circulación de Evangelios y de Biblias». En Escocia el pueblo gozaba de instrucción, orden, economía y moralidad, debido a «la extraordinaria circulación de Biblias». Por el contrario, en Irlanda, de raigambre católica, que de los tres era el más fértil, sus habitantes eran pobres e ignorantes. Vivían en condiciones miserables. Esto debido a la intolerancia y falta de educación: «en Irlanda pocos saben leer y escribir; hay por consiguiente poca circulación de Biblias y de Evangelios y pocos medios tiene el hombre para cultivar su inteligencia y ejercer su libertad, únicos instrumentos que posee en la tierra para labrarse su felicidad»¹¹.

Varios viajeros británicos por Colombia, en la década de 1820, aludieron a la importancia que tendrían la Sociedad Bíblica, el reparto de biblias y la lectoescritura en el progreso del país. Charles Cochrane, en 1823, en el Chocó, habló con el administrador de las rentas de tabaco quien le contó que jamás había leído la Biblia, «y deseaba mucho una en español». El sueño de

¹⁰ «Comunicado: tolerancia», *El constitucional de Boyacá*, Tunja, 2-VI-1826, p. 178.

¹¹ Roca fuerte, *op. cit.*, pp. 23-24.

Cochrane era que la Sociedad Bíblica despachara un buen número de biblias al país, «pero se debe evitar que lleguen a manos de los sacerdotes, quienes prontamente las queman o las destruyen, pues están en contra de la divulgación de la Biblia»¹². John Hamilton, encargado de negocios británico, se alegró por la creación de la Sociedad Bíblica, a la que se opusieron dos frailes «fanáticos» que aludían a que no debería publicarse la Biblia en español, y si era así, debía llevar notas como lo ordenaba el Concilio de Trento. Para él fue muy satisfactorio ver que en los debates defendiendo la Sociedad, un cura se levantó para dar «severa reprimenda» a uno de los frailes que se oponía. Según Hamilton, «la lectura de la Biblia, prohibida antes de manera absoluta, contribuirá a elevar la moral del pueblo colombiano»¹³. La tolerancia religiosa que permitiría la lectura de la Biblia sería benéfica para el país pues traería consigo progreso material, civilización, y mejora de las costumbres y la moral.

El concepto de tolerancia también fue asumido, en cuanto a su definición, por quienes se le oponían. La argumentación de estos se basaba en la historia sagrada, esencialmente la Biblia; y en la historia eclesiástica con las obras de la patrística y de reconocidos teólogos. El 6 de junio de 1811 apareció en Santafé un folleto escrito por fray Diego Francisco Padilla en el cual, en un ficticio diálogo entre un cura y un feligrés, criticaba el texto escrito por William Burke sobre la libertad de cultos, publicado en *La Gaceta de Caracas*, en el que se aludía explícitamente a la tolerancia religiosa¹⁴. Referenciamos este texto porque sirvió como guía para las discusiones sobre la tolerancia incluso hasta la década siguiente. Esto puede verse en el folleto que el sacerdote Francisco Margallo escribió sobre la misma temática y que se basó, incluso con plagios, en el folleto de Padilla de 1811¹⁵.

Padilla indicaba que la tolerancia, tal como se conocía, era resultado de la Reforma. Para él, ese era su principal problema pues la tolerancia era «el principio de las novedades», fuente de ellas, y la novedad más peligrosa ya

¹² C. S. Cochrane, *Viajes por Colombia 1823 y 1824*, Bogotá, Biblioteca V Centenario, Colcultura, 1994, p. 285.

¹³ J. P. Hamilton, *Viajes por el interior de las provincias de Colombia*, tomo II, Bogotá, Publicaciones del Banco de la República, Archivo de la economía nacional, 1955, pp. 134-135.

¹⁴ Fr. D. F. Padilla, *Diálogo entre un cura y un feligrés del pueblo de Boxacá sobre el párrafo inserto en la Gazeta de Caracas Tomo I número 20 martes 19 de febrero de 1811 sobre la tolerancia*, Santafé de Bogotá, Imprenta de D. Bruno Espinosa de los Monteros, 1811.

¹⁵ F. Margallo y Duquesne, *La serpiente de Moyses. Llámese así este papel para significar que así como aquella serpiente devoró las serpientes de los magos, así la Cruz adorable de Jesucristo Nuestro Señor y su religión santísima ha triunfado de todas las religiones falsas y sectas diabólicas*, Bogotá, s. n., 1826.

que iba en contra de la tradición y de «otras de que está llena la historia»¹⁶. Según el personaje del cura en el folleto, la tolerancia era la chispa que encendería un gran fuego e inclinaría el corazón «a favor de la libertad, y la concupiscencia»¹⁷. En el folleto se indica la existencia de una «tolerancia teológica», originada en el paganismo y renovada por Calvino. Según el sacerdote, Rousseau, el «impío e inconsecuente», era considerado el promotor de esta «quimérica tolerancia»¹⁸.

El personaje feligrés preguntó si en la tolerancia también estaban los «mahometanos» a lo que respondió el cura: al principio era para las sectas cristianas, pero por un «enlace de principios» se extendió a judíos y musulmanes, excluyendo a ateos, materialistas y paganos, pero al final fueron incluidos todos, excepto los «intolerantes», esto es «los católicos», a los que no se les concedió la tolerancia. Según este postulado ser católico implicaba ser intolerante. Por el contrario, para ser tolerantes era necesario «no ser católicos», renegar de Jesucristo y del evangelio. El feligrés afirmó que la tolerancia no era un error sino un conjunto de errores¹⁹.

En su texto, el cura Margallo partía del principio que la tolerancia era un sistema que veía con «igual indiferencia todas las religiones», o que ponía al mismo nivel la «única verdadera» con las falsas. Era un sistema que quería equiparar al «Ser Supremo», con los dioses bárbaros en la pagoda, con el musulmán en la mezquita, con el judío en la sinagoga²⁰. El mayor de los males por la tolerancia sería que degeneraría en indiferentismo por la confusión de las sectas. La tolerancia fue inventada por los heterodoxos para quienes los errores no lo eran, todas las sectas eran buenas y los herejes se hallaban en estado de salvación. La tolerancia era un «sistema horrible inspirado por Satanás, y dictado como uno de los mayores absurdos en la cátedra de la pestilencia»²¹.

Volviendo al texto de Padilla, en él el cura indicaba que hasta ahora habían hablado solo de la tolerancia teológica y religiosa, pero había otra que era la

¹⁶ Padilla, *op. cit.*, p. 3.

¹⁷ *Ibid.*, p. 4.

¹⁸ *Ibid.*, p. 5.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 6-8.

²⁰ Margallo, *op. cit.*, p. 2. El folleto de Margallo fue reproducido en 1826 por el presbítero racionero de la catedral de Caracas, Miguel Santana. Lo significativo de este hecho es que Santana fue el primero en ser juzgado por la Ley de Imprenta de Colombia.

²¹ *Ibid.*, pp. 8-9.

civil. Según ella se podía vivir con aquellos que estaban errados y «procurar su conversión». No era odio lo que se sentía contra los sectarios, por el contrario, «les amamos y deseamos su felicidad». Esta era una definición parecida a la que circulaba en diccionarios de la época. Sin embargo, no podía olvidarse que el principio fundamental era que la Iglesia católica era la única verdadera. Con la tolerancia teológica se sabía que quienes estaban fuera de la Iglesia recibirían la «perdición eterna»²².

La intolerancia, entendida desde el catolicismo, era vista como la única forma de aceptar la relación de los hombres con Dios. ¿Qué significa esto? Que otras formas no solo eran calificadas como falsas, sino que debían ser rechazadas. Allí está la intolerancia. En este sentido, la intolerancia no era vista en el catolicismo como un valor negativo, como algo de lo que deberían avergonzarse. Por el contrario, era un valor positivo y necesario.

La intolerancia hundía sus raíces en la historia sagrada, pasaba por la historia eclesiástica, y en ella los aportes de los grandes teólogos, incluyendo la patrística; y aludía también a la historia de la Iglesia católica en su confrontación con los «falsos dogmas». La definición de intolerancia, su contenido y alcance quedaban en manos exclusivas de los administradores de lo sagrado: «me parece mejor que estos puntos se consulten con los sabios maestros eclesiásticos que nos pueden instruir [...] con mayor seguridad y acierto», escribía un laico defendiendo la intolerancia²³.

Comencemos por la historia sagrada. Margallo afirmaba que desde el principio se habían creado dos ciudades, Jerusalén y Babilonia. En esta última, erigida por Belial, estaban los «hijos de las tinieblas», mezcla de los hijos de Seth, a quienes se llama hijos de Dios (Génesis, cap. 2) y las hijas de Caín, hijas de los hombres. Aquí aparecía una de las bases de la intolerancia, consistente en rechazar cualquier comunicación con los impíos, es decir que se mostraban, desde el Génesis, «las severas prohibiciones de tolerantismo»²⁴. En la Biblia había ejemplos de las bondades de la intolerancia, la cual se aplicaba contra «el horrendo sistema de la tolerancia», prohibiéndose la comunicación con «profesores de diversa religión» (Deuteronomio)²⁵. En la carta de Pablo a

²² Padilla, *op. cit.*, pp. 13-14.

²³ J. I. de S. M., *Carta de contestación, dirigida al señor doctor D. T. En que se habla de la tolerancia, y del estado actual del país, agricultura, comercio y bellas artes de que somos poseedores de los hijos de la NUEVA GRANADA*, Bogotá, Tipografía de Salazar por J. M. Garnica, 1832, p. 1.

²⁴ Margallo, *op. cit.*, p. 2.

²⁵ *Ibid.*, p. 2.

Tito se prohibía la «comunicación con los herejes»²⁶. El mismo Pablo, en carta a Timoteo, le decía que debía evitarse al hereje (cap. 3, v. 10)²⁷. Según Pablo «*las malas compañías engendran malas costumbres*»²⁸.

En cuanto a la historia, la intolerancia, entendida como la exclusión de los desviados de la Iglesia, podía ejemplarizarse en gobernantes que procuraron no darle cabida a la tolerancia. Constantino entendió la tolerancia como corruptora de las costumbres, «ruina de los más florecientes imperios». Más adelante, la intolerancia comenzó a quebrarse para darle paso a la tolerancia: «¡Qué no experimentó la Holanda y la Inglaterra en tiempo de Felipe II, y de la reina Isabel!». El cura Margallo concluía que los imperios no perdurarían si en ellos había enemigos de la «verdadera religión». Para ver a una turba de engañadores y turbulentos, solo debía entrar en una ciudad en donde se toleraban las sectas²⁹.

La intolerancia también debería definirse legalmente. Padilla indicó que el Estado defendía la intolerancia por la Constitución que acababa de publicar el «Sabio, y Católico gobierno, que nos rige», refiriéndose al de Cundinamarca: «La religión católica, apostólica, romana es la religión del estado», no se permitiría otro culto público ni privado. En ese orden, Cundinamarca no entraría en tratados de paz, comercio y amistad, en donde no se garantizara el culto católico. Así, la constitución estaba en consonancia con la catolicidad del pueblo. En el proceso de fractura del orden colonial, el «objeto principal» era la «defensa de su Religión»³⁰. Esto muestra cómo la intolerancia se ve como un concepto ligado con un principio que se consideraba inherente a la nación, es decir el catolicismo. El pueblo era unánimemente católico por lo tanto debía ser intolerante con los que proponían y defendían la tolerancia.

TOLERANCIA/INTOLERANCIA: EL REFORMISMO LIBERAL DE MEDIADOS DEL SIGLO XIX

Desde la década de 1840 se implementaron en Colombia, por lo menos en tres momentos diferentes, reformas de corte liberal que afectaron a la Iglesia

²⁶ *Ibíd.*, p. 3.

²⁷ *Ibíd.*, p. 4.

²⁸ Padilla, *op. cit.*, p. 14.

²⁹ Margallo, *op. cit.*, p. 7.

³⁰ Padilla, *op. cit.*, pp. 11-12.

católica³¹. En medio de ese proceso se siguió discutiendo por los conceptos de tolerancia e intolerancia. Este reformismo obedecía, en parte, a una problemática mayor en donde parecía que se presentaba una confrontación en Occidente entre el liberalismo, como corriente filosófica y política, contra la Iglesia católica a la que se relacionaba con el Antiguo Régimen. Proponemos que el concepto intolerancia dio paso, para coexistir con él, al de intransigencia, motivado esencialmente por el pontificado de Pío IX (1846-1878) quien desde mediados del siglo XIX condenó al liberalismo y a otras corrientes modernas de pensamiento. Esta condena quedó plasmada, entre otros, en el *Syllabus errorum* (catálogo de ochenta errores) de 1864, en donde se ordenaba no transigir (la intransigencia) con los que la Iglesia católica consideraba errores modernos sintetizados en el liberalismo. Así, la intransigencia se convirtió en la bandera de esa Iglesia. De esta forma, la intransigencia tomó la misma característica de la intolerancia como una virtud, un bien positivo, por parte de quienes la profesaban.

En 1848, en el periódico liberal *El Siglo*, se indicaba que la tolerancia no era admitir los errores de la gente sino no perseguir a quienes los profesaban. La tolerancia era una «virtud» que permitía conservar a las sociedades «democráticas», era una virtud de las sociedades civilizadas³². En ese año Manuel Murillo Toro indicaba que la intolerancia era una «añeja e iliberal doctrina», debido a que había tomado fuerza «el fecundo principio de la tolerancia religiosa»³³. Vemos con claridad cómo los dos conceptos continúan en disputa, en donde la intolerancia se relacionaba con el Antiguo Régimen y sus posturas antiliberales lo que haría suponer, por deducción, que la tolerancia era liberal. Murillo insistía en que la tolerancia constituía «uno de los derechos» del hombre en sociedad³⁴. Es decir, la tolerancia hacía parte de las libertades que el liberalismo defendía.

³¹ Planteamos que el reformismo liberal no fue homogéneo. Pueden verse tres períodos diferenciados: finales de la década de 1840 hasta 1855; el reformismo de Tomás Cipriano de Mosquera, 1861-1863; el radicalismo basado en la Constitución de 1863, 1863-1878. Véase J. D. Cortés Guerrero, *La Batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX. De la Independencia a la Regeneración*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016, pp. 143-494.

³² «Tolerancia», *El Siglo*, Bogotá, 20-VII-1848, p. 2.

³³ M. Murillo Toro, «La pastoral del obispo de Santa Marta contra la tolerancia religiosa», *La Gaceta Mercantil*, Santa Marta, 25-X-1848, p. 1.

³⁴ *Ibíd.*, p. 1.

Debido a los legisladores, el concepto de tolerancia es remplazado por el de libertad religiosa, tal como quedó plasmado en el inciso quinto del artículo quinto de la Constitución de 1853. Se indicaba que en el país los granadinos tenían libertad de «la profesión libre, pública o privada de la religión que a bien tengan», con la condición de que no se perturbase la paz pública, ni ofendiese la «sana moral», ni se impidiese a otros «el ejercicio de su culto»³⁵. Así, la libertad religiosa estaba condicionada y tendría que enfrentar a la intolerancia. Un aspecto a resaltar es que el concepto de libertad religiosa, como se entendía en Colombia, trascendió fronteras y quiso ser asumido por los liberales mexicanos cuando estaban redactando la constitución de 1857. Es decir, es un concepto que podía ser asumido en otros escenarios políticos y geográficos³⁶.

La promulgación de la libertad religiosa y el que el concepto se volviera un dispositivo legal trajo reacciones de los defensores de la intolerancia: la tolerancia era la «destrucción de todos los cultos»³⁷ y se manifestaba en la posible presencia de extranjeros que difundirían malas costumbres en el país. Así, la tolerancia era «retromarchar al paganismo y rodar por una pendiente inevitable al abismo del ateísmo en religión, filosofía y política»³⁸.

En donde se vio mejor la beligerancia del concepto de intolerancia fue a raíz de la reforma educativa de 1870. En ella se pretendía una educación neutra en materia religiosa y excluir, de ser posible, la enseñanza del catecismo católico de las escuelas públicas. Los jerarcas del occidente del país, los obispos de Medellín, Antioquia, Popayán y Pasto, José Joaquín Isaza, Joaquín Guillermo González, Carlos Bermúdez y Manuel Canuto Restrepo, respectivamente, se opusieron a la reforma educativa, prohibieron a los padres, con amenaza de excomuniación, enviar a sus hijos a las escuelas públicas e incitaron a los conservadores a sublevarse contra el Gobierno, lo que a la postre pasó en 1876 en la llamada *Guerra de las escuelas*. Esta guerra fue pronosticada por el joven político conservador, futuro presidente del país en la Regeneración,

³⁵ Disponible en http://bdigital.unal.edu.co/221/9/constitucion_politica_nueva.pdf consultada el 24 de enero de 2020.

³⁶ Para mayor profundidad sobre este tópico puede verse J. D. Cortés Guerrero, *op. cit.*, pp. 256-257.

³⁷ «La Constitución y la Iglesia», *La Religión*, Bogotá, 24-V-1853, pp. 95-96.

³⁸ *El negro persa*, pseud., «El Papa en perpetua contradicción con los «gobiernos» conservador y liberal de la Nueva Granada», *La Religión*, Bogotá, 24-I-1853, pp. 49-52.

Miguel Antonio Caro. En sus palabras vemos cómo el concepto de intolerancia se concretaba en un conflicto bélico:

*levantaremos escuela contra escuela, costeadando así dos veces la instrucción como han hecho por siglos los católicos de Irlanda, y si viniere la guerra, que, como hombres pacíficos, no provocamos ni queremos, la aceptaremos sin embargo con la conciencia del que tiene la razón de su parte, y con el valor desesperado de quien sacude el más pesado de los yugos: el que oprime la conciencia de un pueblo*³⁹.

En esa época se fue gestando, con la mezcla de hispanismo, antiliberalismo e intransigencia, el período de la historia colombiana denominado Regeneración, que comenzó hacia finales de la década de 1870.

CONCLUSIONES

Los conceptos de tolerancia e intolerancia muestran la confrontación que impregnaron las discusiones en el siglo XIX. Binomios como bien-mal, cielo-infierno, luz-tinieblas, ciudad de Dios-ciudad de Satanás (Jerusalén-Babilonia), verdad-mentira, pertenecen al conjunto en el cual también estaba tolerancia-intolerancia. Esta manera dicotómica reducía la explicación de la complejidad social. De ello eran conscientes quienes entraban en debates. El asunto es que esta forma de reducción de la realidad a partir de la confrontación de conceptos contrapuestos consistía en una manera sencilla de explicarle a la gente del común el mundo en el que se encontraba. Era una estrategia didáctica.

El empleo de los conceptos trabajados aquí se movía en diversos planos, obedecía a las realidades del país en el siglo XIX, pero también a lo que estaba pasando en Occidente. Por ejemplo, la manera como la Iglesia católica se sentía arremetida por doctrinas que consideraba sus enemigas, entre ellas el liberalismo. También los conceptos trascienden fronteras cuando la manera como son empleados en el país es asumida en otros escenarios. El ejemplo es México, en la redacción de la constitución política de 1857; allí se aludió a la tolerancia religiosa y a la libertad religiosa tal como, constitucionalmente hablando, habían sido asumidas en la Nueva Granada, actualmente Colombia, en la Constitución de 1853.

³⁹ M. A. Caro, *Artículos y discursos*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1951, pp. 156-157. Cursivas mías.

En la construcción de los conceptos los referentes intelectuales son múltiples, la gran mayoría procedentes de Europa y América del Norte; sin embargo, pareciera que no se trasciende a la referencia nominal. Se alude a Rousseau, Voltaire, la Ilustración, la Reforma Protestante, Lutero, Calvino, pero pareciera que no se va más allá de lo nominal. Extraña que no se encuentren referencias a Romilly quien escribió la entrada tolerancia en la *Enciclopedia*, y que quienes defendían la intolerancia no asumieran las enseñanzas del español Jaime Balmes, referente indispensable desde la década de 1840.

FUENTES

- CARO, Miguel Antonio, *Artículos y discursos*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1951.
- COCHRANE, Charles Stuart, *Viajes por Colombia 1823 y 1824*, Bogotá, Biblioteca V Centenario, Colcultura, 1994.
- El negro persa*, pseud., «El Papa en perpetua contradicción con los «gobiernos» conservador y liberal de la Nueva Granada», *La Religión*, Bogotá, 24-I-1853, pp. 49-52.
- HAMILTON, John P., *Viajes por el interior de las provincias de Colombia*, tomo II, Bogotá, Publicaciones del Banco de la República, Archivo de la economía nacional, 1955.
- J. I. DE S. M., *Carta de contestación, dirigida al señor doctor D. T. En que se habla de la tolerancia, y del estado actual del país, agricultura, comercio y bellas artes de que somos poseedores de los hijos de la NUEVA GRANADA*, Bogotá, Tipografía de Salazar por J. M. Garnica, 1832.
- «La Constitución y la Iglesia», *La Religión*, Bogotá, 24-V-1853, pp. 95-96.
- LOCKE, John, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1988 (1689-1690).
- MARGALLO Y DUQUESNE, FRANCISCO, *La serpiente de Moyses. Llámese así este papel para significar que así como aquella serpiente devoró las serpientes de los magos, así la Cruz adorable de Jesucristo Nuestro Señor y su religión santísima ha triunfado de todas las religiones falsas y sectas diabólicas*, Bogotá, s. n., 1826?
- MURILLO TORO, Manuel, «La pastoral del obispo de Santa Marta contra la tolerancia religiosa», *La Gaceta Mercantil*, Santa Marta, 25-X-1848, p. 1.
- PADILLA, Fr. Diego Francisco, *Diálogo entre un cura y un feligrés del pueblo de Boxacá sobre el párrafo inserto en la Gazeta de Caracas Tomo I número 20 martes 19 de febrero de 1811 sobre la tolerancia*, Santafé de Bogotá, Imprenta de D. Bruno Espinosa de los Monteros, 1811.
- ROCAFUERTE, Vicente, *Ensayo sobre tolerancia religiosa*, segunda edición, México, Imprenta de M. Rivera, 1831.
- ROMILLY, Jean, «Tolerancia», *Breve antología de las entradas más significativas del magno proyecto de La Enciclopedia que dirigieron Diderot y D'Alambert y que fue uno de los hitos de la Ilustración*, Bogotá, Debate, 2018.
- VOLTAIRE, François Marie-Arouet, *Contra el fanatismo*, Bogotá, Taurus, 2018.
— *Tratado sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza Editorial, 2016.

BIBLIOGRAFÍA

- CORTÉS GUERRERO, José David, «Argumentos por la tolerancia religiosa en Colombia, 1832-1853», *Historia y Sociedad*, 2017, n.º 33, pp. 45-76.
- *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja, 1881-1918*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 1998.
- *La Batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX. De la Independencia a la Regeneración*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- «Regeneración, intransigencia y régimen de cristiandad», *Historia Crítica*, 1997, n.º 15, pp. 3-12.

RECURSOS ELECTRÓNICOS

http://bdigital.unal.edu.co/221/9/constitucion_politica_nueva.pdf

<http://web.frl.es/DA.html>

<http://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=13692>

<http://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=13694>

EL TÉRMINO LAICO EN NUEVA ESPAÑA-MÉXICO, 1790-1920

Jorge Omar Mora
Universidad de Guadalajara

Los orígenes del término laico pueden rastrearse con seguridad en la antigüedad clásica. Su raíz etimológica se ubica en el latín tardío *laicus*, proveniente del griego *laikós*, cuyo significado podría traducirse como «del pueblo», en oposición a «*klerikós*», que designa a las corporaciones religiosas. La preeminencia latina en la Europa medieval¹ conservó el término, y aunque con algunas variaciones, su sentido de distinción entre individuos que estaban vinculados a las corporaciones religiosas frente a quienes no lo estaban, se mantuvo.

Una de las primeras referencias que se han ubicado en lengua castellana para el término *laico* remite al *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* de Sebastián de Covarrubias. El *Tesoro*, publicado en Madrid en 1611, le define como el adjetivo que califica al «que no pertenece al estado eclesiástico»². Para ejemplificar, Covarrubias cita el capítulo 21 del Primer Libro de los Reyes, en el que se alude a los «panes laicos» como aquellos que «se tenían para la gente común, a diferencia de los panes de la proposición»³. No obstante, las traducciones que se hacen de este término al latín o al inglés en diccionarios del siglo XVII y XVIII, le asocian con el vocablo profano⁴. Esta vinculación con lo profano se encuentra también en el equivalente de *laico*, *lego*, que ya

¹ J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, France, Éditions du Seuil, 2000, p. v.

² S. de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611, p. 1024, l.

³ *Idem*. Se trata de doce hogazas de pan que se colocaban, en dos hileras de seis, sobre la mesa de oro en el lugar santo. Sólo los Sacerdotes podían comerlos y se renovaban cada sábado. También son conocidos como los «panes de la presencia». Véase *Enciclopedia Católica Online*.

⁴ *Ibid.*, p. 1204; J. Stevens, *A new Spanish and English Dictionary. Collected from the best Spanish authors both ancient and modern [...] To which is added a copious English and Spanish Dictionary*, Londres, George Sawbridge, 1706, p. 236, l.

desde el *Vocabulario* de Antonio Nebrija se definió como no sagrado, no letrado, popular, plebeyo y, por supuesto, profano⁵.

Durante el siglo XVIII, el sentido del término *laico* se mantiene enlazado a las voces lego y seglar. Lego es definido en el *Diccionario de Autoridades* de 1734 con cuatro acepciones. En la primera figura como el sustantivo masculino que refiere al «seglar que no goza de fuero eclesiástico». En una segunda definición se explica que «en las Religiones de hombres se llama el Religioso que no tiene opción a las órdenes Sacras: y en las Comunidades de Religiosas se llama Lega la que no tiene velo, ni assiste al Choro». En una tercera entrada de lego, el *Diccionario* lo asocia con la ignorancia, es decir, «se toma también por falta de letras o noticias», aludiendo a la referencia etimológica en latín *ignarus* o *illiteratus*⁶. Y, finalmente, lego designa una condición para ser «fiador o depositario», esto es, «que no goce de fuero Eclesiástico, ni del de nobleza, y que tenga hacienda»⁷. Mientras que seglar es definido en el mismo *Diccionario* como «contrapuesto a regular o religioso», así como «aquello que pertenece a la vida, estado o costumbres del siglo o del mundo»⁸.

Algunas décadas más tarde, se constata el uso diferenciado entre lego y laico, que para entonces se presentaban prácticamente como sinónimos. Mientras que lego se usaba como el sustantivo que designaba a los no profesos o no consagrados, laico era el adjetivo que acompañaba y calificaba las cuestiones relativas a los primeros. De esta manera, para referir a los legos, se hablaba de religiosos o hermanos con el calificativo laico. Incluso entrado el siglo XIX, y tras la independencia de México y la consecuente expulsión de los religiosos españoles, se invita constantemente en la prensa a los religiosos laicos a verifi-

⁵ A. Nebrija, *Vocabulario Español-Latín*, Salamanca, Impresor de la Gramática Castellana, 1495, 120, 1.

⁶ L. Stone sugiere una correlación entre protestantismo y la formación de una *literate society*, frente a las sociedades católicas no letradas. Señala que «mientras que el catolicismo tridentino conservó una cultura de la imagen, el protestantismo, en contraste, fue una cultura del libro, de una sociedad letrada». L. Stone, «Literacy and education in England 1640-1900», *Past and Present*, 1969, pp. 69-139.

⁷ Real Academia de la Lengua Española, *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]*, Madrid, Javier de Juan y Peñalosa, 1734.

⁸ *Ibíd.*, p. 66.

car su embarque a Europa⁹. Para ilustrar mejor esta distinción, valga citar dos casos: el de los patronatos laicos o patronatos de los legos¹⁰ y el de los diezmos laicales. El vocablo patronato consta de varias acepciones desde su primera aparición en el *DRAE* de 1737. La primera y más importante alude al derecho que se tiene, por parte de los fundadores o patronos, de presentar al obispo ministros idóneos para la iglesia. Este mismo derecho lo comparten los legos, para quienes figura una entrada adicional en el diccionario y en la que se refiere que pueden presentar o nombrar un eclesiástico para servir el oficio¹¹. Al mismo tiempo, el patronato respondía de forma más amplia al género de las obras pías¹². En este sentido, hacia finales de siglo son recurrentes las apariciones de los autos, encargos o avisos en la prensa, mediante los cuales se cita a los beneficiarios de un determinado patronato laico¹³.

En el segundo caso, sobre los diezmos, el «abogado de los Reales Consejos», Joseph de Vinuesa, publicó en 1791 el texto titulado *Diezmos de los legos en las iglesias de España*. En su discurso primero, sobre el «principio del precepto de pagar diezmos y primicias en España», de Vinuesa plantea los orígenes de esta práctica, así como la distinción entre diezmo y tributo, señalando que el primero es eclesiástico y el segundo laical. La diferencia primordial entre uno y otro radica en el objeto a que están destinados. Mientras que el diezmo eclesiástico está dedicado «a la manutención del Templo, Altar, Sacrificio, Sacerdote y demás Ministros necesarios del culto en la Iglesia de Jesucristo»¹⁴; el diezmo laical (tributo) se encuentra destinado al tributo dominical o canon enfitéutico de

⁹ *El Sol*, año 5, n.º 1 693, 16-I-1828, p. 3, HDNM; *Correo de la Federación Mexicana*, tomo IV, n.º 441, 16-I-1828, p. 4, HDNM.

¹⁰ Para una visión más amplia de la función de las capellanías laicas o patronatos, véase G. Von Wobeser, «La función social y económica de las capellanías de misas en la Nueva España del siglo XVIII», *Estudios de Historia Novohispana*, n.º 16, 1996, pp. 119-138.

¹¹ Real Academia Española, *op. cit.*, 1737, p. 167.

¹² En este caso, el patronato remite a la figura de autoridad en una fundación dedicada a la celebración de cierto número de misas u otras obras de culto al año en determinada capilla, iglesia o altar, y en las que, para sostenimiento, se sometían las rentas de los bienes especificados por el fundador. El patronato de las capellanías podía ser eclesiástico/colativo o laico/profano, y como autoridad o patrón, tenía el derecho de elegir al sucesor del capellán en turno. G. Von Wobeser, *op. cit.*, pp. 123-124.

¹³ Este tipo de menciones en la prensa sólo se ha encontrado desde mediados del siglo XVIII y hasta la década de 1830.

¹⁴ J. de Vinuesa, *Diezmos de Legos en las Iglesias de España*, Madrid, En la Oficina de Don Benito Cano, 1791, p. 34. Disponible en https://books.google.com.mx/books?id=bM7PjWdMYnAC&dq=%22laico%22&source=gbs_navlinks_s

la propiedad de las tierras¹⁵, esto es, al pago por los derechos de uso de tierra de algunas propiedades de la iglesia. Asimismo, la distinción entre estos dos diferentes tipos de diezmos estriba en que los segundos, también llamados «Diezmos Laicos, Legos, Seculares, Secularizados, o con otra voz que denote Diezmo capaz de ser tributario»¹⁶, fueron poseídos e introducidos por Legos.

Hacia las primeras décadas del siglo XIX se han encontrado algunas referencias a discusiones relativas al derecho que tenía el pueblo sobre la elección de los obispos. Se trata de referencias a casos verificados en diferentes latitudes, que la prensa se encargó de implantar y modelar en la opinión pública del país. Por ejemplo, en noviembre de 1828, al calor de la rebelión electoral de aquel año, *El Defensor de la Religión* publicó una nota titulada «el antídoto contra la respuesta del Sr. J. B. M. a las dudas», en la que alude a una discusión desarrollada en Europa, sobre una ley secundaria mediante la cual, el pueblo podría interceder en la elección de los obispos. Al respecto señala que:

los nuevos pastores y prelados eran instituidos por esta laica autoridad: con que era justo, después de esto que el mismo secular Magistrado tuviese toda la potestad en la Iglesia. Y así todo lo que se consiguió en la reforma con desechar al papa eclesiástico sucesor de S. Pedro fue el darse y hacerse un papa laico y poner en manos del magistrado la autoridad de los apóstoles¹⁷.

La inserción concluye condenando a quienes confunden al gobierno civil con el eclesiástico, «haciendo al magistrado cabeza de la Iglesia o sometiendo al pueblo el gobierno eclesiástico»¹⁸. Unos años más tarde, pasado el intento de reforma liberal de Gómez Farías, *El Mosaico Mexicano* rescata en sus páginas un relato antiguo sobre el castigo impuesto a Geoffroy Millys por atentar en contra de unos sacerdotes. Al respecto, la nota señala que «no es difícil ver en todo esto, que el objeto de esas humillaciones prolongadas, tan públicas como solemnes, era el de establecer a los ojos de la multitud, la superioridad del poder religioso sobre el laico, y demostrar que la iglesia no había sido menos ofendida por la usurpación de sus derechos, que por el suplicio de los cinco clérigos»¹⁹.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Ibíd.*, p. 34.

¹⁷ *El Defensor de la Religión*, t. II, núm 86, 11-XI-1828, pp. 2 y 3. HNDM.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *El Mosaico Mexicano*, t. I, n.º 1, 1-I-1836, p. 98. HNDM. El relato vuelve a figurar en la publicación del primero de enero de 1840.

LAS REFERENCIAS A OTRAS LATITUDES

Ahora bien, parece existir una relación entre laico y civil, según se observa en una de las primeras referencias que se han encontrado sobre escuela laica. Se trata de una disertación de 1826, elaborada por Lucas Alamán, entonces apoderado del Duque de Terranova y Monteleone, en la que se busca esclarecer la situación del citado Duque ya radicado en España, con respecto a sus propiedades en México. Al margen de la preocupación central expuesta en el documento, Alamán trata diversas temáticas en torno a la independencia política del país, destacando el sufragio, el papel de la mujer y la instrucción. Sobre esta última, Alamán señala la importancia de una «escuela cívica», como «trasunto de la república», para promoción de sus comicios, asambleas y deliberaciones. Insiste en el papel de la escuela, pero de «la escuela laica y radicalmente limpia de preocupaciones [...] reservada a la reforma de las costumbres, la benéfica transformación social [...] que mantenga aquellas diferencias que caben dentro de la naturaleza equitativa de las cosas, desterrando los privilegios de color y sangre, que junto con los de fortunas bien o mal habidas, enseñan por ahí insensatas ataduras»²⁰. La exposición de Alamán concluye con un recordatorio de las condiciones para que la idea de un gobierno representativo prospere, entre las que «la escuela laica y eminentemente cívica» es fundamental²¹.

Para la primera mitad del siglo XIX, la sociedad económica «Amigos del País» sostenía su Escuela Patriota que, a decir del historiador Marcelino Menéndez Pelayo, «fue la primera escuela laica de España»²². Aunque Menéndez Pelayo escribe varias décadas después, la *Publicación del Museo Histórico Nacional* de Montevideo, en su número de diciembre de 1848, refiere la misma Escuela Patriota con «ese espíritu laico». Tras presentar la disputa entre el Conde de Peñaflores y los «Amigos del País» frente a los jesuitas al momento de su expulsión de España, la *Publicación* describe la fundación de esa escuela en el ex colegio jesuita de Vergara. Merece la pena destacar que, sobre la Escuela Patriota, se menciona cómo «se abominaba de la filosofía y la teología cristia-

²⁰ L. Alamán, *Exposición que hace a la cámara de diputados del congreso general el apoderado del duque de terranova y Monteleone, sobre las proposiciones presentadas por los señores diputados Don Matías Quintana y don Manuel cañedo, relativas a las propiedades que dicho Duque tiene en esta República*, México, Imprenta a cargo de José Fernández, 1826, p. 29, disponible en https://books.google.com.mx/books?id=J2oNAAAIAAJ&dq=%22escuela+laica%22&source=gs_navlinks_s [Consultado el 19 de julio de 2019].

²¹ *Ibid.*, p. 131.

²² M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, T. VI, Madrid, 1930, p. 270.

na», además que «ese espíritu laico predominó en las que se establecieron en diferentes regiones de la península y sus dominios»²³.

A mediados de la centuria se ha constatado un incremento en las apariciones del vocablo estudiado en relación con la educación, sobre todo en la hemerografía nacional, donde se citan acontecimientos y hechos acaecidos en diferentes partes fuera del país. El caso más recurrente fue el español, citado frecuentemente en *El Monitor Republicano* gracias a la columna quincenal escrita por Emilio Castelar²⁴, en donde relata los distintos puntos de vista expuestos en torno al carácter laico de la enseñanza, de cara al congreso constituyente de 1870²⁵. Por su parte, *El Constitucional* cita un caso en Francia, en el que un cura celebraba misa en el corazón del barrio latino, en París, y en su predicación atribuía al propio satanás la organización de la instrucción laica²⁶. Publicaciones como *El Siglo Diez y Nueve* o *El Correo del Comercio*, reproducen extractos y/o resúmenes de los debates políticos suscitados en Gran Bretaña, en donde un ala del partido liberal busca la autonomía de Irlanda, la separación de la Iglesia y el Estado, establecer la más completa libertad religiosa e «independizar del clero y del Estado la enseñanza superior y en hacer obligatoria, que lo es ya, y extender la primaria que no debe ser sino pura y simplemente laica»²⁷. En las páginas de alguna publicación más de circulación nacional, se encuentra el relato de un banquete organizado por Favio Zañartu en Concepción, Chile, evento desde el cual, el Ministro de Interior asegura «de la manera más solemne que el gobierno daría pronta y satisfactoria solución a las cuestiones del fuero eclesiástico, registro civil, instrucción laica y separación entre la Iglesia y el Estado»²⁸.

²³ *Revista Histórica. Publicación del Museo Histórico Nacional*, Año XLII (Segunda Época), Tomo XVI, Montevideo, n.º 46-48, Diciembre de 1848, p. 368.

²⁴ Emilio Castelar fue presidente de la Primera República Española, en 1873 y 1874. Su relación con México fue estrecha, gracias a la columna quincenal que escribió en *El Monitor Republicano* durante cerca de 32 años. Son algunos de sus testimonios, principalmente, los que dan cuenta en la opinión pública mexicana de las discusiones españolas en torno a educación laica. Véase Alfredo Rajo Serventich, *Emilio Castelar en México. Su influencia en la opinión pública mexicana a través de «El Monitor Republicano»*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2007.

²⁵ *La Iberia*, t. VI, núm. 950, 5-V-1870, p. 2. HNDM; *El Monitor Republicano*, año XX, n.º 5, 585, 26-V-1870, p. 1. HNDM.

²⁶ *El Constitucional*, año V, t. VIII, n.º 1, 221, 19-VII-1868, p. 3. HNDM.

²⁷ *El Siglo Diez y Nueve*, año XXXIV, t. 57, n.º 10 935, 27-III-1875, p. 2; *El Correo del Comercio*, n.º 1 209, 19-V-1875, p. 3. HNDM.

²⁸ *El Siglo Diez y Nueve*, año XXXIII, t. 56, n.º 10 663, 20-III-1874, p. 3. HNDM.

SOBRE LA LIBERTAD DE ENSEÑANZA

Tras los primeros esfuerzos por establecer la libertad de enseñanza durante las Cortes de Cádiz, se concretó su enunciación formal en la reforma de 1833, fomentada por Valentín Gómez Farías, presidente interino del país. Bajo este principio se promovía que «en uso de esta libertad, puede toda persona a quien las leyes no se lo prohíban abrir una escuela pública del ramo que quisiere, dando aviso precisamente a la autoridad legal y sujetándose en la enseñanza de doctrina, en los puntos de políticas y en el orden moral de la educación a los reglamentos generales que se dieron sobre la materia»²⁹. El establecimiento de la república centralista invalidó las reformas y, con ellas, el principio de libertad de enseñanza; principio que fue retomado con el *Estatuto Orgánico Provisional de la República* al triunfo de la revolución de Ayutla. En sus artículos 38 y 39, el *Estatuto Orgánico* prohibía todos los monopolios relativos a la enseñanza y ejercicio de las profesiones, a la vez que promovía que «la enseñanza privada es libre: el poder público no tiene más intervención que la de cuidar que no se ataque la moral. Mas, para el ejercicio de las profesiones científicas y literarias, se sujetarán las que a él aspiren a lo que determinen las leyes generales acerca de estudios y exámenes»³⁰.

En el marco del congreso constituyente de 1856, los diputados que debatieron en torno a la libertad de enseñanza se centraron en la cuestión de los métodos, los espacios, los preceptores y los tiempos³¹; aunque el tema de la expedición de títulos y el papel que deberían ocupar el Estado y la religión fueron medulares. Como resultado, en la Constitución de 1857 se promulgó la libertad de enseñanza, confirmando a «la ley» la determinación de las profesiones «que necesitan título para su ejercicio y con qué requisitos se deben expedir»³².

Cuatro años más tarde, en 1861, se erradicó la enseñanza religiosa de las escuelas públicas del país, por lo que el uso del adjetivo «laico/a» por parte de las autoridades mexicanas para referir a este proceso fue en aumento. A

²⁹ V. Gómez Farías, *Informes y disposiciones legislativas*, Guadalajara, UNED, 1991, pp. vi-xiii.

³⁰ M. Dublán y J. M. Lozano. *Legislación mexicana ó colección completa de las disposiciones legislativas expendidas desde la Independencia de la República*. México. Imprenta del Comercio a cargo de Dublán y Lozano, hijos, 1876-1912.

³¹ F. Zarco, *Crónica del Congreso Extraordinario Constituyente (1856-1857)*, México, El Colegio de México, 1956.

³² *Idem*.

manera de ejemplo, valga señalar la temprana aparición de la Ley de Instrucción Pública de Tamaulipas, expedida el 19 de agosto de 1861, en la que se postula la obligación del Estado de «sostener, dirigir y vigilar la enseñanza escolar, que debe ser obligatoria, gratuita y laica»³³. De manera similar, aunque algunos años más tarde, el gobernador del Estado de Jalisco, Francisco Tolentino, alude a un reglamento de Instrucción Primaria que, «adoptando los principios de la ley francesa de 1882», reafirma la enseñanza «gratuita, laica y obligatoria». En la que «el carácter laico impuesto a la instrucción primaria, no significó en manera alguna la prohibición a los particulares de abrir escuelas, siempre que en ellas se enseñen materias que no pugnen con los preceptos legales»³⁴. Aunque se han encontrado otros ejemplos³⁵, es notorio que la referencia a la escuela laica comenzaba a fijar su uso entre los políticos e intelectuales mexicanos durante el último tercio del siglo XIX; no así en los diccionarios, en los que, pese a que por primera vez figura «laico» como adjetivo, su sentido permanece asociado a la falta de letras, noticias y/u órdenes sagradas³⁶.

Con el ascenso del General Porfirio Díaz a la presidencia de México en el último tercio del siglo XIX, se observó una relativa estabilidad política, económica y social en el país. La política educativa de entonces, dirigida primero por Joaquín Baranda y, después, por Justo Sierra, se encontraba orientada hacia la búsqueda de la uniformidad, obligatoriedad y gratuidad de la enseñanza pública. Para alcanzar tales metas, en los Congresos Nacionales de Instrucción Pública, verificados en la década de 1890, se sugería que la enseñanza tendría que ser también laica para todos, como resultado de la independencia entre el Estado y la Iglesia³⁷. En medio de las discusiones, el representante de Yucatán, Adolfo Cisneros, postulaba que «el laicismo debería ser ejercido por el Estado como medio para imponer las instituciones liberales»³⁸. Mientras

³³ Adelina Arredondo y Roberto González refieren la ley, pero no la citan directamente, sino a través de los *Apuntes para la historia de la educación en Tamaulipas*, de Raúl García.

³⁴ F. Tolentino, *Memoria presentada a la XI Legislatura del Estado de Jalisco por el C. Gobernador Francisco Tolentino al concluir su periodo constitucional, 1883-1887*, Guadalajara, S/I, 1887, p. 34.

³⁵ A. Arredondo y R. González, «1861: la emergencia de la educación laica en México», *Historia Caribe*, Vol. XII, n.º 30, enero-junio 2017, pp. 25-49.

³⁶ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana por la Real Academia Española*, Madrid, Imprenta de D. Gregorio Hernando, 1884, p. 636.

³⁷ A. Hermida Ruiz, *Primer Congreso Nacional de Instrucción*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976, p. 6.

³⁸ *Ibíd.* p. 36.

que el presidente del Congreso, Justo Sierra, convencía que, al derecho del Estado a imponer la instrucción «va aparejado [...] el deber de facilitar condiciones de absoluta justicia, y por eso, a la instrucción obligatoria, deber del padre, corresponde la escuela pública, gratuita y laica, deber del Estado»³⁹.

El uso de la voz laico/a como adjetivo para calificar las tareas relativas a la enseñanza continuó su expansión a través de la prensa en los primeros años del siglo xx que, a manera de binomio conceptual, era entendido como «la escuela o enseñanza en que se prescinde de la instrucción religiosa»⁴⁰. Este mismo sentido se verificó en el artículo tercero de la Constitución de 1917, que postulaba la enseñanza libre, pero laica en los establecimientos oficiales, esto es, que «ninguna corporación religiosa, ni ministro de algún culto, podrán establecer o dirigir escuelas de instrucción primaria»⁴¹.

HACIA UN ESTADO LAICO

Si bien es cierto que el vocablo estudiado se encontró fuertemente asociado con la educación y su constelación a lo largo del siglo xix, sobre todo con aquella en la que la religión ya no tendría injerencia; también lo es que su uso se extendió a calificar a otras instituciones que padecieron los efectos de la llamada «secularización», como fueron los hospitales, el matrimonio y el Estado. Desde la década de 1880, *La Voz de México* reproducía en sus páginas un extracto de la obra de Eduard Drumont, donde se denunciaba el estado de negligencia que toleraban algunos hospitales «laicizados» o «secularizados» en Francia, mismos en los que «el orden, la compostura y la moralidad han sido desterradas»; y en los que vigilantes y enfermeras laicas sustituyeron a las religiosas⁴². Algunos años después, *El Tiempo* relata lo sucedido «en un Hospital laico» parisino. De acuerdo con esta nota, los cuidadores del hospital desatendieron el suplicio de uno de los enfermos, tratándole con groserías, mientras jugaban y bebían, resultando en la muerte del interno⁴³. El caso

³⁹ *Ibíd.*, p. 37.

⁴⁰ Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana por la Real Academia Española. Décimocuarta edición*, Madrid, Imprenta de los sucesores de Hernando, 1914, p. 603.

⁴¹ *Diario Oficial*, T. V, n.º 30, 5-II-1917, p. 1. Constitucion.1917.gob.mx

⁴² *La Voz de México*, 24-IX-1886, p. 3. HNDM.

⁴³ *El Tiempo*, año XXXIII, n.º 7636, 01-IV-1906, p. 1. HNDM.

servió para oponer una «caridad laica» frente a «la verdadera caridad» como regla en los hospitales.

Por la misma época, se advierte un uso del binomio «matrimonio laico» como sinónimo de «matrimonio civil», según se atestigua en documentos de la época. Valga señalar el ejemplo de *La Voz de México*, órgano difusor de la Sociedad Católica, que en 1905 advierte sobre las incidias que algunos periódicos «antirreligiosos» difunden. Según esta información, el papa había recomendado en un catecismo reciente procurar el «matrimonio laico», pues aunque este no fuera propiamente un sacramento, sí tiene efectos civiles importantes; por lo que de esta recomendación se estaba deduciendo una ponderación del llamado matrimonio civil por encima del religioso⁴⁴. En la misma tónica, *El Tribuno Católico* expone la comparación de exámenes entre un colegio católico y uno laico. La comparación se hace a partir de la tipificación de matrimonio. Mientras que para el primer colegio, el matrimonio verdadero —el religioso— sólo se establece mediante la monogamia; el matrimonio laico, ejemplificado en las respuestas del segundo colegio, puede adquirir las formas de la monogamia, la poligamia y la poliandria. Asimismo, en el laico se admite el divorcio, pues «no es justo que se condene a la mujer con quien o quienes ya no le conviene; ni es justo que se prive perpetuamente a la mujer de su libertad»⁴⁵.

Finalmente, con el cambio de siglo también se advierte un manejo de la voz laico/a para tildar a un Estado de neutro o ateo. En este caso, su sentido oscila entre lo irreligioso y lo antirreligioso. Cualquiera de las dos acepciones parece atribuirse a las «falsas doctrinas del liberalismo [...] que pasan por nuestro país»⁴⁶. Esta asociación deriva de la supuesta misión especial que tiene el liberalismo para eliminar las cuestiones religiosas de la primera posición de la arena política⁴⁷. Las referencias en las que se cita un Estado, autoridad o poder como neutro, irreligioso o antirreligioso bajo la etiqueta de «laico» incrementan en la prensa durante la década de 1920. Y aunque como binomio conceptual no parece fijar su sentido todavía, muestra los alcances de las trayectorias históricas y semánticas condensadas en la voz.

⁴⁴ *La Voz de México*, 31-X-1905, p. 3. HNDM.

⁴⁵ *El Tribuno Católico*, 30-IV-1911, p. 3. HNDM.

⁴⁶ *La Voz de México*, 28-V-1895, p. 3. HNDM.

⁴⁷ *Idem*.

FUENTES CONSULTADAS

- ALAMÁN, Lucas, *Exposicion que hace a la cámara de diputados del congreso general el apoderado del duque de terranova y Monteleone, sobre las proposiciones presentadas por los señores diputados Don Matias Quintana y don Manuel cañedo, relativas a las propiedades que dicho Duque tiene en esta República*, México, Imprenta a cargo de José Fernández, 1826, disponible en <https://books.google.com.mx/books?id=J2oNAAAAIAAJ&pg=RA3-PA29&dq=%22escuela+laica%22&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwjmo6-0LrjAhU-LeKwKHYGDApGQ6AEIKTAA#v=onepage&q=%22escuela%20laica%22&f=false> [Consultado el 19 de julio de 2019].
- ARREDONDO, Adelina y GONZÁLEZ, Roberto, «1861: la emergencia de la educación laica en México», *Historia Caribe*, Vol. XII, n.º 30, enero-junio 2017, pp. 25-49.
- COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, Luis Sánchez, 1611.
- DE VINUESA, Joseph, *Diezmos de Legos en las Iglesias de España*, Madrid, En la Oficina de Don Benito Cano, 1791, Disponible en https://books.google.com.mx/books?id=-bM7PjWdMYnAC&dq=%22laico%22&source=gbs_navlinks_s [Consultado el 13 de enero de 2020].
- DUBLÁN, Manuel y José María LOZANO. *Legislación mexicana ó colección completa de las disposiciones legislativas expendidas desde la Independencia de la República*. México. Imprenta del Comercio a cargo de Dublán y Lozano, hijos, 1876-1912.
- GÓMEZ FARIAS, Valentín, *Informes y disposiciones legislativas*, Guadalajara, UNED, 1991.
- HERMIDA RUIZ, Ángel, *Primer Congreso Nacional de Instrucción*, México, Secretaría de Educación Pública, 1976.
- LE GOFF, Jaques, *Les intellectuels au Moyen Age*, France, Éditions du Seuil, 2000.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, T. VI, Madrid, 1930.
- NEBRIJA, Antonio, *Vocabulario Español-Latín*, Salamanca, Impresor de la Gramática Castellana, 1495.
- RAJO SERVENTICH, Alfredo, *Emilio Castelar en México. Su influencia en la opinión pública mexicana a través de «El Monitor Republicano»*, México, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2007.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua castellana por la Real Academia Española*, Madrid, Imprenta de D. Gregorio Hernando, 1884.
- *Diccionario de la lengua castellana por la Real Academia Española. Décimocuarta edición*, Madrid, Imprenta de los sucesores de Hernando, 1914.
- Revista Histórica. Publicación del Museo Histórico Nacional*, Año XLII (Segunda Época), Tomo XVI, Montevideo, n.º 46-48, Diciembre de 1848.
- STEVENS, John, *A new Spanish and English Dictionary. Collected from the best Spanish authors both ancient and modern [...] To which is added a copious English and Spanish Dictionary*, Londres, George Sawbridge, 1706.
- STONE, Lawrence, «Literacy and education in England 1640-1900», *Past and Present*, 1969, pp. 69-139.

- TOLENTINO, Francisco, *Memoria presentada a la XI Legislatura del Estado de Jalisco por el C. Gobernador Francisco Tolentino al concluir su periodo constitucional, 1883-1887*, Guadalajara, S/I, 1887.
- VON WOBESER, Gisela, «La función social y económica de las capellanías de misas en la Nueva España del siglo XVIII», *Estudios de Historia Novohispana*, n.º 16, 1996, pp. 119-138.
- ZARCO, Francisco, *Crónica del Congreso Extraordinario Constituyente (1856-1857)*, México, El Colegio de México, 1956.

EPÍLOGO.

HISTORIA CONCEPTUAL DE MORAL EN COLOMBIA: EL LARGO SIGLO XIX

Francisco A. Ortega
Universidad Nacional de Colombia

Entre los siglos XVI y XVIII se consolidó el denso entramado teológico político de la moral que le asignó un lugar medular en la configuración de los órdenes normativos en el mundo iberoamericano. Ese entramado que dependía de la fundamentación divina del orden social y del poder político, mantuvo su vigencia durante el siglo XIX aun cuando la crisis constitucional del periodo obligó a profundos reacomodos y abrió paso a nuevas versiones de la moral pública. En lo que sigue describiré brevemente los principales elementos de ese entramado en el siglo XIX, identificando tres momentos de reelaboración conceptual en torno a la moral:

- 1) la institucionalización de la moral en la república (1819-1846);
- 2) el advenimiento de la moral artesanal de mitad de siglo; y
- 3) la moral durante la república oligárquica de la segunda mitad del siglo (1869-1930).

En este breve ejercicio privilegiaremos las intervenciones de figuras letradas, siempre entendiendo que la eficacia de un concepto no se reduce a las definiciones potentes de autores ilustres.

La crisis monárquica marcó un punto de inflexión en el desarrollo de la moral pública en el antiguo virreinato. Hasta entonces, ésta se había basado en el orden divino, que aunque en principio era susceptible de múltiples lecturas, tenía en la jerarquía de la Iglesia y Rey sus intérpretes oficiales. La moral constituía un entramado que regulaba la relación entre los órdenes normativos de la religión, el derecho y la vida cotidiana, garantizando que la vida en la tierra y el gobierno civil fueran ordenados y justos. La ruptura de esa garantía —el desvanecimiento de la soberanía divina— abrió la posibilidad de arbitrariedad e incertidumbre peligrosa. Como señaló un clérigo rea-

lista, la primera república (1810-1816) era «una edad en que poco lugar se hace a la reflexión» y que duda «de las nociones esenciales de lo que es justo y de lo injusto...»¹. El ataque al fundamento divino de la soberanía monárquica fue percibido por los monárquicos como un intento por «destruir todo el orden social, y moral de los Pueblos para que vengan á caer en la anarquía, que es el mayor de todos los males»². Según un predicador monarquista, los esfuerzos por darle a la monarquía nuevas bases constitucionales «no se dirigen a otro fin sino a desmoralizar los Pueblos, y a introducir en ellos el materialismo»³.

Para ellos criticar la monarquía era también un ataque a la religión o, por lo menos, a la manera en que la lealtad y la fe habían sido instituidas y experimentadas por los hispanoamericanos. José Domingo Díaz, editor monarquista de la *Gaceta de Caracas* definió a los revolucionarios como «los hombres más perversos del universo»⁴. Las iniciativas republicanas eran inmorales porque presumían ingenuamente que los hombres eran capaces de gobernarse a sí mismos. Para Díaz y otros monarquistas el estado constante de guerra civil era el resultado de las acciones impías que habían separado el gobierno civil del espiritual.

La guerra de la independencia minó el ensamblaje de la moral de tres maneras. En primer lugar, todas las constituciones del periodo (1821, 1832, 1843, 1853 y 1858 y 1863) remplazaron el fundamento divino de la monarquía por la representación popular y deslindaron, de ese modo, el «código de leyes civiles» del gobierno espiritual que —como decía el diputado caraqueño Pedro Gual— no era obra de la fuerza pues su verdad «estaba grabada en [los] corazones» de los colombianos⁵. Desde las revoluciones constitucionales el gobierno civil se vería obligado a distinguir entre fieles y ciudadanos: «Los miembros de la Representación Nacional de Cundinamarca *no han recibido poderes del Cielo*, porque no gobiernan a los habitantes de aquella feliz mansión; pero han recibido de sus conciudadanos los que son bastantes para asegurar

¹ J. A. Torres y Peña, *Memorias sobre la Revolución y sucesos de Santafé de Bogotá en el trastorno de la Nueva Granada y Venezuela*. [c. 1814], edición de Guillermo Hernández de Alba, Bogotá, Editorial Kelly, 1960, pp. 70-71.

² A. de León, *Discurso político moral sobre la obediencia debida a los reyes, y males infinitos de la insurrección de los pueblos*, Bogotá, Imprenta de D. Bruno Espinosa, por Nicomedes Lora, 1816, pp. 16-17.

³ J. Guerra y Sixto, *Señor don Juan Manuel García del Castillo*, Bogotá, np, 1814, p. 2.

⁴ «Séptima carta al Redactor del Correo del Orinoco», *Gaceta de Caracas* 259 Caracas, 28 de julio 1819, 2009.

⁵ Acta 108. Sesión del día 4 de agosto de 1821, *Actas del Congreso de Cúcuta, 1821*, Bogotá, Biblioteca de la Presidencia de la República, 1989, p. 170.

la tranquilidad pública»⁶. Esta escisión entre la virtud política y la cristiana ocurría aun si los mismos constituyentes declaraban en el prefacio de la Constitución de 1821 que:

... lo que vuestros representantes han tenido siempre a la vista [...] es que las mismas leyes fuesen enteramente conformes con las máximas y los dogmas de la Religión Católica Apostólica y Romana, que todos profesamos y nos gloriamos de profesar: ella ha sido la Religión de nuestros padres, y es y será la Religión del Estado...⁷.

Más que una efectiva re-vinculación de las dos virtudes, lo que aparece en esos documentos para constitucionales es una constatación de la distancia que las separa.

En segundo lugar, la guerra de las independencias debilitó las formas efectivas de control social y redefinieron el lugar y el papel que la Iglesia cumplía en ese aspecto del gobierno civil. Más allá del hecho social —difícil de controvertir— de que una gran guerra conlleva necesariamente la aparición de fenómenos de bandidaje, la percepción fue que el garantismo republicano debilitaba los mecanismos de control popular generando un nerviosismo constante entre las autoridades⁸. Abundan los informes de las autoridades sobre la criminalidad rampante, exigiendo el retorno de la vindicta, característica del antiguo régimen, para inspirar el «saludable terror con la certidumbre y severidad de las penas» y el desarrollo de nuevos mecanismos de control contra la criminalidad y la vagancia⁹.

Finalmente, la refundación republicana entronizó nuevos ideales —la libertad y la igualdad— que buscaban desplazar los antiguos valores de obediencia, dependencia y jerarquía y que amenazaron las costumbres públicas, el orden y la cohesión social. No sorprende que los legisladores del periodo —hasta

⁶ «Observaciones sobre las que hace el *Argos* 72 del Lunes 3 de Febrero de 1812», *Gazeta Extraordinaria de Cundinamarca*, Bogotá 35, 14 de marzo 1812, p. 137.

⁷ *Congreso de Cúcuta de 1821*, Bogotá, Kelly, 1971, p. 27.

⁸ La ley «Sobre el modo de proceder contra los conspiradores y perturbadores de la tranquilidad pública» de octubre de 1821 señala en sus considerandos «que la desorganización social, que es consecuencia indispensable de la revolución y de la guerra civil, ha aumentado la audacia de los facinerosos, y ha hecho frecuente cierto género de delitos, principalmente en nuestros vastos y yermos despoblados». Abel Cruz Santos, editor, *Congreso de Cúcuta de 1821. Constitución y leyes*, Bogotá, Banco Popular, 1971, p. 287.

⁹ J. M. Restrepo, «Respuesta a la Corte Suprema sobre la conmutación de la pena de muerte a un condenado», AGN, Sección República, Juzgado y Tribunales, tomo 22, ff 320r-v.

bien entrado el siglo XIX— se hayan quejado repetidamente de que «pueblos inestables [...] se elevaron a la Soberanía para erigir un gobierno [...] que por la debilidad de sus simientes, comienza naturalmente a deshacerse»¹⁰. La moral pública, es decir, las costumbres públicas, evidenciaba los enormes retos a los que se enfrentaba la nueva República de Colombia. La opinión pública, la literatura costumbrista, la educación, el desarrollo legislativo y hasta la misma economía se convirtieron en escenarios para la moralización del pueblo.

El vértigo que esta transición produjo en los órdenes normativos de la sociedad granadina explica la urgencia que sintieron los contemporáneos para darle un fundamento moral a la república y abre un conjunto de intensos debates que durarán todo el siglo XIX. En ellos se intentará definir el nuevo fundamento de la moral pública, ese espacio intermedio entre costumbres privadas y públicas, la religión y la ley, y que previamente había estado regulada por párrocos, jueces y corregidores. El concepto de moral se va a llenar de nuevos contenidos que trazaran una y otra vez la frontera entre la religión y la política en la nueva sociedad republicana.

En el discurso inaugural del Congreso de Angostura, Bolívar propuso —junto con los principios del gobierno representativo— la creación de un cuarto poder que funcionara como una «rama moral del gobierno». Este cuarto poder se hacía necesario porque no teníamos «una constitución moral», es decir, «la consistencia necesaria para recibir el beneficio de un Gobierno completamente representativo»¹¹. Además de hacerse cargo de la educación de primeras letras el cuarto poder o Areópago estaba a cargo de formar las costumbres republicanas a través de la censura moral de los comportamientos públicos con el fin de «acus[ar] la ingratitud, el egoísmo, la frialdad del amor a la patria, el ocio, la negligencia de los ciudadanos»¹². El tribunal del Areópago debía contar con el apoyo de una «policía moral» —compuesta por padres de familia, sacerdotes, maestros (art. 10)— y debía premiar cada año a «los ciudadanos que más se hayan distinguido por rasgos eminentes de virtud y patriotismo» (art. 16, #5), mientras «pregona con oprobio e ignominia los de los viciosos, y las obras de corrupción y de indecencia» (art. 16, #7). La propuesta no fue aceptada por el Congreso de Angostura (1819), que lo consideró «como de muy difi-

¹⁰ F. Fernández, *El Explorador*, núm 2, sin fecha, Bogotá, Imprenta de Espinosa, 1814, p. 1.

¹¹ «Discurso del General Bolívar al Congreso el día de su instalación», *Correo del Orinoco*, 20, Angostura 27 de febrero, 1819, s. p.

¹² «Conclusión del Discurso del General Bolívar al Congreso el día de su instalación» en *Correo del Orinoco*, 22, Angostura, marzo 13, 1819, s. p.

cil establecimiento...»¹³. Las diversas fórmulas que ensayó Bolívar durante la década colombiana —la Constitución de Bolivia y su intento por adaptarla en Colombia, las alianzas con la jerarquía eclesiástica e incluso la declaración de la dictadura— constituyen intentos por institucionalizar el poder moral. Esta voluntad por institucionalizar la virtud republicana —aun cuando no será retomada formalmente— inaugura una forma de pensar que será fundamental para los actores del siglo XIX e incluso XX colombiano.

Sería equívoco suponer que las mujeres permanecieron ajenas al despliegue moralizante de la nueva república. Las mujeres, en tanto «esposas, buenas madres i prudentes gobernadoras de sus casas y familias» serán las llamadas a educar a los hijos en «las verdades eternas de la religión, y los útiles consejos de la moral», las destinadas a «imprimir en [los jóvenes] las primeras semillas [...] que las más de las veces deciden de la suerte de mayor parte de los individuos...»¹⁴. Esta responsabilidad moralizante se repetirá una y otra vez en periódicos, tratados y manuales, generalmente escritos por hombres, a lo largo del siglo¹⁵. Algunas escritoras, como María Josefa Acevedo, insistieron en el carácter republicano de la educación doméstica, y rescataron allí un lugar para la virtud política de la mujer: «A las mujeres toca dar el ejemplo de esta moderación que debe formar el carácter distintivo de los republicanos, y está en sus intereses educar temperantes, virtuosos y económicos á estos hijos que algun día serán nuestros majistrados, lejisladores y economistas»¹⁶.

La querrela benthamista —que se llevó a cabo entre 1826 y 1870— provee un hilo conductor para comprender la trayectoria conceptual de moral durante buena parte del siglo XIX. Pero el sentido de esta querrela nos elude si suponemos que el nudo de la cuestión se halla en la «modernidad» de las ideas de Bentham en la Nueva Granada o en la obstinación de las formas «tradicionales» locales. Un punto más acertado para abordar el sentido de la querrela para sus actores es la pregunta: *¿cuál es el problema al que se enfrenta los neogranadinos y para el cual sienten que Bentham resulta útil?*

¹³ «Proyecto de Constitución para la República de Venezuela, formado por el Jefe Supremo, y presentado al segundo Congreso Constituyente para su examen.» *El Libertador y la Constitución de Angostura de 1819*, Caracas, Publicaciones del Congreso, 1969, pp. 197-98.

¹⁴ *El Huerfanito Bogotano*, n.º 2, 17 de marzo de 1826, 36; y *Eufemia o la mujer verdaderamente instruida. Sacada de la Elisa del célebre alemán Campe*, Bogotá, J. A. Cualla, 1829, p. 6.

¹⁵ F. D. Hensel Riveros, *Vicios, virtudes y educación moral en la construcción de la República, 1821-1852*, Bogotá, Ediciones Uniandes, 2006.

¹⁶ *Ensayo sobre los deberes de los casados, escrito para los ciudadanos de la Nueva Granada*, Bogotá, José Ayarza, 1845, p. 89.

«La cuestión moral», como la llamó el ideólogo conservador José Eusebio Caro o, para usar la precisión del constitucionalista liberal Cerbeleón Pinzón, la urgencia de «formar aquellos hombres [americanos]..., la creación de [sus] costumbres», constituía el reto más importante al cual se enfrentaban los conductores del país¹⁷. El asunto resultaba medular: las instituciones republicanas que habían surgido con las revoluciones políticas requerían ser armonizadas con los hombres y mujeres que las habían sobrevivido. Para los primeros republicanos moderados la armonización partía del principio que «la autoridad religiosa no debe ser el principio y base del raciocinio de los legisladores» y, consecuentemente, la nueva moral ciudadana no podía depender de la verdad revelada¹⁸. Con el advenimiento de la república el imperativo ya no era concitar la obediencia del vasallo sino modelar a los ciudadanos para que sus acciones públicas fueran consonantes con «la civilización de los pueblos y [...] la conservación de la libertad natural del hombre...»¹⁹.

En la obra de Bentham los neogranadinos encontraron un lenguaje cívico y un optimismo en la capacidad de la legislación para reformar las costumbres de los pueblos²⁰. Ezequiel Rojas, defensor vehemente del utilitarismo e ideólogo del Partido Liberal, definió la tarea del gobierno civil como «dirigir la conducta de [la mayor cantidad de] los hombres por el sendero que la conduzca a la felicidad...»²¹. Para cumplir con ese objetivo, el gobierno necesitaba prohibir «los actos [...] que hacen desgraciados a los hombres; i [...] manda[r...] los que los hacen felices» (xx). La moralidad de una acción, ley o institución estaba en su efecto benéfico, de tal modo que todos aquellos «... que los hacen felices son los buenos, y los que los hacen desgraciados son los malos» (xx). Rojas señalaba que era necesario que «al sancionar las leyes

¹⁷ J. E. Caro, «A *El Día* sobre la situación política de la Nueva Granada desde la conquista hasta la emancipación y desde 1810 hasta hoy», *El Granadino*, 17, Bogotá, 20 de noviembre, 1842; C. Pinzón, *Filosofía moral*, Bogotá, Impreso por Nicolás Gómez, 1840, p. 3.

¹⁸ E. Rojas, «Jeremías Bentham», *Constitucional de Bogotá*, 230, Bogotá, 14 de febrero, 1836.

¹⁹ V. Azuero, «Moral y política», *La Indicación*, 1, Bogotá, 24 julio 1822, p. 4.

²⁰ La popularidad coincide con la traducción de la *Introducción a los principios de la moral y la legislación* (1789; traducción al español en 1821-1822) y de los *Tratados de legislación civil y penal* (1802; París 1823, 5 vols.). Éste último fue seleccionado como el texto oficial para las cátedras de derecho.

²¹ Esta afirmación se encuentra en Rojas desde sus primeros textos en la década de 1830. Acá, tomado de *Filosofía moral*, Bogotá, Imprenta de la Nación, 1868, p. xix. Citas subsiguientes van en el texto principal y entre paréntesis.

[los legisladores] consulten el bien general i solo tengan por buenas aquellas que produzcan la felicidad pública» (13).

La emergencia de un criterio utilitarista de moralidad buscaba hacer «al hombre responsable de sus obras, juez de las acciones; señor de su vida i de su porvenir» (18)²². En ese mismo sentido también orientó la política penal del periodo. Por una parte, los debates que produjeron el Código penal de 1837 buscaron alejarse de la forma plural y casuística del derecho indiano ya que «Nada es más necesario [para los ciudadanos] que esta fijeza, que esta claridad de la lei escrita»²³. Por otra parte, si bien no todos los juristas que participaron eran utilitaristas, el Código deslindó en papel el delito del pecado, abolió la tortura y la justicia vindicativa y buscó aplicar medidas apropiadas «para reintegrar a la sociedad un individuo mejorado, un miembro útil» (ix-x).

La propuesta utilitarista suscitó inquietud entre aquellos que se preguntaban «... si los tratados de legislación [de Bentham] atacan la Religión y la Moral»²⁴. En noviembre de 1825 la prensa recogió el descontento que parece haber producido entre «almas piadosas y [...] afectas al antiguo régimen», «el acuerdo de ese mes por el cual los alumnos en las cátedras de derecho deben estudiar los *Principios de legislación* de Bentham»²⁵. Algunos clérigos predicaron vehementemente contra Bentham, pero fue el jurista Joaquín Mosquera quien produjo la crítica más sostenida y coherente en esta primera mitad del siglo XIX. Según Mosquera, Bentham y sus defensores incurrían en dos grandes errores: por una parte, al tomar el placer como criterio de la moral caían en el sensualismo y hedonismo; por otra parte, rechazaban «la ley natural, o lo que es lo mismo, las primeras verdades que adopta la razón humana, sin necesidad de demostración, como origen y primer punto de todos sus raciocinios...». Con ambos errores el gobierno civil que adoptaba los principios benthamistas destruía «la moral universal»²⁶.

²² M. Rivas, *Obras coleccionadas: publicadas con una biografía del autor*, edición de Ángel Galán, Bogotá, Imprenta especial, 1881, pp. 1-18.

²³ «Prólogo», *Código penal de la Nueva Granada expedido por el Congreso en sus sesiones de 1837*, París, Imprenta de Bruneau, 1840, p. xi.

²⁴ En «Billetticos dulces al Mono de la Pila». Bogotá, noviembre 26 de 1835.

²⁵ «Parte no oficial», *Gaceta de Colombia*, 215, Bogotá, noviembre 27, 1825, s. p.

²⁶ «El benthamismo descubierto a la luz de la razón», en *Constitucional de Popayán* 161, Popayán, 15 de diciembre, 1835) s. p.

La guerra civil de los Supremos (1839-42) dejó al país exhausto, favoreciendo la radicalización de la jerarquía eclesiástica que, durante la década previa, había apoyado la república moderada de Francisco de Paula Santander, Vicente Azuero y Ezequiel Rojas. Ya para finales de la década, el clero denunciaba que

El materialismo ha hecho y sigue haciendo progresos, se relajan los resortes de la moral, y hasta en las clases rústicas se multiplican delitos antes desconocidos, o muy raros; el pueblo va perdiendo el respeto religioso y el horror al vicio; y todo es consecuencia del envenenamiento de la sociedad en las generaciones que se han pervertido con las doctrinas de Bentham y Tracy, al mismo tiempo que necesitan ser alimentadas con los dogmas conservadores de las sociedades, que enseña el Evangelio²⁷.

La trayectoria del joven José Eusebio Caro, futuro ideólogo del partido conservador, ilustra el desencanto con las novedades morales y la transición a una concepción más conservadora. Como estudiante en el Colegio San Bartolomé, Caro estudió a Bentham, Tracy y Charles Comte en la década de 1830 y escribió la *Mecánica social*, un tratado de moral pública que usó como manual en su cátedra durante el segundo quinquenio. La *Mecánica* propone describir «los hechos humanos generales; la descripción general de los efectos de cada uno de estos hechos [...] la descripción analítica de los hechos»²⁸. La «mecánica social», señala Caro, «no [es] una colección de preceptos, no una declamación contra los vicios, ni contra las malas costumbres», sino que se propone «observar los hechos, observar sus causas, observar la filiación entre los hechos y estas causas, observar sus efectos, observar la filiación entre los hechos y estos efectos»²⁹. Los desastres de la guerra lo convencen que las sociedades americanas están sentadas sobre bases endebladas que requieren algo más que las verdades impávidas de una ciencia. En un ensayo que publica en 1842 Caro se corrige e insiste que la moral no es una ciencia sino una ley. «En las ciencias físicas y en economía política, como verdaderas ciencias que son, solo pueden estudiarse hechos que pueden ser observados aisladamente, y cuantas más observaciones se recogen, mayores adelantos hace la ciencia». A diferencia de éstas, en la moral no se estudian «los hechos, sino que se va á

²⁷ «HH Senadores y Representantes», Bogotá, impreso por José Ayarza, 1838. 4 fols.

²⁸ J. E. Caro, *Mecánica social o teoría del movimiento humano, considerado en su naturaleza, en sus efectos y en sus causas* [c1836], Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 2002, pp. 236-237.

²⁹ *Ibíd.*, pp. 239-240.

buscar un principio anterior que los califique»³⁰. Ese hecho anterior no puede ser otro que el Evangelio.

Modelar ciudadanos significa, en este giro conservador, minimizar la brecha entre virtudes políticas y religiosas. Porque la virtud, escribe el poeta Julio Arboleda, al volverse cristiana «logra milagros: ilumina al mundo con su luz»³¹. La reforma constitucional de Mariano Ospina —centralista y restrictiva— y la reforma educativa que le entrega la educación al clero, reemplaza a Bentham con Balmes y a Tracy con el romanista Heinecio, impone «la disciplina y subordinación de los estudiantes» para proteger las costumbres católicas³². Las encíclicas condenatorias de Gregorio XVI (1832; 1834) —contra Felicité Lamennais y contra el liberalismo— proveen un contexto transnacional que cohesionó a los conservadores en la lucha contra el error y la anarquía.

Para mediados de 1840 la práctica de la política se democratiza y comienza un periodo de formalización de los partidos liberal y conservador. En su carrera de ascenso los liberales impugnan el «sistema teológico» de los conservadores como inmoral. Ese sistema ampara a los

Monopolistas que se habían enriquecido con la explotación de la hacienda pública; los propietarios de esclavos...; los sacerdotes que habían prostituido las conciencias y pervertido el pensamiento popular...; [...] los espoliadores de la justicia...; [...] los codiciosos...: en una palabra, [a] los que sufrían algún ataque en sus lucros inmorales, ejercidos bajo la garantía de instituciones viciosas que erigían el peculado y la expropiación del pobre en sistema de organización social³³.

En la nueva lógica de partidos, los liberales organizan clubes democráticos para movilizar los grupos populares en apoyo a sus candidatos. Algunas reformas liberales —como la separación de la Iglesia y el Estado o la liberalización del mercado— generaron conflicto y recelo entre los artesanos, cuya visión

³⁰ «Sobre el principio utilitario», originalmente publicado en el periódico bogotano *El Granadino*, números 14, 15, 23 y 30 de octubre de 1842. La cita es tomada de la reimpresión en la compilación *Ibíd.*, p. 100.

³¹ En el poema *Gonzalo de Oyón* (c1840s; publicado originalmente en 1858). Recogido en M. A. Caro, ed. *Poesías de Julio Arboleda*, Nueva York, D. Appleton y Compañía, 1884, pp. 184-185.

³² M. Ospina, *Exposición que el secretario de Estado en el despacho del interior y Relaciones Exteriores del Gobierno de la Nueva Granada dirige al Congreso Constitucional el año de 1842*, Bogotá: Imprenta de J. A. Cualla, 1842, p. 46.

³³ J. M.^a Samper, *Apuntamientos para la historia política i social de la Nueva Granada. Desde 1810, i especialmente de la administración del 7 de marzo*, Bogotá, Imprenta del Neogranadino, 1853, pp. 563-564.

de mundo con frecuencia era corporativa, jerárquica, paternalista y religiosa pero que, a través de los nuevos espacios de sociabilidad como las sociedades democráticas y las guardias nacionales, sirvieron para que elaboraran una visión republicana de la igualdad. Una intensa agitación popular marcó el ascenso político de la cultura artesana ya que, como señaló el presbítero liberal Manuel María Alaix, «Tanta opresión debía enjendrar una revolución moral; por que la libertad puede amortiguarse, pero no perecer»³⁴.

En sus momentos más estridentes, el lenguaje artesanal entró en choque directo con las autoridades. El semanario *El Alacrán*, editado por Joaquín Pablo Posada y Germán Gutiérrez de Piñeres, contrastó el número abundante de tratados morales publicados en la república con

El estado de desmoralización de todas las actuales sociedades humanas, prueba de una manera evidente que todas las obras de moral que se han escrito en el mundo de nada han servido, que ningún aprovechamiento han sacado dichas sociedades de tales obras, i mucho ménos la sociedad neogranadina...³⁵.

Contraria a la moral liberal o conservadora, los editores proclamaban una visión de igualdad y justicia social que alarmó a los capitalinos. El periódico tuvo una cortísima duración y a los editores los encarcelaron, pero ilustra el rango de argumentos disponibles a los artesanos.

Los conservadores, a su vez, denunciaron la politización de los artesanos como un signo de la desmoralización generalizada de la sociedad neogranadina:

... la reconstitución de las malditas sociedades democráticas, fraguas de inmoralidad i conjuración, en donde, se pronunciaban los discursos mas subversivos i sanguinarios que aconsejaban el pillage i la matanza, i que hubieran escandalizado á los mismos Diputados de la convención francesa i á los jacobinos [...] del tiempo de Robespierre³⁶.

La recepción de Jaime Balmes y Luigi Taparelli —y la política ultramontana de Pio IX— alimentó el conservadurismo militante que encontró en la prensa —como *La civilización* (1849-1851), *El Catolicismo* (1849-1861) y *El*

³⁴ *No sin desconfianza...* Popayán, 16 de diciembre de 1850, p. 39.

³⁵ «El Alacrán», *El Alacrán*, 2, Bogotá, 4 de febrero, 1849, p. 1.

³⁶ F. A. Palau, *Resumen histórico de los hechos patrióticos i recomendables que se han ejecutado en esta provincia desde las elecciones populares de 1853 hasta el 4 de diciembre de 1854*, Cali, Imprenta de Velasco, 1855, p. 4.

Tradicionalista (1871-1876)— órganos de expresión. En sus páginas el cristianismo aparece como *la* fuerza civilizadora, vinculando la oposición moral virtud/vicio a otras oposiciones: Europa/no Europa; euro-americanos/otros grupos culturales; notables/plebe; civilización/barbarie. Estas oposiciones se resuelven a través de la temporalización del concepto moral. El cristianismo moralizaba y, de ese modo, constituía la misión civilizatoria en América. La moral conservadora no sólo se dotaba de fuerza dogmática, sino que también se atribuyó la autoridad proveniente de las inexorables leyes de la historia.

El golpe militar de 1854 —que contó con el apoyo de importantes sectores artesanales— produjo la convicción entre los notables que la disputa conceptual en torno a la moral había trascendido el estrecho círculo de la elite. Después de la restauración del régimen constitucional en 1855 los dos partidos políticos acuerdan restringir el acceso de los sectores populares a la política, aun cuando el enfrentamiento bi-partidista (liberales radicales y conservadores) se profundizará hasta la Guerra de los Mil Días (1899-1902).

A partir de entonces y hasta 1880 los radicales implementaron el federalismo y constitucionalizaron la separación de la Iglesia y el Estado a través de la tución de cultos, la expropiación de bienes eclesiásticos, la supresión de comunidades religiosas, la expulsión de los jesuitas y la escuela laica (Constitución de 1863). Si bien los liberales insistían en que lo que buscaban era armonizar «... el Evangelio en sus relaciones íntimas con la democracia», la consecuencia de estas reformas fue la profunda radicalización del clero y las guerras civiles e inestabilidad³⁷. Durante el periodo los debates sobre la «cuestión moral» fueron desplazados por la «cuestión religiosa», es decir, los debates constitucionales sobre la separación de Iglesia y Estado.

Durante la segunda mitad del siglo crecía la convicción que la inestabilidad política y social era resultado de una «moral sin religión»³⁸. Para finales de 1870 Rafael Núñez, liberal radical en su juventud, advierte el «desastroso sendero de la guerra» que ha seguido el país y proclama la necesidad de una «revolución moral» bajo el lema de «Regeneración o Catástrofe»³⁹.

³⁷ Un cristiano viejo, «Paz i obediencia», Bogotá, sp., 1863.

³⁸ M. A. Caro, «Explicaciones», *El Tradicionista*, 12, Bogotá, 23 de enero, 1872, p. 97.

³⁹ Citas tomadas de varios artículos publicados en periódicos de Cartagena y Bogotá entre 1878 y 1887 y recopilados en *La reforma política en Colombia*, 4 vol., Bogotá, Publicaciones del Ministerio de Educación Nacional, 1945.

En esa labor lo acompañó Miguel Antonio Caro, hijo de José Eusebio. Entrenado como filósofo y versado en la dogmática, Caro lideró la reflexión anti-tolerantista con mucha habilidad y se convirtió en el moralista más connotado del siglo XIX. Aún muy joven, Caro hijo controvirtió el fundamento de la moral individualista en sus *Estudios sobre el utilitarismo* (1869) y, en numerosos artículos periodísticos de la década siguiente insistió que la ingobernabilidad del país se debía a la Constitución radical de 1863, egoísta y disociadora, que estaba «reñida de muerte» con «la libertad verdadera»⁴⁰. Su actividad política iba dirigida a «darle a la política un carácter moral y religioso, en aconsejar a los gobiernos que acepten los principios católicos como base fundamental en la legislación, y la moral católica como regla capital de administración...»⁴¹. Sólo así, el Estado adquiriría la fuerza cohesionadora y los medios para moralizar al pueblo o conducirlo al bien católico, no para darle placer o felicidad. Su intolerantismo constituía una garantía de la moral pública.

Según Caro, el Estado tiene responsabilidades técnicas (por ejemplo, desarrollar e implementar políticas económicas) y morales (como, por ejemplo, ofrecer una educación pública y universal al pueblo). En cuanto a estos últimos, la Iglesia tiene total preeminencia sobre ellos ya que la moral está en el orden de lo dogmático, es decir por fuera de lo discutible. Cuando la moral se abre a discusión, «cien imberbes [...] tomarán la palabra para sostener» lo que Caro llamó un par de páginas después «los abusos de definir»⁴². La escuela laica consagrada en la Constitución de 1863 era un crimen social porque pretendía someter a consideraciones extra-dogmáticas la moralización del pueblo⁴³.

Para finales de la década de 1870 antiguos radicales, como Rafael Núñez y José María Samper, coinciden en la necesidad de una reforma constitucional que fuera centralista, presidencialista, con libertades limitadas y confesional.

⁴⁰ Referencia en M. A. Caro, «Quia sum fortis», *El Tradicionista*, 29, Bogotá, 11 de mayo, 1872, pp. 222-223. Reproducido en *Obras*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1965, I, p. 604.

⁴¹ «El partido católico», *El Tradicionista*, 170, Bogotá, 15 de mayo, 1873, pp. 800-801. Reproducido en *Obras* I, pp. 860-861.

⁴² «El Estado docente», *Anales Religiosos de Colombia*, 11, Bogotá, 1 de abril, 1884, pp. 161-185.

⁴³ «La religión y las escuelas», *El Tradicionista*, pp. 39-44, Bogotá, junio, 1872.

La Constitución de 1886 se expidió en nombre de Dios como «fuente suprema de toda autoridad» y declaró que la religión católica, apostólica y romana es la de la nación y que «los Poderes públicos la protegerán [la religión] y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social» (art. 38). También prohibió «Los actos contrarios a la moral cristiana o subversivos del orden público, que se ejecuten con ocasión o pretexto del ejercicio de un culto...» (art. 40) y dictaminó que la educación pública «será organizada y dirigida en concordancia con la religión católica» (art. 41).

Al año siguiente, el presidente Núñez firmó el Concordato con la Santa Sede por medio del cual reconoció la religión católica «como elemento esencial del orden social» (art. 1), otorgándole facultades de supervisión a los Ordinarios diocesanos en el campo educativo (arts. 12-14) y encargándole al clero «el fomento de las misiones católicas en las tribus bárbaras» (art. 31). El Concordato selló un acuerdo entre las elites y la Iglesia sobre el papel de la moral católica en la vida pública que va durar hasta el gobierno de López Pumarejo (1934-38), la reforma constitucional (1936) y el intento de reforma al Concordato (1942), iniciativas que renovaron la polarización bipartidista y dieron pie a la violencia política de los años 40s y 50s. Sin embargo, es en ese momento que el proceso de industrialización y de movilización sindical incorporan nuevos actores y cambian el escenario dentro del cual se hace posible pensar el lugar de la moral pública en el país.

Terminaba así un largo siglo XIX en el que la moral había dejado de ser un término doctrinario y restringido a los circuitos de la teología moral, a ser un concepto que albergaba múltiples sentidos polémicos con relación al valor de la costumbre popular, las formas de civilidad y el lugar de la Iglesia en el gobierno civil. La no continuidad que se hace evidente a principios del siglo entre la virtud cristiana y la política —y que da pie a una nueva concepción de la política— anuncia el colapso del ordenamiento teológico político de la monarquía indiana sin que se logre consenso sobre los fundamentos de la república. Durante ese largo siglo el concepto se posicionó de tal manera que se convirtió —a ojos de los actores del periodo— en la precondition de la política democrática. Es por eso que el concepto se convierte en el camino que da vía a un disciplinamiento del pueblo y, en algunos casos, en la construcción efectiva de la ciudadanía. A mediados de siglo la moral pasó por un intenso proceso de temporalización se convirtió en uno de los criterios cristianos para cualificar el anhelado progreso material. En este sentido, la moral se conectó con el concepto de civilización y articuló igualmente una lógica administrativa de la diferencia social para preservar y relegitimar las antiguas prerrogativa del patriciado colombiano.

REFERENCIAS

- CARO, José Eusebio, *Mecánica social o teoría del movimiento humano, considerado en su naturaleza, en sus efectos y en sus causas* [c1836], Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 2002.
- DE LEÓN, Antonio, *Discurso político moral sobre la obediencia debida a los reyes, y males infinitos de la insurrección de los pueblos*, Bogotá, Imprenta de D. Bruno Espinosa, por Nicomedes Lora, 1816.
- GUERRA Y SIXTO, Joaquín, *Señor don Juan Manuel García del Castillo*, Bogotá, np, 1814.
- HENSEL RIVEROS, Franz Dieter, *Vicios, virtudes y educación moral en la construcción de la República, 1821-1852*, Bogotá, Ediciones Uniandes, 2006.
- OSPINA, Mariano, *Exposición que el secretario de Estado en el despacho del interior y Relaciones Exteriores del Gobierno de la Nueva Granada dirige al Congreso Constitucional el año de 1842*, Bogotá, Imprenta de J. A. Cualla, 1842.
- PALAU, FRANCISCO A., *Resumen histórico de los hechos patrióticos i recomendables que se han ejecutado en esta provincia desde las elecciones populares de 1853 hasta el 4 de diciembre de 1854*, Cali, Imprenta de Velasco, 1855.
- RESTREPO, José Manuel, «Respuesta a la Corte Suprema sobre la conmutación de la pena de muerte a un condenado», AGN, Sección República, Juzgado y Tribunales, tomo 22.
- RIVAS, Merardo, *Obras coleccionadas: publicadas con una biografía del autor*, edición de Ángel Galán, Bogotá, Imprenta especial, 1881.
- SAMPER, José María, *Apuntamientos para la historia política i social de la Nueva Granada. Desde 1810, i especialmente de la administración del 7 de marzo*, Bogotá, Imprenta del Neogranadino, 1853.
- TORRES Y PEÑA, José Antonio, *Memorias sobre la Revolución y sucesos de Santafé de Bogotá en el trastorno de la Nueva Granada y Venezuela*. [c. 1814], edición de Guillermo Hernández de Alba, Bogotá, Editorial Kelly, 1960.

PERFIL BIOGRÁFICO DE LOS AUTORES

Felipe Burgueño González

Actualmente coordina el área de Ciencias Sociales en el bachillerato del Instituto de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) y es consultor en temas relacionados con los Derechos Humanos y violencia de género. Es Maestro en Historia de México por la Universidad de Guadalajara y actualmente cursa el Doctorado en Historia en la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México.

Ha publicado artículos de opinión en distintos medios y dos libros sobre la historia de la gastronomía y la vida de las mujeres consagradas. Es cofundador de la Red de Estudios de la Vida Religiosa de América, miembro del Grupo de Investigación sobre Religión y Política del Proyecto Iberoamericano de Historia Conceptual (*Iberconceptos*) y miembro del Grupo de Investigación sobre Ficciones Jurídicas del Colegio de Sonora

Daniel Cabrera Losada

Historiador egresado de la Universidad Nacional de Colombia. Cuenta con experiencia en divulgación histórica e investigación. Actualmente es investigador del grupo de Religión y Política del Proyecto y Red de Investigación en Historia Conceptual Comparada del Mundo Iberoamericano (*Iberconceptos*), de la Biblioteca Virtual Colombiana, del proyecto de investigación del departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia «Periódicos del siglo XIX: opinión pública y cultura política» y del Centro de Pensamiento Pluralizar la Paz en donde investiga sobre los registros de paz en las últimas décadas del siglo XX y las primeras décadas del siglo XXI.

David Carbajal López

Doctor en Historia por la Universidad de París I Panteón-Sorbona en Francia. Especialista en la historia de la secularización de los siglos XVIII y XIX. Profesor de tiempo completo del Departamento de Humanidades, Artes y Culturas Extranjeras del Centro Universitario de los Lagos de la Universidad de Guadalajara. Autor de los libros *La política eclesiástica del estado de Veracruz, 1824-1834* (2006) y *Cuerpos profanos o fondos sagrados. La reforma de las cofradías en Nueva España y Sevilla durante el Siglo de las Luces* (2016). Coordinador de los libros *Catolicismo y sociedad, nueve miradas, siglos XVII-XXI* (2013); *La fundación del convento de capuchinas de Lagos, 1751-1756. Estudios, lecturas y documentos* (2015), *Proyectos episcopales y secularización en México, siglo XIX* (2020), *Cuatro historias de Lagos de Moreno, siglo XIX* (2022) y co-coordinador con Maddalena Burelli de *Batallas entre religión y modernidad en México, siglo XIX. Siete ensayos* (2023).

Elisa Cárdenas Ayala

Profesora-investigadora del Departamento de Estudios sobre Movimientos Sociales de la Universidad de Guadalajara. Doctora en historia por la Universidad París I Panthéon-Sorbonne. Especialista en historia política mexicana, siglos XIX y XX y en historia de la secularización en Hispanoamérica. Docente en el Doctorado en Ciencias Sociales y en la Licenciatura en Historia de la Universidad de Guadalajara.

Autora de los libros *El derrumbe. Jalisco microcosmos de la revolución mexicana*, Tusquets, 2010 y *Roma: el descubrimiento de América*, El Colegio de México, 2018.

Coordinadora del grupo de trabajo Religión y Política del proyecto internacional de historia conceptual *Iberconceptos*.

Beatriz Castro Carvajal

Profesora emérita de la Universidad del Valle. Antropóloga de la Universidad de Los Andes de Bogotá-Colombia; con Maestría en Estudios Latinoamericanos y Doctorado en Historia Moderna de la Universidad de Oxford-Inglaterra.

Fue decana de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle.

Los libros publicados son: *Caridad y Beneficencia. El tratamiento de la pobreza en Colombia, 1870-1930*, Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2007 y *La relación entre la Iglesia católica y el Estado colombiano en la asistencia social c. 1870-1960*, Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2014.

También ha compilado varios libros y ha publicado artículos en diversas revistas científicas como capítulos de libros.

José Guillermo Celis Romero

Historiador y maestro en Comunicación por la Universidad de Guadalajara. Docente de la misma universidad desde 2013. Actualmente adscrito al Departamento de Humanidades, Artes y Culturas Extranjeras del Centro Universitario de los Lagos. Interesado en temas de historia política, prensa, cultura popular y comunicación. Colabora con el grupo «Religión y Política» de *Iberconceptos* desde 2016. Autor del libro *Noches Tapatías. Historia de la vida cabaretera en Guadalajara, 1940-1987* y de publicaciones académicas sobre historia urbana e historia cultural.

Gabriel Cid

Doctor en Historia por la Universidad del País Vasco. Académico del Instituto de Historia de la Universidad San Sebastián (Concepción, Chile) e investigador ANID-Fondecyt. Especialista en historia intelectual e historia cultural de la guerra en el siglo XIX. Entre sus diversos libros destacan *Terror en Lo Cañas. Violencia política tras la Guerra del Pacífico* (2021, con Carmen Mc Evoy); «Un pueblo libre...» *Chile entre Chacabuco y Maipú* (2020, con Armando Cartes); *Pensar la revolución. Historia intelectual de la independencia chilena* (2019, Premio al Mejor Libro de Historia 2019 en Chile, PUCV); *Revolución y república: pensamiento político en la independencia chilena* (2018); *La Guerra contra la Confederación. Imaginario nacionalista y memoria colectiva en el siglo XIX chileno* (2011); *Debates republicanos en Chile. Siglo XIX* (2012-2013, con Ana María Stuenen); y la coedición de *Nación y nacionalismo en Chile. Siglo XIX* (2009); junto a más de cincuenta artículos de investigación.

Ana Rosa Cloctet da Silva

Profesora de la Facultad de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Campinas (PUC-Campinas) y del Programa de Posgrado Stricto Sensu en Ciencias Religiosas, de la misma Universidad, con proyectos integrados en la Línea de Investigación: «Religión: instituciones y discursos». Doctora en Historia por la Universidad Estadual de Campinas-UNICAMP (2000) y posdoctora por la Universidad de São Paulo-USP (2007), con proyecto integrado en el grupo temático: «Brasil: Formación del Estado y de la Nación». Es Licenciado en Ciencias Económicas por la UNICAMP (1993), donde también obtuvo el título de Máster en Historia (1996). Con investigaciones sobre el catolicismo ultramontano del siglo XIX, es miembro de la Red Iberoamericana de Historia Conceptual (*Iberconceptos*), vinculada al grupo de investigación Religión y Política. Desarrolla investigaciones en alianza con investigadores de la Red de Estudios de Historia de laicidad y la Secularización (REDHISEL-Argentina); con investigadores de la Université Laval (Québec) y otros proyectos y actividades en colaboración con investigadores de (Loyola University-USA), Francia (*Institut d'Étude du Christianisme*-Strasbourg) y la Global Network of Theology.

José David Cortés Guerrero

Doctor y Maestro en Historia de El Colegio de México; Magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá; Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.

Es Profesor asociado del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

Pertenece al grupo de investigación *Estudios Sociales de la Religión* de la Universidad Nacional de Colombia, categoría A en MinCiencias, y a RECIHER (Red Colombiana de Investigación del Hecho Religioso).

Su área de interés es la historia de Colombia y América Latina siglo XIX, haciendo énfasis en el estudio de la historia política, social, cultural, educativa e intelectual del Estado y las iglesias en su reconfiguración republicana. En esta materia ha realizado y publicado investigaciones en revistas y libros nacionales y mexicanos sobre historia comparada entre México y Colombia.

En 1997 ganó el Premio Nacional de Historia del Ministerio de Cultura con su obra *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja, 1881-1918*.

En 2015 la Secretaría de Relaciones Exteriores de México le otorgó la «Beca de Excelencia Genaro Estrada para Expertos Mexicanistas» para desarrollar la investigación *Representaciones e imaginarios sobre el protestantismo en México. 1824-1860*.

E. Lorena Cortés Manresa

Doctora en Ciencias Sociales. 35 años de antigüedad como profesora investigadora en la Universidad de Guadalajara [México] y Candidata del Sistema Nacional de Investigadores. Como parte de su labor docente, ha impartido cursos en las carreras de Historia, Antropología, Letras y Sociología en el Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades-UdeG; en las de Derecho, Psicología y Humanidades en el Centro Universitario de los Lagos-UdeG, en la Maestría de Administración Pública del Instituto Jalisciense de Administración Pública y en el Doctorado en Ciencias Sociales. En el área de investigación, ha estudiado las prácticas culturales de

los tapatíos decimonónicos (bailes, duelos de armas, prácticas educativas, protocolos sociales, etc.); ha analizado la esfera pública conformada por periódicos, impresos, asociaciones de intelectuales e instituciones educativas; así como diversos textos de escritores jaliscienses del siglo XIX y sobre estos temas ha publicado varios artículos, capítulos de libros y su libro *De la tradición a la modernidad. Cuadros tapatíos decimonónicos*. Los enfoques que ha empleado para sus estudios provienen de la Historia conceptual —también llamada Semántica histórica—; además de la nueva Historia Política, la Historia del Periodismo y la Historia Cultural.

Roberto Di Stefano

Se graduó como Licenciado en Historia por la Universidad de Buenos Aires en 1991 y obtuvo el título de Doctor en Historia Religiosa por la Universidad de Bolonia en 1998. Actualmente se desempeña como investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Historia Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani». Es autor de numerosos artículos y de las obras *Historia de la Iglesia argentina. De la conquista a fines del siglo XX*, escrita en coautoría con Loris Zanatta (2000; 2da edición 2009); *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista* (2004) y *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos* (2010). Ha dirigido numerosas obras colectivas en Argentina y en el extranjero y ha sido profesor invitado en varias universidades latinoamericanas y europeas.

Pedro Espinoza Meléndez

Investigador en el Instituto de Investigaciones históricas de la Universidad Autónoma de Baja California desde 2021 y director de la revista *Meyibó*. Licenciado y maestro en historia por la Universidad Autónoma de Baja California y doctor en historia por El Colegio de México. Candidato en el Sistema Nacional de Investigadores. Fue ganador de la Beca O’Gorman de investigación para jóvenes en teoría de la historia en 2020. Es miembro de la red *Historians of Catholic Mexico*, *Histcatmex* desde 2021; del seminario «Religión y política» de *Iberconceptos*. *Red Iberoamericana de Historia Conceptual* desde 2019; y de la *Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México* desde 2018. Sus principales líneas de investigación y docencia son la historia e historiografía del catolicismo en los siglos XVIII al XX, la historia conceptual, la teoría de la historia y la historia del noroeste de México.

Susana Gazmuri

Doctora en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile y Magíster en Estudios Clásicos, Tufts University. Profesora del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Es especialista en estudios de recepción e historia de los intelectuales. Entre sus publicaciones destacan la edición, junto a Iván Jaksic, de *Historia política de Chile, 1810-2010. Tomo IV: Intelectuales y pensamiento político* (Santiago: 2018) y recientemente de *El imaginario clásico de la República en Chile: griegos, romanos y letrados* (Santiago: 2023).

Gloria Maritza Gómez Revuelta

Doctorante en Historia en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México y profesora en el Centro Universitario de Los Altos de la Universidad de Guadalajara. Su investigación gira en torno a la historia conceptual de México en los siglos XIX y XX y la historia cultural de la

ciencia y la tecnología en el siglo xx latinoamericano. Es autora de *El agotamiento de una utopía. Historia del concepto de revolución en México, 1876-1949* (2019), publicado por la Universidad de Guadalajara.

Francisco González Granados

Doctor en Filosofía. Universidad Nacional. Tesis doctoral, distinción meritoria: *La libertad y la construcción de la unidad política en los Estados Unidos de Colombia 1867-1886* (2022). Estancia de investigación doctoral. Katholische Universität Eichstätt-Ingoldstadt (Alemania). Magister en Filosofía. Universidad Nacional. Licenciado en Filosofía con énfasis en Lengua Castellana. Universidad Santo Tomás. Miembro del Centro de Pensamiento Pluralizar la Paz. Miembro del Grupo Religión y Política-*Iberconceptos*. Docente Secretaría de Educación Distrital. Becario Colciencias Convocatoria 727 de 2015. Tesis de pregrado Summa cum laude: *Génesis de la ciencia civil de Thomas Hobbes en el periodo de juventud* (2010) Publicado en Colección Summa cum Laude USTA.

Susana Monreal

Doctora en Ciencias Históricas por la Universidad Católica de Lovaina/Katholieke Universiteit Leuven, profesora titular emérita y coordinadora del Seminario permanente de Historia y Religión de la Universidad Católica del Uruguay. Es miembro activo del Sistema Nacional de Investigadores de Uruguay/SNI-ANII, coordinadora para Uruguay del grupo «Religión y política» del Proyecto «Iberconceptos» (Universidad del País Vasco) y del Diccionario de Historia Cultural de la Iglesia en América Latina, obra del Pontificio Consejo para la Cultura. Integra de la Red de Historia de la Orden de Predicadores en América y el consejo editor de la Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad/Redhisel (Buenos Aires, Argentina). Es autora de cuatro libros, y ha publicado artículos y capítulos de libros en América Latina (Argentina, Brasil, Chile, Ecuador, México y Uruguay) y Europa (España, Francia, Bélgica, Italia y Alemania).

Jorge Omar Mora

Historiador por la Universidad de Guadalajara. Actualmente realiza un doctorado en el Departamento de Investigaciones Educativas (DIE) del Centro de Investigación y Estudios Avanzados (CINVESTAV) del IPN, con una investigación sobre la historia de los lenguajes educativos. Es miembro del grupo *Religión y Política* de la red *Iberconceptos*, del History of Concepts Group (HCG) y de la International Standing Conference for the History of Education (ISCHE). Sus intereses académicos se centran en la historia social de la cultura escrita, la historia de la educación y la historia conceptual. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran «Sobre la tolerancia religiosa en México, siglo xix. Una aproximación desde la historia de la educación» *Anuario Mexicano de Historia de la Educación* vol. 3, núm. 2 (2023), pp. 69-80 e «Instrucción impresa. La prensa pedagógica en Guadalajara, 1871-1890» *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* vol. 43, núm. 169 (2022), pp. 1-22.

Francisco A. Ortega

Profesor titular en el Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. Director del Centro de Pensamiento *Pluralizar la Paz* y del Centro de Estudios Sociales (2005-2009). Investigador asociado al Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad, fue

su director entre el 2005 y el 2008. Recibió su doctorado de la Universidad de Chicago (2000). En el 2002 participó en el Seminario de Historia Atlántica de la Universidad de Harvard, dirigido por el profesor Bernard Baylin (2002), investigador postdoctoral en el proyecto «The Research Project Europe 1815-1914», con sede en la Universidad de Helsinki (2009-2015), y fue el *Santo Domingo Scholar* en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Harvard (2017-2018). Ha sido visitante académico en la Universidad de Stanford (2008), el Instituto Max Planck para la Historia del Derecho en Frankfurt (2014 y 2016) y profesor visitante en la *École des hautes études en sciences sociales*, París (2018) y en la *Università di Torino*, Italia (2022). Trabaja temas relacionados con historia intelectual y política del periodo de la Independencia y del siglo XIX. También ha trabajado temas de historia pública, conmemoración, memoria, arte, cultura y duelo.

Erika Pani

Profesora-investigadora del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. Su principal línea de investigación es la Historia política de México y Estados Unidos durante el siglo XIX y particularmente la de las dos guerras civiles de mediados de siglo. Ha publicado *Para mexicanizar el Segundo Imperio. El imaginario político de los imperialistas* (2001), *Para pertenecer a la gran familia mexicana. Procesos de naturalización en el siglo XIX* (2016); *Migración y ciudadanía. Construyendo naciones en América del Norte* (con Theresa Alfaro-Velcamp, Julián Durazo-Herrmann y Catherine Vezina, 2016) y la *Historia mínima de Estados Unidos* (2016).

Miguel Ángel Salamanca Medina

Doctor en filosofía. Universidad Nacional de Colombia. Tesis doctoral laureada: El concepto de soberanía en el proyecto de reforma constitucional de Laureano Gómez de 1953 (2021). Estancia de investigación doctoral: Universidad de Bielefeld (Alemania). Magister en filosofía. Universidad Nacional de Colombia. Licenciado en filosofía con énfasis en pensamiento político y económico. Universidad Santo Tomás de Aquino. Miembro del Centro de Pensamiento Pluralizar la Paz. Miembro del grupo Religión y Política-*Iberconceptos*. Docente de lectura crítica. Becario Convocatoria 727 de 2015.



*El lenguaje de la secularización en América Latina. Contribuciones para un léxico
se terminó de editar en julio de 2023,
en la Editorial de la Universidad de Cantabria, Santander, España,
en coedición con la Universidad de Guadalajara, Jalisco, México.
El tiraje fue de un ejemplar electrónico.
<https://www.editorial.unican.es>*



- Ciudades y corona. Fiscalidad, representación y gobierno en la monarquía hispánica en la Edad Moderna
Ramón Lanza García y Roberto López Vela (eds.)
- El desafío del desarrollo. Trayectorias de los grandes economistas latinoamericanos del s. XX
Juan Odisio y Marcelo Rougier (eds.)
- El león durmiente. Democracia, republicanismismo y federalismo en España, 1812-1936
Manuel Suárez Cortina
- De la harina al acero. José María Quijano y las forjas de Buelna (Cantabria, 1873-1914)
Sara del Hoyo Maza
- El Historiador como docente
Carlos Larrinaga y Antonio J. Pinto (eds.)
- Los pósitos de pescadores. Una inusitada aventura reformista (1917-1943)
Alberto Ansola Fernández
- Escapando del Eurocentrismo. Una historia no-europea del mundo en la Edad Moderna
Rafael Barquín
- Siete siglos de fraude fiscal en Europa
José Ignacio Fortea Pérez, Ángel Galán Sánchez y Juan E. Gelabert (eds.)
- Discurso sobre la democracia
Carlos Nieto Blanco
- El Guadiana neoliberal, del New Deal a la Gran Recesión
Andrea Vincenzini
- ¿Capitalismo coordinado o monstruo de Frankenstein?
La Política Agraria Común y el modelo europeo, 1962-2020
Fernando Collantes Gutiérrez
- Primo Levi. La inextinguible memoria de las cenizas
Mary Roscales Sánchez
- Historia Bancaria y monetaria de América Latina (siglos XIX y XX)
Carlos Marichal y Thiago Gambi (eds.)

Este volumen se forja en la práctica de la historia política, la historia religiosa y la historia conceptual comparada desde diversos puntos de la geografía latinoamericana. Ofrece un acercamiento a la forma en la que la producción histórica de campos diferenciados para lo político y lo religioso tuvo lugar en el lenguaje y, a través de éste, en las prácticas, instituciones y relaciones políticas. Está constituido por textos centrados en trayectorias semánticas específicas, estrechamente ligadas entre sí: civilización desde la perspectiva de su relación con el cristianismo, el concepto de Iglesia, las voces caridad y misión, y otras que forman parte de la constelación semántica de la libertad: soberanía, libertad religiosa, fanatismo, tolerancia y el adjetivo laico, además de un epílogo a propósito del concepto de moral. Asimismo comprende una reflexión teórica y metodológica en torno al interés que este tipo de enfoque tiene para otras interpretaciones históricas. Convergen así en estas páginas la historia conceptual y la historia de la secularización en una nueva historia de las diferenciaciones y solapamientos históricos producidos en un largo siglo XIX.

