

El catolicismo liberal (o liberalismo católico) en Colombia decimonónica*

William Elvis Plata Quezada*

Resumen

El artículo indaga sobre la existencia y evolución experimentada a lo largo del siglo XIX en Colombia de una corriente del catolicismo denominada *catolicismo liberal*, que pretendió conciliar la fe católica con las ideas provenientes del liberalismo de su tiempo. Inicia reflexionando sobre si este término –acuñado en Europa– explica suficientemente la realidad experimentada en el medio colombiano; prosigue luego con un rastreo de los orígenes de las propuestas e ideas ilustradas acopladas a la fe religiosa, su papel en el proceso de Independencia y en las primeras décadas de la vida independiente. Se refiere a la existencia de un clero imbuido por ideas liberales que participa activamente en la construcción del nuevo estado-nación y cómo distintos acontecimientos internos (creación de partidos políticos, reformas liberales, guerras civiles) y externos (proceso de

-
- * Este texto sintetiza parte de los resultados de un proyecto llevado a cabo entre 1995 y 2001 por la línea de investigación en Historia de las Religiones de la Universidad Nacional de Colombia, dirigido por Ana María Bidegain, en el cual se buscó estudiar la presencia de corrientes religiosas en el catolicismo colombiano durante los siglos XIX y XX. También recoge algunos resultados de mi tesis doctoral, elaborada entre 2004 y 2008. Fue expuesto en el III Coloquio en Torno al Hecho Religioso “Catolicismo: Corrientes y Discursos”, celebrado en la Universidad de San Buenaventura, en Bogotá, en octubre de 2009.
 - ** Doctor en Historia, FUNDP – Academia Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Profesor de la Maestría en Estudios del Hecho Religioso, Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá. Contacto: yariguie@gmail.com

romanización, encíclicas papales) van ahogando estas expresiones hasta llegar a un momento donde el catolicismo intransigente, adueñado de la institución eclesiástica, pregona la imposibilidad de conciliar la fe católica con el mundo moderno.

Palabras clave

Catolicismo liberal, Colombia, siglo XIX, historia

Liberal Catholicism (or Catholic Liberalism) in 19th Century Colombia

Abstract

This article inquires on a tendency of Catholicism named *Liberal Catholicism* developed in Colombia along the 19th Century. *Liberal Catholicism* pretended to conciliate Catholic Faith and ideas from Liberalism. To begin with, the author asks if the term "Liberalism", of European origin, responds to Colombian 19th Century context. Afterwards, the article tracks the origins of enlightened proposals and ideas coupled with religious faith, their role in the Independence process and in the first decades of independent life. It also refers to the existence of a clergy imbued by liberal ideas who actively participated in the construction of the new Nation-State. Also, it highlights how different internal events (creation of political parties, liberal reforms, civil wars) as well as external events (process of Romanization, papal encyclicals) suffocated these expressions proclaiming the impossibility of conciliation of Catholic faith and the modern world and gave rise to an intransigent tendency of Catholicism that seized the ecclesiastical institution.

Keywords

Liberal Catholicism, Colombia, 19th Century, History

El siglo XIX fue una época trascendental para la Iglesia católica. El dramático derrumbe de la sociedad tradicional del Antiguo Régimen, a la cual la institución eclesiástica se había articulado y adaptado durante siglos, hizo generar dudas sobre el futuro de la religión que había regado y nutrido a la sociedad europea, de la cual esta ahora buscaba separarse. A ello contribuía el avance del capitalismo y sus promesas de bienestar material, del secularismo, de las teorías sobre la "muerte de Dios", y en general, el surgimiento de la modernidad, de una confianza ciega en la ciencia, asumía ahora la plaza que alguna vez ostentó la teología, como instrumento de explicación del universo. Cómo y de qué manera se entablarían las relaciones frente a la modernidad dominante y qué papel tendría ahora lo religioso –y dentro de ello el catolicismo y la institución eclesiástica– fue el eje que ocupó la atención de miles de cristianos durante este siglo, que inicia con una religión en agonía y termina enarbolando un proyecto dominante en medio de debates de diversa naturaleza –algunos de ellos bastante crudos– sobre su conveniencia y resultados a largo plazo.

Al referirme a debates internos y de disensos en la Iglesia católica, es necesario explicar que ésta, pese a las declaraciones de "unidad" y "unicidad" expresadas por su jerarquía, posee internamente desde sus orígenes e implantación en las distintas culturas europeas americanas, asiáticas y africanas, una pluralidad que conlleva una diversidad de interpretaciones sobre su ser y hacer¹. En lo referente a las relaciones del catolicismo con la naciente sociedad moderna, estos debates se tradujeron en corrientes, que tuvieron su propio desarrollo de acuerdo a la realidad histórica vivida por el catolicismo en cada país.

Debido a su expansión y difusión, a las diferencias culturales, políticas y económicas, en el catolicismo a lo largo de la historia se ha planteado el problema de la identidad religiosa de los creyentes,

1 Cf. Bidegain, Ana María. "La pluralidad del hecho religioso en Colombia" en *Arte y Cultura Democrática*. (Santafé de Bogotá: Instituto para el Desarrollo de la Democracia "Luis Carlos Galán", 1994), p. 249-281.

de lo que esta religión debía ser para asegurar sus funciones dentro de las distintas sociedades en que está inmersa. Esto se ha expresado en corrientes político-religiosas, las cuales han tenido una historia particular debido a sus diferentes posibilidades de desarrollo en cada país. Las corrientes, según Ana María Bidegain, son:

...diferentes maneras de interpretar el mensaje fundador en circunstancias históricas concretas. Interpretaciones a su vez, condicionadas por las relaciones culturales, económicas, políticas, sociales, étnicas y de género, de los actores y actrices religiosos que producen estas interpretaciones, las que a su turno, producen discursos y prácticas religiosas de incidencia directa en la sociedad. Las corrientes religiosas van conformando y transformando permanentemente el conjunto del o los sistemas religiosos de una sociedad a lo largo de su historia².

Las corrientes, entonces, influyen en todos los componentes de la Iglesia católica de una u otra manera, y a su vez, en las relaciones que ésta tenga con los demás sistemas de la sociedad y la cultura.

Los estudiosos europeos y latinoamericanos han determinado que los debates y propuestas generadas en el siglo XIX sobre las relaciones Iglesia-mundo moderno, se dieron en torno a varias corrientes fundamentales. Una, un catolicismo de tipo *tradicionalista*, que defendió la romanización de la Iglesia, la estructura jerárquica de la misma y los privilegios tradicionales del clero, fuertemente cuestionados y atacados por el liberalismo, tanto en Europa como en América Latina. Esta corriente tuvo a su vez un matiz conocido como el *catolicismo intransigente*, que fue nada menos que la radicalización política del discurso de la corriente tradicionalista, cuyo principal postulado fue "no transigir con el error", esto es, las ideas modernas. A su vez, el catolicismo tradicionalista generó una corriente *social*, encaminada a abordar la problemática de los pobres y desposeídos, grandes perjudicados del mundo capitalista moderno. La segunda gran corriente fue el catolicismo *conciliacionista*, que, nacida a partir del vínculo que muchos creyentes hicieron con las ideas del humanismo, primero, y las

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

de la ilustración, después, pretendió aproximar la Iglesia y el clero a las ideas del mundo moderno y a la aceptación del progreso humano como parte del plan de Dios. En esta gran corriente figuran a su vez el *catolicismo liberal*, que pretendió acercar catolicismo y liberalismo y el *catolicismo utópico o socialismo cristiano*, interpretación de la doctrina evangélica en una perspectiva socialista utópica premarxista.

Sabido es que en el siglo XIX se consolida el triunfo del catolicismo tradicionalista –llamado también “integrista” adoptando, por una parte, una cara combativa, defensiva e intransigente frente al mundo moderno y, por otra, una propuesta de intervención en la llamada “cuestión social”, con enormes consecuencias para el futuro de la Iglesia y de la sociedad contemporánea. Es menos conocida la suerte que corrieron otras corrientes que propusieron alternativas diferentes en la relación con el mundo moderno. Menos aún, son escasas las investigaciones sobre ello en el contexto latinoamericano y especialmente, colombiano.

El siglo XIX es también una época de cambios y de ebullición política en la actual Colombia. De una sociedad colonial signada por la simbiosis Iglesia y Estado en un modelo de cristiandad, se pasa a la formación de una república, donde se debate durante muchos años el papel que la institución eclesiástica y la religión misma debería cumplir en el nuevo contexto. Este debate se encrudeció debido a la radicalización de posiciones de unos y otros. Conforme avanza el proceso de romanización y de implantación del modelo tradicionalista-intransigente, el clero va a fortalecer cada vez más sus posiciones de combate frente a las ideas del mundo moderno (y hasta sus personajes), al tiempo que una generación de liberales buscaba disminuir al máximo el poder eclesiástico por medio de reformas que atacaban buena parte de sus más preciados intereses³. Con el paso de los años el conflictivo debate se fue llevando a cabo a través del

.....

3 El grueso de las reformas liberales se implantan en un período de 15 años aproximadamente, entre 1847 y 1863. Inician con la supresión del diezmo y tienen como sus principales hitos, la supresión del fuero eclesiástico (1850), la declaratoria de separación de Iglesia y Estado en 1853, la implan-

vehículo de los partidos políticos –liberal y conservador– en cuya diferenciación la cuestión religiosa fue trascendental. Este conflicto también repercutió en las varias guerras civiles que a lo largo del siglo XIX desangraron al país y en algunas de las cuales el elemento religioso jugó un papel determinante, bien como detonante (guerra de 1839), bien como convocante (guerras de 1877 y de los Mil Días).

Al finalizar el siglo, la intolerancia de unos y otros había generado dos imaginarios clichés: uno, consideraba a los conservadores como católicos fervientes e incondicionales aliados del clero, cuyos intereses en pro de una sociedad tradicional y “camandulera” defendían. El otro, consideraba a los liberales como anticatólicos, anticlericales decididos, irreligiosos, masones y enemigos de la Iglesia por antonomasia⁴. Lo que se olvida siempre es que, a pesar de todo, la sociedad seguía siendo católica y claro es que la irreligión no había ganado terreno más que entre algunos poquísimos intelectuales. Liberales y conservadores seguían bautizando a sus hijos en la Iglesia, contraían matrimonio según el rito católico, iban a misa con frecuencia (muchos, diariamente), comulgaban, se confesaban al menos antes de morir, participaban con fervor en ceremonias religiosas y hasta peregrinaban de vez en cuando a santuarios marianos como el de Chiquinquirá.

La historia que se va a contar en las páginas que siguen es la de aquellos católicos, que sin pretender dejar de serlo, intentaron incorporar en su discurso y accionar, ideas y prácticas originadas en la Ilustración y en las doctrinas liberales de su siglo, tratando de hacer, a su manera, una conciliación con su fe, en medio de la radicalización y la intransigencia del debate político-religioso que se daba en el país. El período elegido son los años que van entre el fin de la época colonial (comienzos del siglo XIX) y el fin del régimen

tación del matrimonio civil (1855), la desamortización y expropiación de los bienes eclesiásticos (1861), la tución de cultos (1861) y la supresión de las comunidades religiosas de ambos sexos (1861).

4 Cf. Cortés, José David. *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Santiago de Tunja*. (Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998), cap. 3.

liberal radical y el inicio de la *Regeneración* (1885). Este período inicia con una Iglesia sin relaciones directas con Roma –dada la existencia del Patronato Regio–, pasa por una época de ausencia total de comunicaciones con el papado (más o menos entre 1810-1830) y finaliza con la firma del Concordato (1887) y el apogeo del proceso de romanización de la Iglesia colombiana y de propagación oficial de la doctrina integrista-tradicionalista.

¿Liberalismo católico o catolicismo liberal?

la palabra “catolicismo liberal”, preferida en la Europa de entonces, no se empleó mucho en Colombia. Se prefería hablar de “liberales católicos”, anteponiendo la condición política a la religiosa. Esto significa que no fueron muchos los que pretendieron hablar y actuar desde la fe, desde su condición religiosa, respecto a las relaciones Iglesia-sociedad moderna, sino que se prefirió partir de la pertenencia a un ideario y partido político, desde allí mirar lo religioso y la dicha relación Iglesia-mundo. Esto se debe a la fuerza y cohesión que en Colombia tuvo la identidad partidista por encima de otras asociaciones. Especialmente a partir de mediados del siglo XIX, en la polémica político-religiosa los actores hablan generalmente como miembros del Partido Liberal o Conservador (salvo la mayor parte del clero que habla en nombre de la Iglesia). En Europa, en cambio, fue mucho más frecuente ver a laicos y clérigos organizar distintos grupos y asociaciones que nacían de la identidad que les daba la fe. Sin embargo, hay algo que es común a ambos contextos: el ideario expuesto, aunque este fuera en el viejo continente mucho más sistematizado que en Colombia, donde llegó a darse interesantes combinaciones. También son comunes los obstáculos que debieron enfrentar: la intolerancia, por una parte, y la oposición cada vez más cerrada, de parte de la institución eclesiástica a aceptar como plausible no sólo el discurso de los católicos-liberales liberales-católicos, sino que muchas veces a las mismas personas que lo exponían se les

llegó a negar su condición de miembros de la Iglesia a menos que abjuraran de sus "errores"⁵.

En la Europa del siglo XIX

Las raíces del catolicismo liberal decimonónico se remontan a varios siglos atrás. En este caso, a la época del Renacimiento, ligadas al llamado *humanismo cristiano*, cuyo principal exponente fue Desiderio Erasmo de Róterdam, y para el caso español, el grupo de intelectuales reunidos en torno a la Universidad de Alcalá de Henares, fundada por el Cardenal Jiménez de Cisneros. Más adelante, en el siglo XVIII, la Ilustración influyó en varios círculos de católicos franceses, belgas, alemanes y holandeses, constituyéndose doctrinas (galicanismo, molinismo, josefismo, entre otras) que exaltaban el individualismo y la racionalización de las concepciones y expresiones religiosas (libre albedrío, moral austera, rechazo a las prácticas barrocas) al igual que una modificación de la organización religiosa, al apoyar los intentos de creación de iglesias nacionales⁶. Esta corriente recibe el nombre, para el siglo XVIII, de *catolicismo ilustrado*.

Luego de la Revolución Francesa, y a raíz del avance del liberalismo en Europa, aparte de la reacción tradicionalista de gran parte del clero católico, liderado por el Papa, se dio asimismo una nueva etapa del intento de conciliación entre los principios cristianos y las ideas surgidas de la Ilustración. Este intento fue liderado en su mayoría por laicos y el bajo clero. Sus propuestas, con mayor o menor éxito, influyeron sobre la Iglesia en la manera de ver las nuevas condiciones político-sociales. De acuerdo con Bénichou y Ceballos, este intento se inscribe dentro de una tendencia intelectual denominada "neocatolicismo" y es definida por el primero como una propuesta de "escritores de la fe católica que modificaron la expresión de esta

5 Cf. *Ibid.*, p.170-173.

6 Cf. Hugues, Philip. *Síntesis de historia de la Iglesia*. (Barcelona: Herder, 1978), p. 239.

fe para justificarla a los ojos de un público moderno separado de la Iglesia"⁷.

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

Sin embargo, aceptar como parte del plan de Dios aquellos valores modernos que gran parte de la institución eclesiástica rechazaba suscitó resistencias internas. Las corrientes neocatólicas –que tuvieron su gran centro de difusión en Francia y Bélgica– al tener la característica de ser un cálculo conservador conjugado con una apertura al futuro, causaron controversia tanto en sectores del catolicismo como en el público profano, quien nunca les aseguró un buen porvenir⁸.

Uno de los primeros "neocatólicos" fue René de Chateaubriand. Luego aparece Félicité de Lamennais, quizá el caso más dramático, de alguien que comenzó como entusiasta ultramontano y terminó fuera de la Iglesia. Posteriormente otros escritores continuaron desarrollando sus legados, aunque tomando opciones que giraron en torno al socialismo o hacia el liberalismo, distanciándose mutuamente. Se encuentra luego a Charles de Coux, Philippe Bucheoz, Frederic Le Play y la llamada *Ecole de Angers*. Otro famoso "predicador" –esta vez en sentido literal– de esta corriente es sin duda Enrique Lacordaire, quien siguió al camino inverso de Lamennais: partiendo de una formación enciclopedista y librepensadora ingresa luego en

7 Bénichou, Paul. *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la Época Romántica*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1984), p. 67.

8 Cf. *Ibid.*, p. 67-68.

las toldas católico liberales y termina restaurando nada menos que la Orden de los Dominicos (o Predicadores) en Francia. Muy reconocido en su época fue también Charles de Montalembert, periodista y político francés que en las décadas de 1840 a 1860 se inscribió en arduas polémicas con los católicos tradicionalistas. Montalembert fue el autor de la célebre exigencia que repitieron después obispos y laicos católicos en los distintos estados liberales: *La Iglesia libre en el Estado libre*. El catolicismo liberal no sólo se desarrolló en Francia. También tuvo focos importantes en Bélgica, Suiza, Italia, Inglaterra y España.

En Bélgica, los núcleos católico-liberales fueron apoyados por los obispos y los canonistas de la Universidad de Lovaina, quienes, si bien no tenían mayores simpatías por la ideología liberal, eran muy conscientes de las ventajas concretas que ofrecían los regímenes democráticos, y la libertad de la Iglesia frente al Estado⁹.

En Italia el catolicismo liberal tuvo que librar batallas menos polémicas hasta 1848, debido a que el país era más cristiano que Francia y la incredulidad apenas había entrado. Allí, el padre Antonio Rosmini fue un abanderado de la causa católica liberal a través del periódico *Il Résorgimento*. El núcleo de esta corriente se situaba en el norte de Italia, y pregonaban reformas del catolicismo en sus instituciones e incluso en sus dogmas. Después de 1848, cuando el Papa decepcionó a los liberales interesados en la unidad italiana bajo su figura, los católicos liberales se convirtieron en propagadores de la independencia de los Estados Pontificios.

En Inglaterra, la meca del liberalismo económico, un grupo de católicos conversos (entre los cuales estaba Henry Newman) fundó *The Rambler* con la intención de reaccionar ante la manifiesta inferioridad intelectual del catolicismo inglés frente a las demás confesiones de Inglaterra, abordando problemas de la cuestión moderna. Se fueron lanza en ristre contra la pésima educación del clero católico,

9 *Ibid.*, p. 41-42.

cuestionaban la actitud de los obispos, hasta que chocaron con el clero. Los prelados intervinieron para cerrar el periódico, haciendo ver que allí, como en todo el mundo católico, la institución eclesiástica no estaba preparada para admitir iniciativas por parte del laicado.

Al lado de estos grupos de activistas, minoritarios pero muy activos e influyentes, se encontraban los numerosos "católicos moderados", es decir, los liberales-católicos y los "inconscientemente liberales" en palabras de Mourain. Ellos abundaron después de 1860 en Europa, y estaban dispuestos a tomar y dejar la enseñanza oficial de la Iglesia en caso de que esta hiriera demasiado sus concepciones intelectuales o políticas¹⁰. Este tipo de personas fue el que generalmente expuso el ideario católico liberal en los países latinoamericanos, muchas veces a nombre de un partido político. No sobra recordar que este proceso de adaptación e intercambio entre el catolicismo y el mundo secular continuó desarrollándose hasta el presente, teniendo su momento de reconocimiento por parte de la institución eclesiástica con el Concilio Vaticano II (1962-1965).

El catolicismo ilustrado arriba a la Nueva Granada

Las ideas de la Ilustración llegan a América por medio de la propia monarquía borbónica. A mediados del siglo XVIII los ilustrados españoles consideraron que la transformación del mundo se lograría por medio de la educación, la cual se consideraba fuente principal de la felicidad y el primer origen de la prosperidad social. Así, el derecho de los "ciudadanos" a la educación se convirtió en una obligación del Estado, cuestión que entró en relación con el esfuerzo de lograr una hegemonía ideológica en detrimento de la Iglesia católica. Fue dentro de este contexto y como parte del proceso reformista, que se adelantaron las reformas educativas tendentes a un mayor control de la educación mediante la secularización de la enseñanza, afectando,

10 Aubert, Roger. *Pío IX y su época*. (Barcelona: Edicep, 1974), p. 264; *Nueva Historia de la Iglesia*, tomo IV. (Madrid: Cristiandad, 1977), p. 46.

obviamente a la institución eclesiástica. La crítica de la Ilustración sobre la educación impartida por ella, bajo las doctrinas y métodos escolásticos, se centraba en el hecho de que al ser una instrucción de contenido clásico humanístico, conducía a la sumisión, a la alienación, a la inteligencia pasiva, a la coartación de la curiosidad, del deseo de saber y de investigar científicamente la naturaleza.

La expulsión de los jesuitas (1767) causó un fuerte golpe al sistema educativo en el mundo hispánico, quedando vacantes muchos colegios a pesar de los esfuerzos realizados por dominicos, franciscanos, agustinos y el clero secular, quienes tomaron el puesto dejado por la Compañía. Empero, ante las nuevas circunstancias, muchos clérigos encargados ahora del aparato educativo, fueron a la metrópoli a completar sus estudios, que habían sido reformados en torno a las nuevas ideas¹¹; otros se dieron a la tarea de leer con gran interés las obras de los iluministas, cumpliendo una interesante labor de difusión de sus ideas, las cuales llegaron revistiendo formas graduales, eclécticas y conciliatorias. Por su parte, jóvenes de la élite americana también fueron a Europa a estudiar, principalmente a Francia y España, donde se impregnaron de la atmósfera intelectual que sustentaría a la revolución francesa. Otros criollos aprendieron francés y se integraron a la lectura de textos iluministas franceses. Con la reforma de la educación, el nuevo espíritu de las ciencias naturales y exactas se desarrolló de manera más o menos amplia; estos estudios permitieron a los criollos reconocer la inmensidad de las riquezas que pisaban, si eran explotadas con racionalidad.

En el Nuevo Reino de Granada se encuentran como impulsores de las transformaciones educativas a los virreyes, a clérigos seculares como Mutis y a laicos como Moreno, Valenzuela, Zea y Restrepo. Hay que insistir en que la penetración moderada del pensamiento liberal no se hizo, repudiando el proceso anterior –como en Europa– sino a

11 Cf. Soto Arango, Diana. *Polémicas universitarias en Santa Fe de Bogotá. Siglo XVIII*. (Santafé de Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, CIUP, Colciencias, 1993), p. xxxi.

través del mismo pensamiento ilustrado de la metrópoli. Solamente en vísperas de la independencia este pensamiento se proveyó de formas antimetropolitanas y algunas veces librepensadoras. De hecho, los *ilustrados* de Nueva Granada no encontraron dificultad en conciliar su fe católica con la nueva filosofía, la cual se reducía más que todo al entusiasmo por las ciencias, en las cuales descubrían un camino para llegar a Dios¹²; es decir, se produjo lo que varios estudiosos de la Iglesia católica en América Latina, como Ana María Bidegain, definen como un *catolicismo ilustrado*.

La Ilustración en América fue un movimiento que tocó fundamentalmente a los varones de la élite económicamente privilegiada. Fueron ellos quienes tuvieron acceso a la literatura europea y concurren a las universidades donde las nuevas ideas circulaban sin dificultad hasta la revolución francesa. Al igual que en Europa, la Ilustración no llegó a las mujeres ni al pueblo, quienes siguieron siendo barrocos, manteniendo sus formas de piedad y sus devociones. La Ilustración produjo entonces, una ruptura entre las formas de piedad de los varones de la élite, de las mujeres y del resto del pueblo¹³.

Poco a poco, las ideas de la Ilustración fueron penetrando incluso entre los claustros de los conventos, guardianes celosos de la vieja escolástica, cuya doctrina seguía siendo la guía en los estudios universitarios neogranadinos. La Ilustración arriba entre los frailes –al igual que lo hizo en otros sectores del clero y del laicado– como un interés por el estudio de las ciencias positivas, proceso que se hizo en un comienzo de manera lenta, sin que esto significara un rompimiento con el tomismo. Esta aparente contradicción se explica en que la Ilustración no era una, sino varias, y tenía varias vertientes.

12 Cf. Herrán, Mario. "La Ilustración Católica y el Populismo en la emancipación de América Latina" en *Presencia de la Iglesia en América Latina*. (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1985).

13 Cf. Bidegain, Ana María. "La Iglesia en la emancipación. 1750-1830" en Enrique Dussel (ed.). *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. (San José: CEHILADEI, 1995), p. 133.

Y fue la vertiente española –que no era anticlerical– la que influyó inicialmente, transmitida por las mismas políticas borbónicas¹⁴.

Los casos más representativos de clérigos ilustrados son nada menos que el científico José Celestino Mutis (clérigo) promotor y director de la Expedición Botánica y el arzobispo Ilustrado Antonio Caballero y Góngora, quien sostuvo y alentó esta obra. Pero hay más casos, poco conocidos. Tomando el ejemplo de los frailes dominicos –orden caracterizada por ser promotora del tomismo más ortodoxo– vemos cómo en 1792, el rector de la Universidad Santo Tomás de Santafé, Fr. Julián Barreto, donó 100 pesos provenientes de los fondos de la institución, con destino a la impresión de una botánica, sobre flores americanas¹⁵. Asimismo, se encuentra al neogranadino Fr. Manuel Cándido Torrijos, ex prior del Convento del Rosario, ex provincial, ex catedrático de la Universidad y luego Obispo de Mérida, como un personaje interesado por las ciencias y la investigación. Sus biógrafos afirman que al arribar a su sede episcopal, en 1792, llevó consigo un gran equipaje con una biblioteca de 30.000 volúmenes e instrumentos de física y matemática, con la intención de fundar un instituto científico y un observatorio astronómico¹⁶. Las transformaciones eran un poco más evidentes hacia la primera década del siglo XIX, cuando varios dominicos participantes de la Junta de Estudios –entidad central de la educación en el Virreinato– mostraron su entusiasmo por la ciencia, la matemática y la física. Por ejemplo, Fr. José de Jesús Saavedra, quien será un futuro líder del Convento del Rosario y de la provincia dominicana, se expresaba en 1806 de la siguiente manera sobre el plan de estudios del Colegio de Mompox, orientado según principios ilustrados: “¿Quién no advierte aquí los profundos conocimientos y los elevados vuelos de este plan?”

14 Cf. Guerra, François-Xavier. *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. (Madrid: MAPFRE, 1992), p. 112.

15 Cf. Carta del rector de la Universidad Santo Tomás al Virrey. Santafé, 30 de abril de 1792, en Archivo General de la Nación (Bogotá. En adelante AGN) Colonia, *Impuestos Varios – Cartas*, tomo 15, folios 749r-150r.

16 Cf. Ariza, Alberto. *Los Dominicos en Colombia*. (Bogotá: Provincia de San Luis Bertrán, 1993), t. 2, p. 976.

Levantando a la juventud sobre sus alas, exaltándole a una esfera nada común a la plebe, la dilata y hace científica en los tres reinos de nuestra habitación"¹⁷.

Sobre la astronomía y la geografía, decía que:

Son facultades propias de un alma noble que se conoce a sí misma y conoce a su Creador. Esos globos luminosos que circulan sobre nuestras cabezas con tanta majestad, su marcha tan regular y constante, la vicisitud de las estaciones siempre perennes dentro de sus leyes, son otros tantos motivos para venerar y publicar las glorias de su autor. [...] Dentro del orbe planetario conocido y observado por tantos sabios, hallará el espíritu de los jóvenes lo que basta para embelesarlos y encantarlos y contemplado seriamente lo que conduzca mucho para sostenerlos en los principios de esta religión¹⁸.

Es decir, en el estudio de la física y en el análisis de la naturaleza, un cristiano descubriría la grandeza de Dios. Para Saavedra estudiar la física, la matemática y la astronomía, era encontrar "la más dulce y la más inocente recreación de un cristiano"¹⁹. No hay que olvidar que por entonces todavía estaban vigentes las condenas papales contra Galileo (físico) y el estudio de estas ciencias no eran para nada estimulados por la jerarquía eclesiástica.

Durante la lucha de Independencia

Durante el decenio de la lucha por la Independencia puede verse en los escritos publicados en la prensa y en otros textos una combinación –increíble en otro contexto– de ideas provenientes de la Ilustración con proposiciones de puro raigambre escolástico. Los especialistas en la emancipación latinoamericana, últimamente coinciden en afirmar que ésta no significó una ruptura radical con el orden precedente, sino que buena parte del "antiguo régimen" o

17 Hernández de Alba, Guillermo. *Documentos para la Historia de la Educación en Colombia. t. VII*. (Bogotá: Editorial Kelly, 1986), p. 111.

18 *Ibíd.*

19 Comentarios al plan de estudios de filosofía del Colegio de Mompós. Santafé, 14 de octubre de 1806, en Archivo de la Provincia Dominicana de San Luis Bertrán de Colombia (Bogotá. En adelante APCOP) San Antonino, Colegios y universidades, *Santo Tomás de Aquino - Bogotá*. Caja 3, carpeta 3, folios 11v-13r.

"sociedad estamental" permaneció y coexistió con regímenes republicanos. Es aparentemente contradictorio para los ojos de muchos, especialmente los europeos y anglosajones, pero también no pocos liberales latinoamericanos, descubrir que en América Latina la Independencia no fue una ruptura radical con el orden precedente, sino que buena parte del "antiguo régimen" o "sociedad estamental" permaneció y coexistió con regímenes republicanos. "En América no se dio una modernidad con la revolución independentista (o el inicio de ésta), sino que se intrincaron, de manera no vista en otros contextos, tradiciones con ideas cual más revolucionarias, sin aparente contradicción. Eso va a caracterizar, sobre todo el siglo XIX"²⁰.

Tal vez la primera gran idea que se repite y se intenta poner en práctica, asociándola al cristianismo es la de *libertad*, algo que, por otra parte, en la Europa del momento no era considerada un concepto fundamental. Libertad respecto de los franceses, que tenían cautivo al rey "legítimo"²¹; pero también libertad respecto de las Cortes de Regencia, que despreciaban a los americanos; libertad respecto de un sistema que obstaculizaba la libre expresión y el ejercicio de las artes y el comercio. Entre el bajo clero y los regulares se había creado una desazón y desconfianza ante las autoridades reales, a raíz de las políticas borbónicas que habían intervenido sobre dos de sus elementos de poder: el educativo y sobre todo el económico, este último mucho más reciente y que afectaba a la generación de clérigos de la época²². Por eso el franciscano fray Diego Padilla, en su periódico *El Aviso al Público* decía:

Ser libres de la opresión, ser libres de la tiranía y de la arbitrariedad; Ser libres de unos magistrados déspotas, engreídos, poseídos de la opinión de amos; ser libres para hablar y para tener recurso a un tribunal inmediato fácil y accesible sin la distancia de dos mil leguas y de millares de embarazos, para pensar, para escribir, para trabajar, para emprender, para

20 Demélas, Marie-Danielle y Saint Geours, Yves. *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador. 1789-1880*. (Quito: Corporación Editora Nacional, 1988), p. 14-15.

21 España había sido invadida por la Francia de Napoleón en 1806 y el Rey Eduardo VII se encontraba cautivo.

22 Cf. Lynch, John. *América Latina, entre Colonia y Nación*. (Barcelona: Crítica, 2001), p. 175-177.

plantar la semilla que se quiera, para establecer la fábrica que se le antoje, para ejercitar el arte que le acomode, para comerciar en el puerto y en el género que le sea útil, para hacer todo lo que la ley no prohíbe, ni tiene contradicción con la Religión, con la Sociedad, ni con el Estado. Esto y mucho más encierra el bien por el cual pelea y se sacrifica la América meridional a imitación de la América del Norte²³.

Los clérigos patriotas se unían así a las reclamaciones generales del sector criollo:

Queremos comerciar con quien se nos antoje sin las trabas del gobierno antiguo y sin los excesivos derechos del monopolio de España. Queremos ya ver en nuestra campiñas olivas, vides, linos y todos los géneros que necesitamos y que no nos permitía ni nos permitirá jamás el Consejo de Regencia; queremos poner fábricas de papel, de vidrios, de losa, telares de lienzos, de bayetas, de paños, queremos trabajar las minas de hierro, de cobre y de piedras y metales preciosos. Queremos exportar nuestros frutos a los puertos, lo que nos impedía la Regencia, ilustrar nuestros ingenios, escribir nuestros pensamientos, imprimir nuestros libros, figurar con las demás partes del globo, salir de la oscuridad y ser útiles a todo el Mundo²⁴.

La opresión que el patronato regio ejercía sobre la Iglesia también salió a relucir entre algunos eclesiásticos conforme el movimiento fue avanzando. En este año de 1813, Fr. Juan José de Rojas, ex prior del Convento del Rosario y ex rector de la Universidad Tomística, escribió para el Presidente de Cundinamarca un ensayo con el título *¿El Patronato es inherente a la soberanía?* La respuesta de Rojas fue negativa, dando a entender que precisamente uno de los principales motivos por los cuales se había decidido optar por la emancipación de España, había sido la existencia de dicha institución.

La palabra "libertad" fue acogida de forma creciente, especialmente entre el bajo clero y no pocos frailes, creándose una gran expectativa, una ilusión. Un agustino diría en 1826 lo siguiente: "Ha mucho tiempo que nos zumban los oídos con la repetición de

23 *El Aviso al Público* N.º 4. Santa Fe: 20 de octubre de 1810, p. 20, en Biblioteca Nacional de Colombia (Bogotá. En adelante BNC) Hemeroteca, *Prensa 1*, rollo 16.

24 *Ibid.*, p. 29.

estas voces encantadoras: 'Libertad, igualdad, derechos; Colombia y Colombia'. Alucinado yo, o mejor diré, atolondrado con su sonido"²⁵.

Esta fue la idea que tal vez mejor caló entre los criollos protagonistas del proceso de Independencia y a la que no se vio ningún inconveniente de mezclarla con las ideas tomadas de la escolástica española del siglo XVI que hablaban de la titularidad del poder en el pueblo y no en el rey. En consecuencia, varios clérigos fueron protagonistas en la Independencia, sirviendo como agitadores, capellanes y hasta soldados²⁶.

Clérigos en auxilio del régimen republicano...

Después de la Batalla de Boyacá se vivieron meses de apoteosis y una curiosa metamorfosis política. Todos querían congraciarse con Simón Bolívar y Francisco de Paula de Santander, a quienes les ofrecían banquetes y les hacían invitaciones. Al tiempo, Santander comunicaba que quienes no se sometieran y fueran "bochincheros" iban a ser enviados a los Llanos, lugar común de destierro para la gente de la capital²⁷.

Al final, prácticamente todo el clero que se requirió terminó jurando obediencia a la constitución del país, sin mayor resistencia. Y es que en general, en los primeros años de independencia se produjo una gran ilusión en unos y otros, en torno a las posibilidades que traería una república "libre", "igualitaria", donde ya no hubiera que rendirle homenaje a una autoridad extranjera. Era una situación inédita; durante un momento los miembros del clero se vieron

25 FTI. (seud). *Historia sencilla de los hechos de una monarquía, que se halla en el centro de una república libre. Dada a luz por un amigo de los regulares*. (Bogotá: S.S. Fox, 1826), p. 4, en BNC, Fondo Antiguo, Pineda 748, pieza 5.

26 Plata Quezada, William Elvis. *Religiosos y sociedad en Nueva Granada (Colombia). Vida y muerte del convento dominicano de Nuestra Señora del Rosario. Santafé de Bogotá, siglos XVI-XIX*. Tesis doctoral en Historia. (Namur : Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix - Académie Louvain, 2008), cap. IV.

27 Cf. Tisnés, Roberto María. *Fray Ignacio Mariño, capellán general del Ejército libertador*. (Bogotá: A.B.C., 1963), p. 162.

libres de las ataduras del patronato y vieron abiertas una serie de posibilidades a cual más atractivas²⁸. Había además una conciencia de haber colaborado en la destrucción del antiguo régimen y en el nacimiento del orden nuevo. Un fraile agustino decía: "La consideración a haber cooperado de nuestra parte a la redención de la patria, en muy semejantes términos a los de los magistrados que hoy rigen la República, y disfrutan justamente de sus óptimos frutos"²⁹.

Él mismo listaba las contribuciones de los religiosos de todas las órdenes en dicha redención:

Cimentando la opinión con papeles públicos, ya sufriendo prisiones y miserias en las bóvedas de Venezuela y castillos de la Península, ya desempeñando los empleos de capellanes de ejército y tolerado gustosos las penurias y riesgos que les son anexos, ya disolviendo las dudas y objeciones que embarazaban la rápida marcha de nuestra transformación en colombianos que aún carecían de exactas noticias con respecto a la justicia de la causa, por medio del confesionario y de la cátedra del Espíritu Santo, y ya contribuyendo con nuestras caballerías y otros intereses de las antiguas haciendas del convento y del uso de los particulares para las acciones de (pantano de) Vargas y (puente de) Boyacá³⁰.

Por todo ello es obvio que existía una clara intención en muchos clérigos de querer participar en la construcción del nuevo estado y del nuevo régimen.

Efectivamente, los años que van desde la independencia hasta las reformas liberales de medio siglo pueden considerarse como la época dorada de los clérigos "liberales", herederos del catolicismo ilustrado del siglo XVIII. Muchos de estos clérigos participaron en juntas, asambleas y cargos cubiertos por voto. Por ejemplo, la Cámara de Representantes, que reflejaba un poco más que el Senado la opinión pública, tenía en 1823 un tercio de clérigos. Entre el gran número de liberales-sacerdotes se encontraban las figuras de fray Ignacio Mariño, Juan Fernández de Sotomayor, Juan Nepomuceno

28 Cf. F.T.I. (seud), *op. cit.*, p. 4.

29 Rojas, Diego de (Fray). *Defensa de los regulares*. (Bogotá: S.S. Fox, 1826), p. 4, en BNC, fondo Antiguo, Pineda 469-160.

30 *Ibid.*, p. 1.

Azuero, Juan de la Cruz Gómez, Andrés Rosillo y Meruelo, José A. Chavarrieta, Nicolás Cuervo, etc.

Mariño, por ejemplo, poco después de la victoria patriota en Boyacá, dirigió en 1819 la organización de los actos académicos de la Universidad Santo Tomás y sostuvo ante el clero de la capital una *tremenda*, es decir, una exposición pública en la cual atacó el "fanatismo" e hizo una defensa de la causa patriota. Santander agradeció en una carta tal acto, agregando: "para que todo nuestro clero secular y regular tuviera los sentimientos de desinterés y patriotismo del Padre Mariño, era preciso no hubiera tanto enredo en teología"³¹.

En los años siguientes, el clero neogranadino colaboró con el gobierno en la búsqueda de reconocimiento de la Independencia por parte de la Santa Sede, que, presionada por sus propios temores y por el Rey de España, se resistía a aceptarla. En 1820, los provinciales de todas las órdenes de la Nueva Granada que hacían presencia en Bogotá y los representantes del Arzobispado, en sede vacante, enviaron una carta al Papa en la que, entre otros asuntos se atrevían a "sugerirle" al Papa que se concentrara ante todo en las necesidades espirituales de los fieles colombianos, "desatendido de todo objeto temporal que no sea de vuestro cargo"³².

Esto último era muy dicente. Que la –por Europa– infravalorada iglesia americana le diera consejos al Papa, renuente a aceptar entregar su poder temporal, recordándole que sus deberes eran ante todo espirituales, no debió caerle en gracia a los funcionarios de la curia romana, máxime en momentos en que se llevaba a cabo el proyecto de Restauración. De seguro muchas cosas les habrán venido a la cabeza de los funcionarios del Vaticano al ver cómo el mismo clero apoyaba a un régimen considerado por la Santa Sede como destructivo para el orden tradicional y para la Iglesia, aún más, al leer frases como la siguiente, que se constituían en casi una profesión

31 Citado en Tisnés, Roberto, *op. cit.*, p. 161.

32 "Preces de los provinciales de Santo Domingo, San Francisco, la Candelaria y San Juan de Dios de Bogotá..." Santafé de Bogotá, 1 de agosto de 1820 en AGN, República, *Conventos*, t. 2, f. 439v.

regalista: "No sólo somos miembros del cuerpo místico de la Santa Iglesia, sino también parte esencial cuerpo político. Debemos obediencia así a nuestros superiores eclesiásticos, como a las autoridades civiles"³³. Y que además se justificara la Independencia en los siguientes términos: "Como vasallos del monarca español por una parte, y por otra como esclavos acostumbrados a nuestras cadenas, hemos vivido aletargados por más de trescientos años, hasta que el gabinete de Madrid con su explosión en el principio de este siglo, nos causó mayores desgracias que las suyas"³⁴.

Naturalmente, debido a las expresiones patrióticas y regalistas expresadas en la carta, esta no logró su objetivo en el corto plazo. El Papa, azuzado por los diplomáticos españoles y los funcionarios de la Curia, se obstinó durante varios años en no reconocer la independencia de los nuevos países, cuyo costo fue la perpetuación de un estado de confusión eclesiástico-religioso en el continente recién emancipado.

...Y masones

La euforia entre el clero con la nueva situación crecía, al punto de llevar a algunos a protagonizar situaciones inverosímiles en otros contextos. El 12 de enero de 1820, la *Gaceta de Santafé de Bogotá* publicó un aviso que decía: "Una sociedad amante de la Ilustración, protegida por el Señor General Santander, ofrece al público dar lecciones para aprender a traducir y hablar los idiomas francés e inglés"³⁵.

Este aviso fue la primera piedra de fundación de la logia masónica *Libertad de Colombia*, llamada desde 1821 *Fraternidad Bogotana*, a la cual se unieron muchos civiles y clérigos. Según una lista publicada posteriormente, en 1856, en ella estuvieron, entre varios clérigos, los

.....

33 *Ibid.*, f. 440r.

34 *Ibid.*, f. 442r.

35 Citado en Ariza, Alberto, *op. cit.*, t. 1, p. 468.

dominicos Fr. Joaquín Gálvez, Fr. Antonio María Gutiérrez (otrora realistas), Fr. Pablo Lobatón, Fr. Alejandro Díaz, Fr. Tomás Sánchez Mora, Fr. Luis Flórez y, por supuesto, Fr. Ignacio Mariño, entre otros. Todos estaban adscritos al Convento de Nuestra Señora del Rosario en Santafé. Otros que fueron incluidos en la lista, pero sin pruebas, fueron Fr. Benigno Hurtado y Fr. Mariano Garnica, este último por entonces prior del convento y luego obispo de Antioquia³⁶. El viajero Mollién, contemporáneo a los hechos, afirma que las logias fundadas en la capital y en otras ciudades del centro del país tenían a los frailes dominicos como sus principales miembros³⁷. Carnicelli afirma que en la *Fraternidad* habían inscritos en 1823 unos 16 clérigos³⁸.

Varias anécdotas se cuentan sobre el origen de la logia de Bogotá y de sus miembros. Por ejemplo, se afirma que fray Ignacio Mariño llegó a donar 2 000 pesos a dicha logia³⁹ y que las primeras reuniones, sin el misterio tradicional que las caracteriza, se efectuaban nada menos que en el Colegio-Universidad Santo Tomás, anexo al convento de los Dominicos⁴⁰. El cronista e historiador Juan Manuel Groot narra además que la logia llegó a participar públicamente de las procesiones de Semana Santa en 1822⁴¹ y que el dominico fray Juan José García, miembro de la logia, en un banquete ofrecido por el Libertador Simón Bolívar, en la hacienda de La Mesa (hoy municipio), "al calor de las copas, el bendito religioso se desmandó en palabras hasta llegar a afirmar que Santo Domingo había sido un asesino de gente (por la inquisición) y que no había purgatorio"⁴².

36 Cf. Ídem.

37 Cf. Mollien Gaspard-Théodore. *El viaje de Gaspard-Théodore Mollien por la República de Colombia en 1823*. Bogotá, Biblioteca Virtual del Banco de la República. parte II, cap. VIII. Disponible en internet: www.lablaa.org/blaavirtual/historia/vireco/indice.htm Obra consultada en junio de 2007.

38 Cf. Carnicelli, Américo. *La masonería en la independencia de América*. (Bogotá: Artes Gráficas, 1970), t. II, p. 93-94.

39 Cf. Bushnell, David. *El Régimen de Santander en la Gran Colombia*. (Bogotá: El Áncora editores, 1985), p. 256.

40 Cf. Mesanza, Andrés. *Apuntes y documentos sobre la orden dominicana en Colombia (de 1680 a 1930)*. (Caracas: Editorial Sur América, 1936), p. 135.

41 Cf. *Ibid.*, p. 126.

42 Báez Arenales, Enrique. *La Orden Dominicana en Colombia*. S.I. ¿1950? (inérito) en APCOP, San Antonino, *Baeza*, t. VIII, p. 452.

Los historiadores actuales enmarcan la creación de la masonería dentro de las primeras estrategias del nuevo gobierno republicano para favorecer su proyecto de Estado y sociedad, buscando transformar el modelo corporativista establecido en la época colonial –profundamente enclavado en la doctrina tomista– por un modelo más secular, o *moderno*⁴³. El mismo vicepresidente, Francisco de Paula Santander, aparece como uno de los promotores de la primera logia bogotana, llegando a ser “venerable” dentro de la masonería; incluso su gabinete durante un tiempo estuvo conformado enteramente por masones. Lo curioso es que haya habido tanta participación de clérigos –teóricamente “representantes” del antiguo sistema– en las logias, “portadoras de modernidad”, al menos durante los años 20 del siglo XIX.

En Brasil, el estudio de las relaciones clero y masonería ha contado con mayor desarrollo que en otros países latinoamericanos. Desde allí se han lanzado algunas hipótesis que conviene recoger aquí. Para empezar, se habla que la masonería en Suramérica durante la primera mitad del siglo XIX es ecléctica y que era integrada tanto por liberales radicales, como por clérigos con tintes jansenistas y hasta tradicionalistas. No obstante, algo unía a sus miembros: el antirromanismo, es decir, el control de la Iglesia local por el Papa. También todos decían buscar el “progreso” de su nación. David Gueiros propone una tipologización del clero masón de la época así:

- Sacerdotes “heréticos”, jansenistas incluso, iluministas, que eran masones y liberales.
- Sacerdotes “ignorantes, semieducados y apenas semialfabetizados, que eran masones y políticos”.
- Sacerdotes “bien educados, antirromanistas” y por tanto, profundamente comprometidos con la política y con otros intereses seculares defendidos por la masonería.

.....

43 Cf. Jean Pierre Bastian (ed.). *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. (México: Fondo de Cultura Económica - CEHILA, 2003. Segunda reimpresión) p. 9.

- Sacerdotes "bien educados, romanistas", "que renunciaron a la masonería cuando tuvieron que elegir entre una institución y otra"⁴⁴.

Los dominicos Fr. Antonio María Gutiérrez y Fr. Joaquín Gálvez estuvieron entre los defensores de la masonería. Curiosamente, ambos se habían caracterizado durante toda la década de 1810 por ser realistas declarados, y el primero había huido tras la victoria de Bolívar en Boyacá, en 1819, regresando pocos meses más tarde. Lo cierto es que en 1820 se habían convertido no sólo a la causa republicana, sino a un liberalismo con ribetes anticlericales.

Gálvez era uno de los miembros de la élite del convento: hombre de lectura, aficionado a la relojería, de genio curioso, buen capillero y amigo de lo maravilloso. Esta propensión, según su propio testimonio, tuvo mucho que ver con su ingreso a la logia. Todo el mundo iba a ella, pues causaba sensación y expectativa. Un amigo lo introdujo en la masonería en 1820 y en ella estuvo dos años⁴⁵.

Gutiérrez se hizo masón en su viaje breve a Jamaica, a finales de 1819. De hecho, cuando se fundó la logia "Fraternidad Bogotana" fue uno de los primeros en entrar en ella y cuando empezó la polémica frente a ella, trajo de Jamaica un documento defendiendo los masones, impreso en la Habana y cuyo autor, afirmando ser cristiano, impugnaba las bulas pontificias que condenaban la masonería. Intentó imprimirla en Bogotá buscando "disipar preocupaciones" pero ningún impresor quiso hacerlo. Por eso, Gutiérrez escribió un artículo muy crítico contra ellos en el periódico *El Patriota*, haciendo a la vez una defensa de la masonería, lo que originó otras réplicas que ayudaron a armar un ambiente candente alrededor de la masonería. Luego, en la iglesia de Santo Domingo, defendió una de las "conclusiones" de la Universidad Santo Tomás en torno a la masonería. Gutiérrez respondía a preguntas formuladas por un grupo de

44 Gueiros, David. "Liberalismo, masonería y protestantismo en Brasil, siglo XIX" en Jean Pierre Bastian (ed.), *op. cit.*, p. 48-49.

45 Cf. Mesanza, Andrés, *op. cit.*, p. 187.

catedráticos, Francisco Javier Guerra y otros, sobre las logias; en ellas buscó probar que las "excomuniones de Benedicto XIV y los demás papas, eran nulas y de ningún valor para los masones, porque fueron dictadas sin conocimiento de causa, arrancadas por la fuerza de los soberanos y que la de Pío VII tenía el inconveniente de no tener el *exequátur* del consejo"⁴⁶. Fueron precisamente estas conclusiones, el primer acto público donde se atacaron las censuras de la Iglesia, este caso, contra la masonería.

Gutiérrez, convertido también en incondicional defensor del gobierno de Francisco de Paula Santander, se enfrentó luego a varios críticos de la masonería y del régimen, como era el caso del médico José Félix Merizalde, a quien llegó a acusar de *godo* (es decir, enemigo de la República y monarquista), diciendo que él era reo del delito de "vivir en Colombia, disfrutar de sus ventajas y adorar a Fernando VII, suspirar por las antiguas cadenas y detestar al o que no dobla su rodilla ante la estatua"⁴⁷.

La masonería, sin embargo, pronto fue atacada por varios clérigos y laicos, destacándose entre ellos el sacerdote secular Francisco Margallo, quien se encargó de ofrecer a las logias la mayor oposición que pudo, utilizando toda la argumentación que la apologética había desarrollado en contra de la masonería, es decir, que esta era incompatible con el catolicismo, acusándola de ser responsable de la situación antirreligiosa que se vivió en Francia luego de 1791. Por eso Margallo decía: "Ni la religión, ni el culto de los católicos, ni la institución de sus ministros ha de quedar en pie según el sistema masónico. (Para él) todo lo que no sea fruto original de la ley natural, todo debe desaparecer del universo"⁴⁸.

46 *Ibid.*, p. 127.

47 Gutiérrez, Antonio María. *Defensa de Fray Antonio María Gutiérrez*. (Bogotá: Imprenta de Jaime Cowie, 1824), p. 5, en BNC, *Fondo Antiguo*, VFDU1-365 FA.

48 *Tardes masónicas de la aldea*. (Bogotá: septiembre de 1823) p. 8, en BNC, *Fondo Antiguo*, VFDU1-028 pza.13.

Algunos clérigos comenzaron a buscar movilizar al pueblo contra la masonería, por lo que el vicepresidente Santander empezó a retirarle gradualmente su apoyo. El clero tenía bastante influencia social y lo que menos quería el gobernante era perder el apoyo popular. También es posible que esto se debiera a que la atracción que causaba como novedad ya se estuviera apagando. Así, la mayor parte de los clérigos que habían ingresado a la masonería se habían salido antes de 1824. Luego, en los años siguientes, uno de los más francos periódicos anticlericales –*La Miscelánea* de Bogotá– publicó su oposición declarada a la masonería. Finalmente, uno de los primeros actos de Simón Bolívar al reasumir el poder presidencial en 1826, fue declarar ilegales todas las organizaciones secretas, incluyendo las logias. Bolívar, quien las había frecuentado en su juventud, durante su madurez manifestó una fuerte oposición a sus actividades. Las logias, sin embargo, no desaparecieron del todo, siendo reactivadas en la década de 1840, para tener de nuevo gran influencia en las políticas del régimen liberal establecido a partir de 1849.

La Biblia es para todos

En esta búsqueda de experiencias nuevas no faltó un activo apoyo a las sociedades bíblicas protestantes que intentaron establecerse en las nuevas repúblicas, al tiempo que estas conseguían su independencia. Las sociedades bíblicas fueron las pioneras en la difusión de la Biblia en lengua vernácula en toda América Hispánica, y no llegaron por casualidad. Su presencia tenía que ver con un “creciente despertar misionero” que se llevaba a cabo en ciertas iglesias protestantes durante el período. El signo más visible de este “despertar” fue “la creación de muchas agencias y sociedades para la propagación del Evangelio”⁴⁹.

.....

49 Padilla, Washington. “La actividad de las sociedades bíblicas en Ecuador durante el primer liberalismo” en Jean Pierre Bastian (ed.), *op. cit.*, p. 97-98.

Por otra parte, el nuevo gobierno buscaba provocar una mayor apertura hacia ideas y éticas protestantes, determinadas por este y por otras élites liberales como "creadoras de progreso" en la medida que eran vistas como germen del avance mostrado por países como Inglaterra y Estados Unidos que, entonces como ahora, eran la admiración de la élite política y económica colombiana. La idea era hacer surgir valores morales y religiosos similares a aquellos que parecían acompañar el desarrollo del liberalismo anglosajón, desde la realidad católica, sin buscar que el protestantismo se hiciera mayoritario⁵⁰. De esta forma, la introducción del protestantismo en Colombia y en otros países del continente, puede considerarse como un intento por provocar la "ilustración" del catolicismo, de reformarlo en sentido de la modernidad, ideal preconizado por muchos católicos liberales de la época.

En esta labor fue clave Vicente Rocafuerte, ministro legatario de Colombia ante el gobierno de Inglaterra. Él era un católico liberal convencido de que el "progreso" estaba ligado íntimamente a la educación y a la difusión de la Biblia "sin nota, ni comentario". Por eso, en 1823 con motivo de una misión a favor de los republicanos mexicanos en Estados Unidos, Rocafuerte solicitó el apoyo, por parte de la Sociedad Bíblica Americana, para difundir la Biblia en América del Sur. En Londres, Rocafuerte también estableció vínculos con la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, dedicada a difundir la Biblia en el mundo entero, sin notas ni comentarios. Este mismo Rocafuerte fue el que facilitó entonces, el viaje de algunos representantes de las Sociedades Bíblicas del Nuevo Mundo, dándoles cartas de recomendación, y usando el correo diplomático para proteger las biblias y tratados que ambas organizaciones distribuyeron en América. Las biblias y los textos se mandaban en pequeñas cantidades, de a 200 ó 500 ejemplares, llegándose a distribuir en América del Sur durante los años 1820, unos 11 500 ejemplares de obras educativas y

.....

50 Cf. Bastian, Jean Pierre. "El protestantismo en América Latina" en Enrique Dussel (ed.), *op. cit.*, p. 454.

religiosas⁵¹, cifra nada despreciable teniendo en cuenta las condiciones y el medio.

El principal legatario de la Sociedad Bíblica fue el pastor bautista escocés Jhon Thompson (1788-1854), quien recorrió Argentina, Chile, Perú y luego Colombia, llegando a Bogotá a finales de enero de 1825. Es en esta ciudad donde decide interesar a los mismos colombianos en la creación de una Sociedad Bíblica local, cuya principal actividad (inicial) fuera la distribución bíblica en todo el país. Para cumplir este propósito, empezó a buscar los contactos necesarios y se preocupó por cultivar la amistad de las personas más influyentes de la capital, tanto en las altas esferas del gobierno civil, como en los círculos eclesiásticos.

Los políticos locales y aún los eclesiásticos, vieron "novedosa" la idea y se sumaron inmediatamente, pues se veía en la Biblia la oportunidad para atacar la superstición, y educar al pueblo. Se hicieron varias reuniones, que como en el caso de la masonería se llevaron a cabo también en predios dominicanos, en la capilla de la Universidad Santo Tomás, luego de haber invitado a unas 300 personas, de las cuales asistió una tercera parte⁵². Finalmente "se obtuvo el voto casi unánime de crear la Sociedad Bíblica Nacional de Colombia"⁵³; era la primera Sociedad Bíblica fundada en Hispanoamérica. El 4 de abril quedó formalizada la sociedad, siendo presidente de ella el ministro del Exterior de Gobierno, Pedro Gual, su vicepresidente el ministro de Hacienda, José María Castillo; su tesorero el senador José Sans de Santamaría y como secretario, Fr. Antonio María Gutiérrez, O.P., que era a su vez secretario de la Universidad. En la lista de directivas también aparecen los nombres del presbítero José María Estévez, prebendado y rector del Colegio de San Bartolomé (segundo vicepresidente) y Juan Fernández de Sotomayor, rector del Colegio

51 Cf. Padilla, Washington, *op. cit.*, p. 105.

52 Cf. *El Constitucional* 31 (Bogotá: 31 de marzo de 1825), p. 1, en BNC, *Hemeroteca*, rollo 64.

53 Padilla, Washington, *op. cit.*, p. 109.

del Rosario y futuro obispo de Cartagena (tercer vicepresidente)⁵⁴. El rector de la Universidad Santo Tomás, Fr. Joaquín Gálvez O.P., era el encargado de hacer las suscripciones a la Sociedad Bíblica, que además contaba con el visto bueno del Arzobispado, por entonces, en sede vacante. El apoyo que los dominicos Gutiérrez y Gálvez dieron a la Sociedad Bíblica fue total. En una carta posterior se dice que Gálvez entregó "gran parte del tesoro de la iglesia" (no dice si de la capilla de la Universidad o de la iglesia del convento) a dicha Sociedad Bíblica⁵⁵.

La Sociedad Bíblica presentaba entre sus objetivos:

Proporcionar a todos los colombianos la lectura de la palabra divina en nuestro propio idioma, esto es, en el idioma español o castellano, traducida de las versiones aprobadas [...] sin traspasar ni un ápice de las disposiciones del (Concilio) Tridentino. Si esto es vituperable, si esto es capaz de producir censuras acres y extemporáneas, sería preciso poner a los pueblos de Colombia al nivel de los más bárbaros del mundo⁵⁶.

Según aparece un artículo de la época, la Sociedad Bíblica ponía a las autoridades eclesiásticas como revisoras de las ediciones que se publicarían, que por lo demás, eran versiones basadas en las traducciones católicas, pero sin notas ni comentarios. Algunas de las biblias no incluían los siete libros deuterocanónicos⁵⁷. Pese a lo que afirmaba la propia Sociedad Bíblica, la ausencia de dichos libros, la publicación en lengua vernácula y la libre distribución, daban a esta biblia un tinte protestante típico. En la mente de muchos de los miembros de la sociedad estaba que la lectura de la Biblia iba a contribuir a "elevar la moral del pueblo colombiano", como orgulloosamente decía Hamilton Potter, delegado inglés ante el gobierno de Colombia⁵⁸. Por su parte, los hermanos Vicente y Juan Nepomuceno

54 Cf. *Ibid.*

55 Cf. Carta de Fr. José de Jesús Saavedra al Maestro General, Fr. Angelo Ancarani (s.l.) 1843, en Archivo General de la Orden de Predicadores (Roma. En adelante: agop) XIII-16025.

56 *El Constitucional...*, op. cit. p. 1.

57 Cf. *Ibid.*; Padilla, Washington, op. cit., p. 111.

58 Cf. Potter, Hamilton John. *Viaje por el interior de las provincias de Colombia*. (Bogotá: Biblioteca Virtual del Banco de la República, 2005) Disponible en Internet: www.lablaa.org/blaavirtual/historia/viinpro/indice.htm. Consulta hecha en octubre de 2007.

Azuero, este último sacerdote, decían de la Sociedad Bíblica que: "Su piadoso objeto es extender a todas las clases el conocimiento de los libros sagrados, donde debe beberse como en su fuente la Santa Doctrina y no alterada ni enturbiada por los torpes comentarios y violentas interpretaciones..."⁵⁹.

Pero la Sociedad Bíblica tuvo existencia efímera. Thompson salió de Colombia inmediatamente después de nacida la institución y el sentimiento de "novedad" desapareció. Unos meses más tarde, la Sociedad Bíblica comenzó a descarsarse en su propaganda, afirmando que Colombia era realmente una nación cristiana, pero que poseía tan solo nociones equivocadas de religión obtenidas en "pequeños catecismos e interpretaciones arbitrarias", lo cual no gustó para nada a muchos eclesiásticos. Así fue que los miembros más conservadores del clero que habían iniciado un contra-ataque a la Sociedad Bíblica, tuvieron luego el apoyo de sacerdotes que en un comienzo habían estado a favor de la institución, cambiando de opinión en poco tiempo. No obstante, el rector del Colegio de San Bartolomé siguió apoyándola durante varios meses, al patrocinar certámenes públicos en los que algunos estudiantes defendieron 'la utilidad de leer las Escrituras en lengua vulgar'⁶⁰.

A eso se suma que el Papa León XII había condenado en 1825, la labor de las Sociedades Bíblicas en su encíclica *Ubi Primum*, dando instrucciones a los obispos de "apartar" a los fieles de esas sociedades, para evitar que se persuadan de que "si los Sagrados Libros se permiten corrientemente y sin discernimiento en lengua vulgar, de ello ha de resultar, por la temeridad de los hombres, más daño que provecho"⁶¹. Finalmente, las disputas entre Bolívar y Santander, entre otras cuestiones, por el manejo de la situación eclesiástica, llevó a la desaparición de la Sociedad. Varios de sus miembros llegaron

59 Azuero, Juan Nepomuceno. *El Dr. Merizalde y el Noticiezote*. (Bogotá: F. M. Stokes, 1825), p. 25; en BNC, Fondo Antiguo, *Pineda 717 - VFDU1-1410*.

60 Cf. Citado en Bushnell, David, *op. cit.*, p. 252.

61 Citado en Padilla, Washington, *op. cit.*, p. 11.

a ser acusados de "obedecer órdenes" de Santander, como fue el caso del dominico Fr. Joaquín Gálvez⁶². La Sociedad funcionó hasta comienzos de 1827, tiempo en el cual llegaron unas 2 000 biblias al país. Es imposible decir si estos libros fueron distribuidos en las escuelas y entre los pobres que sabían leer, tal como se afirmaba en el prospecto de la Sociedad.

La Sociedad Bíblica ha pasado a la historia de Colombia como el antecedente directo de la llegada del protestantismo al país, algo que finalmente ocurrirá en 1853 con el arribo de una misión Presbiteriana proveniente de los Estados Unidos.

La Sociedad Bíblica fue posible no sólo por el gusto hacia lo "nuevo", que se ha referido, sino, dice Bushnell, debido a una hostilidad que se respiraba frente al Vaticano, dada "su obstinación en no reconocer la Independencia de Colombia y seguir apoyando proyectos de reconquista español". Efectivamente, por entonces, en los periódicos se hababa mucho del "despotismo de Roma"⁶³.

Eclecticismo

La activa participación de frailes y otros clérigos como agentes del gobierno, en las logias francmasónicas y en la Sociedad Bíblica, no eran otra cosa que la expresión de un espíritu que buscaba con ansiedad todo lo nuevo, y que se infundió entre las élites y sectores instruidos, con ardor, tras la Independencia. Así, numerosos clérigos llegaron a asumir posturas liberales, muchas veces radicales, combinadas con ideas románticas, conservadoras y hasta ultramontanas. Mollien –viajero francés– se refiere a la existencia de un cierto eclecticismo político-religioso: "Se pueden leer 'La Guerra de los Dioses' o las Obras de (Nicolás) Boulanger, pero no se puede dejar de asistir a misa o al sermón, razón por la cual todos los colombianos asisten

62 Cf. Carta de Fr. José de Jesús Saavedra al Maestro General Fr. Angelo Ancarani (s.l.) *op. cit.*

63 Bushnell, David, *op. cit.*, p. 252.

a ella puntualmente. Hasta los hombres llevan una cruz de oro en el pecho y las mujeres un escapulario"⁶⁴.

Tomaré el caso de Fr. Antonio María Gutiérrez. En sus escritos pueden descubrirse citas de autores como Paul Holbach, uno de los pensadores de la Ilustración francesa, coautor de la *Enciclopedia*, materialista radical y gran crítico del cristianismo. Gutiérrez cita repetidas veces la obra suya *Moral Universal*. También menciona a Henri Constant –autor franco-suizo aún vivo en la época de Gutiérrez– crítico del autoritarismo napoleónico, defensor de los derechos civiles y uno de los iniciadores del movimiento romántico. Gutiérrez menciona el *Curso de política constitucional*, obra recién publicada en esos años (1810-1820) y que ya vemos citada en la entonces “lejana” Colombia. Al tiempo, no tenía inconveniente en citar en el mismo escrito a Lucio Ferraris, teólogo y jurista franciscano del siglo XVIII, quien fuera uno de los autores que defendió la doctrina del Papa como vicario de Jesucristo y que fue muy empleada por el Vaticano durante el siglo XIX⁶⁵.

Gutiérrez es, entonces, un buen ejemplo del eclecticismo que se manejaba en la época, donde ideas de distinta línea de pensamiento eran reunidas, así fueran contradictorias en su conjunto, pero no en sus partes. Todo ello en función de un efecto práctico. También es un ejemplo de los clérigos y católicos liberales de la época, que según Bushnell, eran “críticos de la Iglesia colombiana, insistiendo en que eran tan católicos y romanos como cualquiera y que presentaban su oposición (contra la resistencia del clero) como un combate contra una doctrina o práctica particular que se apartaba de la teología católica y romana y del derecho canónico, como ellos interpretaban”⁶⁶. A veces su ataque o crítica se daba bajo la forma de la burla abierta, “en otros casos, representaba una especie de auto-decepción unida a un sincero deseo de liberalizar a la Iglesia sin romper por completo

64 Mollien, Gaspard Théodore, *op. cit.*, parte II, cap. XI.

65 Cf. Gutiérrez, Antonio María, *op. cit.*

66 Bushnell, David, *op. cit.*, p. 250

con los lazos que la ataban a Roma y sin alarmar indebidamente a las masas fanáticas (sic)⁶⁷. Así, por ejemplo, al tiempo que consideraban a la Iglesia como anclada en la "roca de la verdad eterna", a la que nadie podía desestabilizar, se procedía a defender los principios de la Ilustración, como promotores de liberación y fuente de pureza que había sacudido "el yugo del oscurantismo" que pesaba sobre la Iglesia y que le impedía cumplir su misión. Así, un eclesiástico decía 1824: "Ella (la Ilustración) restituyó a la Iglesia la santa moderación y primitiva humildad de su divino fundador, reprimiendo los abusos de la ambición, la arbitrariedad y el orgullo, que escandalosamente la han profanado"⁶⁸.

El catolicismo habría renacido gracias a estas doctrinas; por tanto, los tiempos futuros prometían ser de luz y sabiduría. No obstante, para asegurar este porvenir, era indispensable lograr que la ilustración se arraigara en todos los grupos sociales.

En los escritos de la época también se encuentran enseñanzas respecto a que la Iglesia no se encontraba centrada en la jerarquía sino que incluía también al pueblo cristiano, al fiel, al laico. Se hablaba de una especie de democracia en su interior. Había una aguda crítica a las relaciones de verticalidad que se manejaban dentro de la institución, discutiendo especialmente la temporalidad del poder del Papa. Algunos extremistas negaron hasta su poderío espiritual, sosteniendo que Jesucristo no había dado ninguna concesión en este campo. Al tratar de rescatar un "cristianismo primitivo" buscaban probar que este era una fuerza puramente espiritual que rechazaba la corrupción de la riqueza y el poder⁶⁹. Basados en el nuevo testamento, se organizaron conferencias en Bogotá, con el apoyo del Gobierno, para mostrar que Cristo no había dado poder material a su Iglesia y que todas sus prerrogativas no espirituales se reducían

67 *Ibidem*.

68 *Opinión política canónica sobre la cuestión del patronato eclesiástico*. (Bogotá: Imprenta de la República, por Nicolás Lora, 1824), p. 1. en BNC, Fondo Antiquo, VFDU1-1411.

69 Cf. Fernández de Sotomayor, Juan. *Catecismo: o, Instrucción popular*. 1.ª. ed. facsimilar de 1.ª ed. Príncipe de 1814. (Bogotá: Editorial Kelly, 1976), p. 8.

a concesiones posteriores de príncipes y pueblos⁷⁰. Sacerdotes como Afanador, sostenían que los obispos debían tener las mismas facultades que el Papa y que las pretensiones de éste eran usurpaciones a la Iglesia⁷¹. También criticaban las relaciones verticales y el poco diálogo que había entre obispos y clérigos; y, por ejemplo, el no consultar las opiniones de los sacerdotes a la hora de tomar decisiones que los afectaban.

En la década de 1820 se desata en Colombia una campaña contra los conventos y comunidades religiosas, especialmente masculinas, campaña que acompañó una serie de reformas gubernamentales destinadas a suprimir los conventos menores (de menos de 8 frailes) y expropiar sus bienes para rematarlos y surtir un poco así el arruinado tesoro oficial. De paso se deseaba eliminar el principal elemento articulador del antiguo régimen colonial: las comunidades religiosas. Lo curioso es que detrás de muchas de las críticas emanadas a través de la prensa estaban varios frailes y clérigos seculares.

En 1825, el cura liberal (y miembro del Congreso) Juan Nepomuceno Azuero, en un libelo suyo considera que las comunidades religiosas habían "cumplido su ciclo" y que en los tiempos modernos ya no eran necesarias. Por tanto, en el presente, si no deben ser absolutamente suprimidas, por lo menos deben limitarse y disminuirse en lo posible. Su existencia, decía, nada tenía que ver con la existencia o debilitamiento de la religión cristiana, pues habían nacido "varios siglos después" que esta. Haciendo gala de ignorancia histórica, argumentaba que la "historia muestra que no han sido muy ventajosas para la Iglesia"⁷².

Mientras Azuero se despachaba "doctamente" contra los religiosos, un anónimo, supuesto "amigo de los regulares", actuando en nombre de un fraile agustino, se encargaba de ventilar públicamente,

70 Cf. Bushnell, David, *op. cit.*, p.233-236.

71 Cf. "Cámara de Representantes" *El Astrolabio Bogotano* 9. Bogotá: 27 marzo de 1836 en BNC, *Fondo Antiguo*.

72 Cf. Azuero, Juan Nepomuceno, *op. cit.*, p. 30.

por medio de la prensa, la vida "privada" de los claustros, narrando especialmente ciertos hechos que ocurrían al interior de la comunidad de San Agustín, relacionados con patéticas disputas por el ejercicio del poder interno, el aferro a pequeñas prerrogativas, disputas, peleas, acciones inmaduras, etc. Con este escrito se rebajaba aún más la reputación de los conventos, que eran mostrados como entidades autoritarias, arbitrarias, despóticas, para nada compatibles con la "libertad" y el sistema republicano. Se buscaba asimismo enaltecer a los frailes que se rebelaban contra el sistema conventual, llamándolos "patriotas" y seguidores de la República.

El agustino Fr. José Joaquín Vela en un libelo suyo llegó a decir: "los frailes no sólo no han sido necesarios para la publicación del Evangelio en los cuatro ángulos del orbe, sino que se han convertido en zánganos de la sociedad"⁷³. Para quienes pensaban de esta forma, la vida regular ya era algo que debía superarse, pues muchas veces quienes vivían "en el mundo" cumplían mejor sus deberes para con Dios y con los hombres, que quienes pretendían conseguir la perfección al ingresar a un convento. La vida conventual, afirmaba, lo que provocaba era la división en la Iglesia, entorpecer su buena marcha, "con una infinidad de reformas y descalceses (sic), vestidos y estos y aquellos de mil colores, con varias señas y escudos, todos con ropajes chocantes, muchos de ellos muy costosos y todos anunciando singularidad y extravagancia"⁷⁴. Este mismo fraile fue uno de los más acérrimos críticos de la vida religiosa conventual a través de sus panfletos. Decía, por ejemplo:

...¿Qué hacen estos hombres? ¿Qué profesan? El retiro del mundo: de esta Babilonia que por más que la curen no sana: de esta loca rematada que sigue siempre en su tema. El retiro, digo, del Egipto de este mundo supersticioso, fanático y pecados para vivir según la perfección evangélica adelantando cada día en él a conforme la regla y constitución que aprobó la Santa Sede con los tres votos perpetuos hasta la muerte. Examinemos como se entiende este retiro del mundo, quedándose en

73 Vela, José Joaquín. *Guerra a la preocupación y defensa de los regulares*. (Bogotá: Impreso por S. S. Fox, 1826), p. 12, en BNC, *Fondo Antiguo*.

74 *Ibid.*, p. 14.

medio de las mejores poblaciones, tabique de por medio de la tal Babilonia, con puertas y ventanas a la calle y a las viviendas de la pícara loca. Retiro del Egipto, viviendo en sus plazas, asistiendo a sus mercados y comerciando a todas horas con él. Verdad es que renuncian los empleos y distinciones del mundo, reservando sólo el derecho de ser Papas, Cardenales, Obispos, Inquisidores, doctores y otras friolerillas de este juez; pero tampoco se negará que las prebendas y demás títulos seculares que renuncian pueden parangonarse con los generalatos, provincialatos, prelacías, visitas, procuradurías y otras cosechas que sólo sabe apreciar el que las conoce. Riámonos de este retiro y especulemos la perfección de sus reglas. ¿Las observan con escrupulosidad? ¡Oh, que la flaqueza humana!... ¡La inconstancia...! ¡La impotencia!⁷⁵

Los dominicos Fr. Domingo Díaz y Fr. José María Medina, en disputa con su provincial, Fr. Domingo Barragán, llegaron a acusarlo de "déspota" y calificar al convento de "cárcel" y de "servidumbre", en sendas cartas que enviaron al intendente de Boyacá⁷⁶.

Como era de esperarse, este catolicismo liberal estaba muy alejado de los puntos de vista oficiales de la Iglesia romana de la época, siendo favorecido por el ambiente de "experimentación" político-religiosa que se vivía en la época, bajo el amparo del Estado. Para Bastian, la participación del clero en la masonería, en sociedades bíblicas y otro tipo de organizaciones condenadas por la cabeza de la Iglesia católica en la época, tuvo mucho que ver con las condiciones propias del continente, de su cultura y del tipo de liberalismo que se buscó instaurar, continuador y más cercano del español borbónico de finales del siglo XVIII, que de los modelos francés y norteamericano. Ese primer liberalismo no excluía a la Iglesia católica de su proyecto. Así, según Bastian, "las logias masónicas –integradas no sólo por los liberales criollos, sino también por el clero progresista independentista– fueron portadoras de un liberalismo moderado, que buscó desesperadamente conciliar catolicismo y modernidad, en un intento de reformar desde arriba (la) sociedad"⁷⁷.

75 Ídem. p. 14.

76 Cf. Mesanza, Andrés, *op. cit.*, p. 129.

77 *Ibid.*, p. 10.

Para Gueiros la clave está en la idea del *progreso*, mil veces repetida en la época. Esta era “una de las ideas más importantes de Occidente; tanto, que rebasaba las de igualdad, justicia social y soberanía popular. Con el tiempo, estas ideas vinieron a ser incorporadas a lo que se llamaba “progreso”, que dejó de ser un concepto puramente materialista, para ocultar (incluir) aspectos políticos y sociales”⁷⁸. Dentro del progreso se asumía los conceptos de *libertad* y *poder*. El de libertad era muy evocado por los líderes de la independencia, por supuesto. Así no es raro que se asociara, por ejemplo, la masonería con el progreso y la libertad. Y había una sed de todo ello en el clero, recién roto el vínculo con España, a quien se le acusaba de ser tirana, oscurantista y opresora.

Pero junto a estas motivaciones de naturaleza político-filosóficas, habría que agregar –al menos para el caso colombiano– otros motivos más banales: los clérigos que ingresaron a las logias y a la Sociedad Bíblica también entraron a ellas por curiosidad y simple moda. Bushnell dice que comerciantes, militares, políticos y sacerdotes querían adherirse a las logias, al punto que se convirtieron en un atractivo curioso para los arribistas, puesto que representaban el único lugar en que cualquiera podía mezclarse con los notables del día. Los masones, a su vez, se definían como personas distinguidas, correctas, cultas, amantes del orden y en fin, como “auténticos patriotas”⁷⁹. Todo ello las hacía atractivas.

Finalmente, habría que decir que dada la falta de jerarquía episcopal y el aislamiento que la Iglesia colombiana vivía respecto de Roma, las censuras papales y otras críticas que por entonces se ventilaban fuertemente en Europa, se asumían de una manera muy libre. Es evidente que para los clérigos heterodoxos, el conflicto entre su fe y la obediencia a disposiciones temporales, emanadas por la Santa Sede eran resueltas de acuerdo con su conciencia y muchos

78 Gueiros, David, *op. cit.*, p. 50.

79 Bushnell, David, *op. cit.*, p. 239-240.

no veían ninguna incompatibilidad entre su condición sacerdotal y dichas asociaciones secretas que autoproclamaban la búsqueda del "progreso y la libertad".

El liberalismo católico abandona las filas del clero

Esta actitud de alegre aceptación de ideas y doctrinas liberales de distinta fuente, sin mayor crítica, producto del optimismo que generó la posguerra de Independencia, fue cambiando rápidamente. Ello tuvo que ver con los primeros intentos serios de reforma estatal en la institución eclesiástica, especialmente relacionados con la supresión de conventos menores y la progresiva intromisión de los presidentes (especialmente de Francisco de Paula Santander) en los asuntos que competían a los obispos, algo que hasta en el régimen borbónico había sido respetado. En 1834 se produjo por fin el reconocimiento de la independencia de la Nueva Granada por parte de la Santa Sede, lo cual conllevó el arribo al país del primer delegado pontificio y, con ello, el punto de partida del proceso de Romanización de la Iglesia Católica, lo cual implicaba la búsqueda de unificación del clero en todo sentido: desde el pensamiento político-religioso (en torno a postulados tradicionalistas y antimodernos) hasta su comportamiento frente a los obispos y los laicos, pasando por el vestido y costumbres.

La guerra civil de 1838-1839 contribuyó también a crear un ambiente de desconfianza frente a los postulados liberales que comenzaron a ser objeto de críticas y análisis para buscar "adaptarlos" a las circunstancias locales, discusión en la cual se organizan los dos partidos políticos tradicionales.

En las décadas de 1840 y 1850, a medida que se agudizaron los conflictos entre el estado liberal y la institución eclesiástica, ocurrió una significativa disminución del ideario católico-liberal entre el clero. Esto no significó la extinción de los clérigos liberales. Por el contrario, surgió una segunda generación de sacerdotes, que desafiaron los esfuerzos de los obispos por unificar a los eclesiásticos en torno a los postulados tradicionalistas emanados desde Roma.

De esta forma, aparecieron en escena Manuel María Alaix, Eusebio Flórez, Francisco Calvo, José Inés Ruiz, José Manuel Uruero, Gregorio Brochero, Antonio María Amézquita y otros⁸⁰. Parte de estos sacerdotes pertenecían a las diócesis de Santa Marta y Cartagena, las cuales mantenían también los mayores problemas en cuanto a la disciplina eclesiástica, lo que libraba al clero de control episcopal y facilitaba la libre incursión sobre terrenos cada vez más vedados. Esto se observa también en el caso del ingreso de clérigos a la masonería, pues en 1850 el 70% de los sacerdotes masones⁸¹ provenían de las diócesis de la Costa Caribe, en donde la influencia del liberalismo era alta y la estructura eclesiástica era menos consistente.

En la capital, aunque en menor número, la presencia del clero liberal se daba en algunas comunidades religiosas (franciscanos y dominicos, por ejemplo)⁸² y clérigos seculares. Hacia 1855, Leonardo Mogollón, sacerdote miembro del partido liberal, salió lanza en ristre contra *El Catolicismo*, periódico oficial del arzobispado. Afirmaba que sus redactores, Groot e Ignacio Gutiérrez eran herejes, y condenaba como heréticas muchas de las proposiciones del periódico⁸³.

En comunidades religiosas como los dominicos o los franciscanos, era normal encontrar los conventos divididos en dos grupos: el primero, los *observantes*, que buscaban un mejor cumplimiento de la regla y la disciplina interna y *los novadores*, compuesto por individuos de tendencia liberal y regalista, adeptos a ideas de vanguardia y poco observantes de la regla y costumbres tradicionales de la vida religiosa. Mientras el primer grupo recibía apoyo de los obispos que actuaban como visitantes y reformadores comisionados especialmente por la Santa Sede, la mayoría de los segundos envejecían y tenían dificultad para hallar adeptos entre los pocos novicios que llegaban.

80 Cf. Carnicelli, Américo. *Historia de la masonería en Colombia*. (Bogotá: Artes Gráficas, 1975), p. 225-230.

81 Cálculo realizado según los listados proporcionadas por Américo Carnicelli. *Ibid*, p. 225-230.

82 Cf. "Variedades" en *El Católico*, 40. (Bogotá: 5 de marzo de 1864), p. 4, en Biblioteca Luis Angel Arango (Bogotá, en adelante BLAA), *Libros Raros y Manuscritos*.

83 Cf. "De todo" en *Huila* 20. (Neiva: 1 de diciembre de 1855), p. 3, en BNC Fondo Antiguo, Pineda.

Tras las reformas liberales de mediados de siglo XIX

en 1849 el Partido Liberal llega como tal al poder y se inicia una serie de reformas encaminadas a destruir los vestigios del pasado colonial, a cuyas instituciones se les achacaba la situación de atraso en que permanecía el país 30 años después de la Independencia. El sentido de tales reformas era ofrecer una mayor participación en las actividades productivas del país, buscando una modernización de la economía en sentido capitalista. La crisis económica que dejó la Guerra de los Supremos, produjo en los sectores dirigentes un cambio de mentalidad respecto al sistema económico adoptado. En menos de 10 años se pasó de un fundamentado proteccionismo económico a la aceptación casi total de las teorías del libre cambio.

En el campo político-religioso, la institución eclesiástica, como propietaria de tierras y como fuerza social, de inmediato fue observada como un gran obstáculo que era necesario dominar: para poder alcanzar el progreso, en sentido liberal capitalista, era necesario limitar el poder político del clero frente a la población. Este fue el propósito de una serie de reformas, tales como la supresión del diezmo (1847) y del fuero eclesiástico (1850), la expulsión de los Jesuitas (1850), la elección de los párrocos, no por los obispos, sino por los cabildos (1851) y, finalmente, la separación de Iglesia y Estado (1853). Esto último benefició a la institución eclesiástica en sus propósitos de reorganización y permitió la libre intervención de la *mano* de Roma en los asuntos internos de la Iglesia colombiana, algo que impedía el anterior régimen de Patronato del Estado sobre la Iglesia.

El segundo ciclo reformista fue más contundente. En 1861, Tomás Cipriano de Mosquera, victorioso en la guerra civil desatada contra el gobierno conservador, expide una serie de decretos que serían luego confirmados por los constituyentes que en 1863 dieron origen al régimen del *Olimpo Radical* (1863-1880): tución de cultos (es decir, todo sacerdote debía jurar obediencia al régimen para poder ejercer como tal), expiación de bienes eclesiásticos (todos menos

los templos) y supresión de las comunidades religiosas de ambos sexos, que fueron disueltas. Los jesuitas, que habían regresado al país en 1855 volvieron a ser expulsados.

Ello ahondó las diferencias políticas, haciendo que la mayor parte del clero, que ya caminaba en las sendas "romanistas" ahondara en una reacción intransigente cada vez mayor frente al liberalismo y al partido liberal, ideario que se expondrá durante el resto del siglo XIX y buena parte del siglo XX.

Pero aún en este ambiente caldeado y polarizado siguieron produciéndose manifestaciones, personas que deseaban conciliar su fe católica con el liberalismo y las ideas modernas. Estas personas eran distintas a la generación de clérigos rebeldes de la primera mitad del siglo XIX.

Un grupo de ellos eran sociedades de artesanos. En varios de sus periódicos puede verse su interés por conciliar liberalismo con catolicismo. En 1867 se conformó en Bogotá "La Alianza" de artesanos para invitar a sus colegas a olvidarse de partidos políticos, a reconciliar ofensas, a trabajar en pro de la prosperidad humana y material del país, por medio del trabajo constante, y a luchar por su participación en la república⁸⁴. Esta sociedad era apoyada por personajes de la élite política como Liborio Zerda, entre otros. En Piedecuesta apareció en 1865 una sociedad de artesanos que publicaba un periódico denominado *El Demócrata*, bajo la dirección de Victoriano D. Paredes, mostrando un claro interés por la conciliación entre liberalismo y catolicismo⁸⁵. Estas sociedades tenían un pensamiento liberal moderado y así como eran críticos de la jerarquía eclesiástica, también despotricaban contra el régimen radical.

En un segundo grupo se encontraban los liberales independientes, opositores al radicalismo, algunos de los cuales apoyarían más

84 Cf. "15 de septiembre", en *La Alianza. Periódico de los Artesanos* 57. (Bogotá: 15 de septiembre de 1868), en BNC, *fondo Antiguo*, Pineda.

85 Cf. *El Demócrata* 1. (Piedecuesta: 15 de enero de 1865), en BNC, *fondo Antiguo*, Pineda.

adelante a Rafael Núñez en el proyecto Regenerador. Entre ellos, Simón Araujo, Eudoro Pedroza, David Guarín, Manuel Orty Lara, José Manuel Mallarino y los editores de periódicos como *El Orden*, el *Independiente Progresista*, *La Nueva Era* o *La Verdad*. Este último periódico tenía una sección religiosa, en donde discrepaba de las proposiciones que atacaban la divinidad de Jesús, los milagros y el cristianismo⁸⁶. Merece tenerse en cuenta, además, a José María Vergara y Vergara, conocido por sus aportes a la literatura y considerado, en un país bipartidista, "difícil de definir" en materia política, dada la independencia de su pensamiento. Era, a juicio de José María Samper, amante de la "libertad moderna y el progreso democrático" y a su vez "profundamente religioso y creyente"⁸⁷.

Entre la generación creadora del Olimpo Radical también se halla expuesto un pensamiento católico liberal. De ella merece destacarse a don Santiago Pérez, conocido por su fervoroso catolicismo y amplio liberalismo, a Miguel Samper y al mismo José María Samper, promotor de la expulsión de los Jesuitas en 1850 y que puede considerarse como un caso representativo del liberal católico del período.

Samper era enemigo de muchos curas conservadores de partido y tradición, llegando incluso a agredirse físicamente con uno de ellos, en una sociedad donde se consideraba al sacerdote como una persona sagrada e intocable. Sin embargo, contrajo matrimonio con una mujer de prácticas religiosas muy arraigadas: Soledad Acosta, fecunda y reconocida escritora, persona ligada a la institución y jerarquía eclesiástica. Su matrimonio fue presidido por el arzobispo de Bogotá, Monseñor Herrán, quien además fue su padrino. Además, hizo bautizar a sus cuatro hijas en la fe Católica, y como él mismo decía "consentía de muy buen grado en que fuesen educadas como

86 Cf. *El Orden* 11. (Bogotá: 15 de mayo de 1883), en BNC, *fondo Antiguo*, Pineda.

87 Cf. Martha Rosas de la Parra (comp.) *Vergara y Vergara. Fondo Especial*. (Bogotá: Biblioteca Nacional – Instituto Colombiano de Cultura, 1990), p. 16.

tales⁸⁸. Samper cuenta en su autobiografía respecto a la cuestión religiosa lo siguiente:

Yo creía que el catolicismo practicado por mis compatriotas tenía más de superstición que de fe religiosa, más de paganismo tradicional disimulado que de prácticas verdaderamente cristianas y persuadido así [...] me parecía de muy buena fe, acto patriotero y laudable el emprender con valor y entereza, desafiando todo peligro, la cruzada por medio de la prensa contra la disciplina de la Iglesia neogranadina...⁸⁹

Sin embargo, prosigue: "aún en mis tiempos de mayor radicalismo [...] jamás atacué ningún dogma ni procuré apartar a persona alguna de la fe religiosa..."⁹⁰ Samper sería luego uno de los promotores del proceso de Regeneración (1880-1903) que devolvió parte de los privilegios perdidos a la Institución Eclesiástica y la convirtió en guardiana ideológica del Estado.

Un tercer grupo de exponentes del catolicismo liberal lo hallamos entre miembros del Partido Conservador, que, después de la guerra de 1876, cansados de la violencia política, buscaron realizar conciliaciones entre los partidos. Los editores del periódico conservador *El Cronista*, por ejemplo, afirmaban la no existencia de diferencias entre sus doctrinas y las del liberalismo, por lo cual perfectamente podían conciliar⁹¹.

Finalmente, se encontraban los clérigos rebeldes al proceso de romanización. En 1855 el padre Manuel Grijalva, párroco de Timaná, era reconocido por los liberales de su región como el modelo de sacerdote liberal, por ser "bastante ilustrado, no sólo en la ciencia del catolicismo, sino también en la del mundo, y por consiguiente, de índole y principios republicanos"⁹². En el Socorro, Santander, en 1863 se manifestaron liberales los presbíteros, Félix Girón, Miguel

88 Samper, José María. *Historia de un alma*. (Medellín: Editorial Bedout), 1972, p. 580.

89 *Ibid.*, p. 407.

90 *Ídem*.

91 Cf. "Nuestro propósito" en *El Cronista* 14. (Bogotá: 10 de mayo de 1873), en BNC, *fondo Antiguo*.

92 "Un cura de almas según el evangelio", en *Huila* 24. (Neiva: 1 de febrero de 1855), p. 2. en BNC, *fondo Antiguo*.

Atuesta y Juan S. Azuero, quienes firmaron un panfleto a favor del juramento de obediencia al gobierno de Mosquera⁹³.

Una característica común a muchos de estos sacerdotes era su rebeldía a la autoridad y a la disciplina eclesiástica. Generalmente, durante la segunda mitad del siglo, los clérigos liberales eran personas que daban mucho qué hacer a sus obispos por su constante crítica y desobediencia, y a veces, vida desordenada. Puede verse una relación entre la organización interna del clero de las diócesis y su interés por ideas ilustradas y regalistas. A medida que los respectivos obispos fueron imponiendo el orden de acuerdo a las reglas de la Santa Sede y los seminarios fueron estructurándose y organizándose, la tendencia hacia corrientes heterodoxas fue disminuyendo.

Repercusiones del *Syllabus* de Pío IX

la publicación del *Syllabus*, marcó un punto de quiebre en la posibilidad de expresión de posturas conciliadoras entre catolicismo y liberalismo. Este documento, que acompañaba la encíclica *Quanta Cura* llegó a Colombia en medio del punto álgido de la polémica político-religiosa, desata tras las medidas de 1861 y 1863. La encíclica y su *catálogo de errores modernos* son una expresión de la creciente desconfianza que existía en Europa entre las distintas corrientes del catolicismo, especialmente luego de la Revolución de 1848, y cómo la Santa Sede intentó con ello cortar el debate de tajo.

La ocasión para la proclamación de estos documentos se dio a raíz de unas declaraciones fogosas pronunciadas en el Congreso de Malinas (Bélgica)⁹⁴ por la crema y nata del Catolicismo liberal francés y belga, y especialmente por Montalembert. En él se defendió como punto central, la libertad de imprenta y de conciencia. Los intransigentes que estuvieron presentes le comunicaron todo al Papa, y

93 Cf. "El Católico" en *El Católico* 25. (Bogotá: 14 de noviembre de 1863), en BLAA, *Raros y manuscritos*.

94 Primer encuentro de los católicos conciliacionistas de Europa.

alarmados, le exigieron que se manifestara al respecto. Finalmente, el 8 de diciembre de 1864, Pío IX publicó la encíclica con el *Syllabus*.

En estos documentos, el Papa condenaba, en términos de indignación, las principales doctrinas modernas, entre ellas, el panteísmo, la indiferencia religiosa, la tolerancia religiosa, el admitir que fuera de la Iglesia había salvación; proseguía condenando el socialismo, el comunismo, las sociedades secretas, las sociedades bíblicas y las sociedades católico-liberales. También condenaba las doctrinas que atacaban a la Iglesia y sus derechos, su poder, su magisterio, sus ministros, su independencia frente al Estado, la primacía de Roma, el monarquismo y la jerarquización de la Iglesia, así como las que bogaban por iglesias nacionales, la intervención de la autoridad civil en materia religiosa, admitiéndole solamente la protección o la de garantizar condiciones. Además, sentenciaba las doctrinas que negaban al Papa la potestad temporal, y finalmente, negaba la posibilidad de permitir la libertad religiosa en países católicos. El *Syllabus* terminaba con un comentario lapidatorio al negar que “el pontífice romano pueda y deba reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y la civilización moderna”⁹⁵.

El estupefacto fue general. Quizá nunca unos documentos pontificios habían levantado una emoción análoga. Ciertamente es que tuvo mayor difusión el *Syllabus* que la Encíclica, ya que este último era más sintético y la primera más solemne. Algunos periódicos europeos llegaron a decir, por ejemplo, que el Papa iba a suprimir en sus estados los trenes y el telégrafo, las máquinas a vapor y la iluminación a gas, ya que los descubrimientos científicos estaban condenados en el *Syllabus*⁹⁶.

Dados los retrasos usuales en las comunicaciones, los documentos pontificios fueron conocidos en Cartagena sólo a finales de febrero de 1865, y en Bogotá, en marzo de 1865, casi tres meses después de

95 Aubert, Roger, *op. cit.*, p. 280.

96 Cf. Ídem, p. 260.

que en Roma se proclamaran. El periódico liberal *La Opinión* fue el primer periódico capitalino en imprimirlos por completo, tomándolos de un periódico titulado *El Correo de Ultramar*, del 31 de diciembre de 1864. *El Católico*, periódico del catolicismo tradicionalista, por su parte, publicó en principio sólo la Encíclica, que fue la primera en traducirse al español, tomándola del *Diario de Roma*, del 21 de diciembre de 1864.

Se puede decir que su impacto fue considerable, pero a largo plazo. Es decir, tras generar una corta polémica en los meses siguientes a su conocimiento, sólo a partir de la década del 70 y especialmente del 80, la Encíclica y su controvertido "catálogo" fue puesto en práctica y debatido entre los simpatizantes del liberalismo y la ya poderosa ala intransigente del catolicismo.

En primer lugar, muchos de los católicos liberales, en un primer momento, no dieron crédito al hecho que desde Roma se estuviera emanando semejantes documentos tan duros contra las ideas e instituciones modernas en las cuales ellos creían, y que ponían al Papa en una atmósfera semi-divina al negársele la posibilidad de fallar en sus declaraciones *in cátedra*. No podían creer que las propuestas del liberalismo tuvieran tanta oposición en las altas esferas romanas. Y una vez pasado este primer momento de incertidumbre, entre quienes se sintieron ofendidos en sus posturas político-religiosas, vino la reacción en contra de la autoridad papal.

Vale resaltar, en primer lugar, la actitud moderada frente al documento por parte del periódico *El Católico* de Bogotá, que se caracterizaba por ser el principal opositor al gobierno radical y defensor de los derechos del clero. Sus editores publicaron el *Syllabus* en un número posterior al de la Encíclica, acompañado de los comentarios aclaratorios realizados por monseñor Dupanloup, quien los había reinterpretado para quitarle un poco el acento escandaloso. Como dato curioso vale decir que este periódico desapareció luego de la publicación de dichos documentos. Podemos decir que, en un primer momento (1863-1870), la encíclica causó preocupación no sólo entre

el catolicismo liberal, sino también en el tradicionalista, que a diferencia de Europa, aceptaba muchas de las instituciones originadas por el liberalismo (como el mismo Estado Republicano, por ejemplo).

El periódico liberal *La Opinión*, por su parte, de inmediato criticó la Encíclica, y su anexo. Sus editores, liderados por Salvador Camacho Roldán no ahorraron improperios para el *Syllabus*, al cual calificaron de "anatema, de maldición, de desaliento, de rabia y de proscripción [...] Caduco, endeble y apasionado, el espíritu que domina al Vaticano, se presente repleto de las cóleras pueriles de los viejos decrepitos: caprichoso en sus odios, tiene singular placer en redoblar sus maldiciones, sus anatemas y sus furores estériles, a medida que las fuerzas le faltan y que huye de su máquina la vida"⁹⁷. Calificaron al Papa de ser la cabeza "de hombres arrastrando terciopelos, cubiertos de oro y de cruces de honor"⁹⁸. Veían con sentido común, que este documento ponía en aprietos al clero colombiano, pues viviendo en un régimen republicano, debían a la vez combatir a la doctrina inspiradora de éste, el liberalismo:

...Esperamos con cierta curiosidad las opiniones de los católicos colombianos sobre la encíclica, porque vale bien la pena oír lo que digan sobre tal documento, su espíritu y tendencias, los que, aun siendo católicos a puño cerrado y con la fe de carbonero, se han permitido no creer en el derecho divino, vivir bajo la república y aceptar aunque a medias, algunas libertades⁹⁹.

Afirmaban que el Papa estaba en su derecho de criticar y condenar las doctrinas anticatólicas y anticristianas (panteísmo, o racionalismo o materialismo), pero no lo estaba de atacar el Estado Republicano y el liberalismo, doctrinas –decían– en esencia inspiradas por el cristianismo.

Las polémicas sobre estos documentos fueron más arduas en los momentos en que las relaciones con el Estado se tensionaron. Así,

97 "PIO Nono - Víctor Hugo" en *La Opinión* 108. (Bogotá: 1 de marzo de 1865), p. 68-69 en BNC, *Fondo Antiguo*.

98 Ídem.

99 *Ibid.*, p. 69.

a partir de 1870, el sector intransigente del catolicismo tradicionalista pretendió utilizar la Encíclica y el *Syllabus* como garantía para el inicio de una cruzada en contra del Estado radical y su reciente Reforma Educativa y a favor de una alianza entre la institución eclesial y el partido conservador.

Miguel Antonio Caro se destacó en ello, argumentando que el *Syllabus* lo único que había hecho era repasar una por una, las prohibiciones del Decálogo. Allí se ordenaba no matar, no robar, no mentir y esto precisamente era lo que había hecho el liberalismo en Colombia. Por lo tanto, la condena papal era justa y oportuna. Llamaba así a los católicos a oír la "poderosa advertencia" pontificia y oponerse con todas sus fuerzas a dicha doctrina y sus errores adjuntos, causantes de "las actuales calamidades sociales"¹⁰⁰.

Esta posición fue vista con temor y replicada por liberales católicos como José María Samper, quien, en la década del 70 ya se consideraba a sí mismo "tan católico como liberal", siendo uno de los que apoyaron el proceso de Regeneración. Decía al respecto:

...No puedo comprender, es cosa que no me entra en el cerebro, que haya incompatibilidad, dicotomía, contradicción alguna entre una creencia y una opinión que me hacen amar a Dios y al hombre; reconocer la justicia en la religión y en la libertad; solicitar el progreso de mi alma y de todas las almas en su marcha ascendente hacia Dios en la eternidad, y el progreso de todos los fenómenos humanos con su tendencia necesaria hacia el bienestar, que es la justifica de Dios en la tierra...¹⁰¹.

Afirmaba que no era lógico que el Papa condenara tan explícitamente una opinión política, mientras que, por otro lado, no hallaba ninguna incompatibilidad entre ese rechazo y la militancia activa y consciente dentro de las filas del clero, evidente por esos años. Por ello fue enfático en afirmar que: "El *Syllabus* no es ni puede ser un

100 Cf. Durán Casas, Vicente. S. J. "Políticos y eclesiásticos ante el *Syllabus* de Pío IX", en *Revista Teológica Xaveriana* 82, enero-marzo (1987), p. 90.

101 Samper, José María. *Los partidos políticos en Colombia*. (Bogotá: Imprenta de Echavarría Hermanos, 1873), p. 123.

programa de un partido político, ni regla ni criterio filosófico, ni es ni puede ser la constitución de ningún pueblo libre [...] el Syllabus es, por el contrario, un acto político [...] ejecutado como protesta contra las instituciones de muchos pueblos y contra el espíritu político del siglo XIX"¹⁰².

Por su parte, varios católicos liberales de Medellín, poco después de terminar la guerra de 1876-77, consideraban que los documentos pontificios estaban dictados por un pensamiento y para una época decadente, que no concordaban con la realidad de nuestro país, de instituciones republicanas, en donde incluso había existido un Patronato. "El Syllabus no concordaba con las libertades públicas, ni con la soberanía de las naciones"¹⁰³, por lo tanto, no se podía obedecer ciegamente a sus postulados, que eran, no sólo antirrepublicanos, sino además emanados de manera vertical y autoritaria. Llamaban, entonces, al clero a ser crítico frente a su jerarquía, si en verdad deseaba merecerse el título de "colombiano"¹⁰⁴.

Para el catolicismo liberal, el Papa estaba dando un paso atrás por miedo al presente y al futuro. Buscando recobrar algo que ya no existía, rompía con el presente, con la marcha de la historia. Los católicos tradicionalistas moderados, por su parte, se sintieron incómodos en un principio con un documento que condenaba los fundamentos liberales en los cuales se basaba la República, en la cual creían. Sin embargo, y aunque los ánimos se calmaron tras el impacto inicial, el daño estaba hecho. La doctrina expresada en la *Quanta Cura* y el *Syllabus*, poco a poco fue absorbida por los intransigentes que la convirtieron en pilar ideológico para su fortalecimiento y reacción, tras la controversia suscitada por la reforma educativa de 1870, la guerra civil de 1876 y la caída del régimen Radical.

102 *Ibid.*, p. 97.

103 *El Evangelio i la libertad* 4. (Medellín: 3 de noviembre de 1877), p. 13, en BNC, *fondo Antiguo*.

104 *Ibid.*

Las últimas voces del catolicismo liberal decimonónico

Tras el explosivo cóctel que radicalizó a los espíritus en la década de 1860 y que combinaba tantos sucesos internos (reformas de Mosquera, irrupción del Olimpo Radical) como externos (proceso de romanización, publicación de la *Quanta Qura* y el *Syllabus*) el margen para los liberales que pretendían reconocerse como católicos y viceversa fue reduciéndose cada vez más. La frase "no es posible conciliar con el error" que provenía del *Syllabus* fue haciéndose cada vez más utilizada por clérigos y laicos tradicionalistas en sus escritos, en sus sermones. Todo ello alimentó el fuego de la intolerancia, limitando cualquier espacio para la conciliación y alimentar el imaginario revanchista de la institución eclesiástica colombiana, que en poco tiempo comenzaría a reaccionar.

De ahí que en las últimas décadas del siglo XIX fue muy difícil para alguien pretender conciliar liberalismo con catolicismo públicamente sin ser tachado de hereje o traidor. Los católicos liberales tuvieron, pues, que limitarse a defenderse de las críticas y cuestionamientos que a través de pastorales, sermones, artículos de prensa, libros, les emanaban sus correligionarios. La era de la intransigencia había llegado para quedarse por mucho tiempo. Aún así, pueden verse a católicos liberales, aún clérigos, defendiendo la malafortunada reforma educativa de 1870¹⁰⁵ y oponiéndose a los intransigentes

105 Iniciada en 1870, la Reforma Educativa fue el último de los procesos reformistas (y tal vez en el que se puso mayor esperanza) llevados a cabo por el gobierno liberal radical. Abarcó todos los aspectos de la educación, la escuela primaria, la secundaria y universitaria. Estableció, además, una educación gratuita (también por primera vez) obligatoria, *neutral* en materia religiosa y en línea con el desarrollo de las ciencias y con una concepción política liberal. La reforma además, incluyó una misión pedagógica alemana, compuesta en su mayoría por protestantes, que venían a dirigir las normales donde se iban a formar los futuros maestros de escuela. Este modelo educativo sin embargo tuvo que enfrentarse a varios problemas que acabaron por llevar al traste el proceso: falta de recursos para un proyecto tan ambicioso, corrupción administrativa, oposición de algunos estados federales, y la hostilidad de la mayor parte del clero que vio en esta reforma una amenaza a su influencia social y un intento de aislamiento y ataque a la religión. Cf. Jaramillo Uribe, Jaime. "El proceso de la educación en la República (1830-1886)" en *Nueva Historia de Colombia*. Tomo 2. (Bogotá: Planeta, 1998), p. 227; Plata Quezada, William Elvis. "De las reformas liberales al triunfo del catolicismo intransigente e implantación del paradigma romanizador" en *Historia del Cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. (Bogotá: Taurus, 2004), p.241-242.

en su afán de unir a los católicos contra el gobierno en la guerra de 1876-1877. Evidentemente ellos fueron duramente recriminados y atacados por sus correligionarios intransigentes, y entre ellos, sus propios obispos. Los casos más patéticos se dieron en Antioquia, en donde los obispos simple y llanamente suspendieron y confinaron a los sacerdotes de quienes se sospechaba atendían liberales en el confesionario, o simpatizaban con su causa.

Tomás Carrasquilla presenta el caso más conocido en el padre Casafús Lisandro Jiménez, prefecto del oriente antioqueño, le pidió al obispo que tomara medidas contra sacerdotes hostiles, egoístas y enemigos, de mucho influjo, de la causa que defiende Antioquia, los cuales debían ser confinados a distritos donde no causen perjuicio alguno: El cura del Retiro, padre Lema, fue enviado a Abejorral; el cura Fulgencio Villa de Rionegro, a Cocorná; y el cura Ramón Castaño a Santuario. Fulgencio Villa fue reconvenido por informes que se tenían de su conducta en la guerra¹⁰⁶.

El 16 de enero de 1877, el obispo González expidió una circular para que se examinara la conducta de algunos clérigos de la Diócesis de Antioquia, que se decía, hacían causa común con los enemigos del estado antioqueño. El padre Cálad, de Rionegro, fue acusado de estar bastante comprometido con la causa liberal, y de impedir que los jóvenes de su parroquia se alistaran con el ejército conservador. Él había afirmado en una declaración que:

...No es ni ha sido ni es nuestro ánimo excitar a los pueblos a conspirar contra el gobierno, ni mucho menos a promover la guerra contra él. Por el contrario, nuestra religión nos impone el deber de trabajar por la paz, y de prestar nosotros, y amonestar a los pueblos que presten la obediencia al poder civil, en todo lo que no sea contrario a las leyes de Dios y de la Iglesia¹⁰⁷.

El Padre José Tomás Molina, coadjutor de Sonsón, fue suspendido por su obispo por declararse liberal. Para que se levantara su castigo,

106 Cf. Ortiz Mesa, Luis Javier. "Mitras, sotanas y fieles en la guerra Civil colombiana de 1876-1877", en *Memorias XI Congreso Colombiano de Historia*. Edición en CD, (Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Kimera, 2000), p. 17.

107 Citado en: *Ibid.*, p. 16.

tuvo que escribir una carta que debía ser publicada y que tendría “una petición de perdón al prelado a quien ha desacatado con sus procedimientos y a los fieles católicos a quienes ha escandalizado; una abjuración del título de liberal que ha llevado y de los errores con que el liberalismo ataca a la Iglesia”¹⁰⁸, especialmente los que se oponían a los dogmas de su libertad e independencia, y de la infalibilidad del Papa; una promesa de respetar y obedecer a la Iglesia y a sus pastores y una adhesión a los dogmas que ella profesaba. En su última manifestación se le exigió hacer “sincera abjuración del título de liberal que he llevado”, y de los errores que con él se atacaba a la Iglesia, y prometer obediencia a sus pastores después de hacer profesión de fe en lo que la Iglesia creía y enseñaba.

También, al presbítero Nicanor Lotero se le adelantó juicio por informes desfavorables sobre su conducta religiosa, acusado de afirmar que la ley de inspección de cultos era buena, así como las Sociedades Democráticas, a tal punto que los curas debían alistarse y asistir a ellas; y al cura de Neira, Antonio María Escobar, se lo acusó y sancionó por expresar que “el partido conservador era sanguinario, cruel e hipócrita, que el clero antioqueño ha concitado muchedumbres a la matanza y que el liberalismo colombiano es leal”¹⁰⁹.

A estas alturas, cuando ya el liberalismo había sido condenado por el Papa, y en plena guerra civil, cuando el catolicismo intransigente afirmaba a los cuatro vientos que ser liberal era pecado, los obispos (y menos los intransigentes del occidente colombiano) no se podían dar el “lujo” de soportar dentro de su clero a sujetos que manifestaran, bien indirectamente o abiertamente, o simplemente se sospechara, adhesión o simpatía al gobierno liberal o al liberalismo. Por eso el trato frente a ellos no tenía contemplaciones: o se amoldaban, o sufrían el castigo eclesiástico.

108 Citado en: *Ibid.*, p. 17.

109 Ídem.

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

... porque no discutimos, ni razonamos con la franqueza, la buena fe, la calma y la modestia, sino con la cólera y el despecho de las ideas; porque cada cual se cree un Pitt, un Canning, un Broughan, un Richelieu, un Talleyrand, un Chateaubriand o Lamartine, y más agudo que Maquiavelo y Antonelli, que Cavour y Gambetta, porque no se estudia la historia, porque se habla y se juzga de oído, por simpatías o animadversiones personales y caprichosas [...] porque los gobiernos duran un día, las leyes son de telarañas o hilos de caucho y las constituciones son de alfandoque [...] porque se da voto magistral en todo sin saber nada, creyéndose cada quien un gigante [...] porque la verdadera religión se confunde con el fetichismo y la idolatría, el Evangelio con la antropofagia y a Dios con un espantajo, un avechicho o un Moloch ebrio de fuego, de odio, de cólera y de sangre¹¹⁰.

Con la llegada de la Regeneración (1885-1898) y la implantación de ese neosistema de cristiandad ampliamente conocido, las voces de los conciliacionistas prácticamente se opacan ante el pregón de unidad basada en la uniformidad tradicionalista y romanizante que se escuchaba en los cuatro puntos cardinales del occidente católico. Es en este período, cuando el Partido Liberal se encuentra ahora derrotado y fuera del poder, que desde su seno, algunos intentan defender su doble vinculación religiosa y política ante unos oídos sordos que rechazaban sus argumentos. Un ejemplo de ello lo fue el dirigente liberal Rafael Uribe Uribe, para quien:

...los dos fenómenos sociales del presente siglo han sido la aparición del liberalismo como fuerza nueva y la maravillosa actitud exhibida por la Iglesia Católica para transformarse sin dejar de ser idéntica a sí misma [...] dentro de poco no quedarán sino dos grandes fuerzas: la Iglesia y el liberalismo. ¿Por qué considerarse como rivales? ¿Por qué no sentar las

110 *El Evangelio i la libertad 1, op. cit., p. 7.*

bases de una armonía que será el asombro del porvenir por su inmenso poder civilizador?¹¹¹.

Uribe Uribe publicaría años después, en 1912 un libelo intitulado *De cómo el liberalismo político colombiano no es pecado*¹¹² que pronto fue incorporado en el *Index* de libros prohibidos¹¹³. Asimismo, en los pueblos y villas de Colombia no faltaron los liberales que ante el creciente "cerco" tradicionalista intransigente, reclamaban al clero su "derecho" a ser católicos y educar a sus hijos en esa fe, porque, como argüían algunos liberales boyacenses, "nosotros somos católicos y como tales acatamos y respetamos los mandatos y disposiciones de la Iglesia"¹¹⁴.

Todo ello sin embargo, no rompió el esquema bipolar que se establece por entonces y que impedía la conciliación de dos mundos "autónomos y separados" en un clima de intransigencia. Según J.D. Cortés, los principales líderes de la institución eclesiástica no concebían que en el catolicismo habitaran liberales por considerar mutuamente excluyente ser católico y liberal. A su vez, los liberales habían buscado limitar la participación pública y política de los sacerdotes "bajo el discurso de que no debían descender del mundo sagrado al profano", tratando de reducir su campo de acción al espacio parroquial. Pero estos mismos liberales no se sentían por fuera del catolicismo. Todo ello, según este mismo autor, incrementó "la tensión y la incompreensión del otro". No está de más recordar las funestas consecuencias que este esquema produjo a la historia política y religiosa de Colombia.

111 Carta de Rafael Uribe Uribe al arzobispo Bernardo Herrera. Bogotá, 4 de noviembre de 1898. Citado en Cortés, José David, *op. cit.*, p. 167.

112 Reeditado en 1994 en Bogotá, por la editorial Planeta.

113 Cf. Isaza, José Fernando. "Conveniencia del pensamiento disidente" en *El Espectador.com*. Bogotá, 29 de julio de 2009. Disponible en internet: www.elespectador.com/columna153416-conveniencia-del-pensamiento-disidente Consultado en octubre de 2009.

114 Citado en Cortés, José David, *op. cit.*, p. 169.

Concluyendo

El siglo XIX colombiano, generalmente, se ha estudiado desde la perspectiva de la lucha bipartidista y las propuestas de Estado y sociedad que cada uno de los partidos quiso implementar en un contexto de exclusión mutua. El papel de lo religioso habitualmente ha sido articulado a esta lucha, de manera institucional y sin mayores matices. No son muchos los trabajos que han intentado estudiar desde dentro del sistema religioso y ver en él la existencia de corrientes y actores que generaron luchas internas provocadas por los vertiginosos cambios que se experimentaban en la esfera política y el papel que lo religioso debería jugar en las nuevas circunstancias. El texto que acaba de presentarse buscó aproximarse al desarrollo histórico de una de esas corrientes, el llamado catolicismo liberal, que en el medio colombiano se dio más bien como un liberalismo católico, debido al peso que jugaron los partidos políticos a la hora de servir de vehículos de expresión de ideas y de organización de actores en pro de construcción de propuestas de Estado, sociedad y hasta Iglesia.

Las ideas y propuestas del llamado catolicismo liberal arriban ya a la Nueva Granada en la segunda mitad del siglo XVIII, producto de la introducción de las reformas borbónicas. Dicho catolicismo ilustrado se da en ciertas élites de clérigos y algunos laicos, como un deseo por estudiar la naturaleza a través de la ciencia, y así acercarse al conocimiento de Dios por medio de su creación. Ello implicaba asimismo, en algunos, una crítica al caduco sistema escolástico por el cual se regía la educación de entonces. Otros, por el contrario, no vieron inconveniente en armonizar ambos sistemas de conocimiento. Este catolicismo ilustrado conllevaba asimismo una dosis de regalismo que procuraba la fidelidad al Rey y a sus funcionarios y no era para nada anticlerical, aunque sí fue siendo cada vez más crítico de las órdenes religiosas y su "utilidad" para los nuevos tiempos.

Nueva era que parecía abrirse con la consolidación del proceso de Independencia, en el cual el clero jugó un papel muy impor-

tante a la hora de movilizar personas y justificar ideológicamente el movimiento echando mano de distintas fuentes, especialmente de la escolástica española del siglo XVI. Así, las ideas del *statu quo* sirvieron para justificar un proceso de transformación, de cambio. Ello, que podría verse como contradictorio en otros contextos, no lo fue en el caso neogranadino, donde lo religioso impregnaba todo y aún servía de utopía política y de cambio social.

Consolidado el proceso, se inicia la construcción del nuevo Estado nación, en el cual buena parte del clero considera que tenía el derecho de participar. Es en este momento, donde los lazos con España se han roto –y con ello el antiguo Patronato Regio– y aún no se han generado vínculos con Roma, donde se da un interesante momento de experimentación político-religiosa. Así, sin poner en duda su condición de católicos y hablando como tales, clérigos y laicos, comprometidos en el proceso de construcción republicana, se inmiscuyen en el mundo de la masonería, proponen editar y distribuir la Biblia en español y sin notas, critican la organización de la Iglesia, denuncian sus excesos, atacan la vida religiosa conventual y aún exponen ideas antirromanas, en pro de un regalismo republicano o de la construcción de una iglesia nacional. Todo ello se argumenta con citas evangélicas, frases de Voltaire, Rousseau y aún con el mismo Santo Tomás, armonizando sin ningún problema lo aparentemente irreconciliable.

Pero las progresivas y cada vez más agresivas medidas tomadas por los gobernantes contra la institución eclesiástica van haciendo a muchos cambiar de opinión. Paralelamente, con el establecimiento de relaciones con el Vaticano, se inicia un proceso de romanización de la institución eclesiástica local, lo cual implicaba la introducción de un pensamiento profundamente tradicionalista y antimoderno, algo que innegablemente también chocaba con las esperanzas y visiones de un clero que había luchado y comprometido por un sistema –el republicano– que era condenado por el Papa y la curia.

Sin embargo, las reformas liberales de mediados de siglo XIX que buscaron reducir al máximo el poder social del clero y las condenas papales al mundo moderno a través de encíclicas –como la *Quanta Cura*– y otros comunicados, junto a la lenta aparición de un clero formado según los modos, usos e ideas de Roma, hizo que las ideas conciliadoras entre catolicismo y liberalismo fueran borradas entre la mayoría del clero. Algunos sacerdotes, sin embargo, continuaron desafiando por medio de su comportamiento, tal proceso de uniformización clerical.

En la segunda mitad del siglo XIX son los laicos quienes van a valerse de las ideas de pensadores del catolicismo liberal europeo, para defender su condición de liberales y católicos en una sociedad cada vez más polarizada, producto de la intolerancia de unos e intransigencia de otros y que desata no pocos actos de violencia institucional y su correspondiente reacción por medio de la lucha armada.

El fracaso de la reforma educativa de 1870, la consiguiente guerra civil de 1876-1877 –promovida en parte por el clero– y la declaratoria oficial por parte del papado de la irreconciliabilidad entre mundo católico y mundo moderno, junto con el advenimiento del proceso de Regeneración, ahogó la posibilidad de expresión de un pensamiento católico-liberal. Fue desde las filas del partido liberal, que a final de siglo se encuentra derrotado y fuera del poder, que surgieron algunas voces que intentaron defender su doble pertenencia partidista y religiosa, sin mayor éxito, pues la era del integrismo e intransigencia había llegado al país para quedarse por mucho tiempo.

Bibliografía

Archivo General de la Nación (Bogotá) AGN; Sección Colonia; Fondo Impuestos varios – cartas, t. 15; Sección República; Fondo Conventos, t. 2.

Archivo General de la Orden de Predicadores (Roma) AGOP; Sección XIII.

- Archivo de la Provincia Dominicana de San Luis Bertrán de Colombia (Bogotá) APCOP; Fondo San Antonino; Sección Colegios y Universidades – Santo Tomás de Aquino, c. 3.
- Biblioteca Luis Ángel Arango (Bogotá) BLAA; Fondo Libros raros y manuscritos.
- Biblioteca Nacional de Colombia (Bogotá) BNC; Fondo Antiguo; Fondo Hemeroteca.
- Ariza, Alberto. *Los Dominicos en Colombia*. Bogotá: Provincia de San Luis Bertrán, 1993.
- Aubert, Roger. *Pío IX y su época*. Barcelona: Edicep, 1974.
- Aubert, Roger y otros. *Nueva Historia de la Iglesia*, tomo IV. Madrid: Cristiandad, 1977.
- Azuero, Juan Nepomuceno. *El Dr. Merizalde y el Noticiezote*. Bogotá: F. M. Stokes, 1825.
- Báez Arenales, Enrique. *La Orden Dominicana en Colombia*. s.l. ¿1950? (inédito).
- Bastian, Jean Pierre (ed.). *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica - CEHILA, 2003.
- Bénichou, Paul. *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la Época Romántica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Bidegain, Ana María. "La pluralidad del hecho religioso en Colombia" en *Arte y Cultura Democrática*. Santafé de Bogotá: Instituto para el Desarrollo de la Democracia "Luis Carlos Galán", 1994.
- _____. *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004.
- Bushnell, David. *El régimen de Santander en la Gran Colombia*. Bogotá: El Áncora editores, 1985.

- Carnicelli, Américo. *La masonería en la Independencia de América*. Bogotá: Artes Gráficas, 1970.
- _____. *Historia de la masonería en Colombia*. Bogotá: Artes Gráficas, 1975.
- Cortés, José David. *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Santiago de Tunja*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998.
- Demélas, Marie-Danielle y Saint Geours, Yves. *Jerusalén y Babilonia. Religión y política en el Ecuador. 1789-1880*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1988.
- Durán Casas, Vicente. S. J. "Políticos y eclesiásticos ante el Syllabus de Pío IX" en *Revista Teológica Xaveriana* 82, enero-marzo (1987): p. 83-108.
- Dussel, Enrique (ed.). *Resistencia y esperanza: Historia del pueblo cristiano en América Latina*. San José: CEHILA - DEI, 1995.
- El Astrolabio Bogotano* 9 Bogotá, 27 marzo 1836.
- El Aviso al Público* N.º 4. Bogotá, 1810.
- El Católico* 25, 40. Bogotá, 1863-1864.
- El Constitucional* 31. Bogotá, 31 de marzo de 1825.
- El Cronista* 14. Bogotá, 10 de mayo de 1873.
- El Demócrata* 1. Piedecuesta, 15 de enero de 1865.
- El Evangelio i la libertad* 1, 4. Medellín, 1877.
- El Orden* 11, Bogotá, 15 de mayo de 1883.
- F.T.I. (seud). *Historia sencilla de los hechos de una monarquía, que se halla en el centro de una república libre. Dada a luz por un amigo de los regulares*. Bogotá: S. S. Fox, 1826.

- Fernández de Sotomayor, Juan. *Catecismo: o, Instrucción popular*. Bogotá: Editorial Kelly, 1976. 1.^a ed. facsimilar de 1.^a ed. Príncipe de 1814.
- Grupo de Investigación Religión, Cultura y Sociedad. *Ganarse el cielo defendiendo la religión. Guerras civiles en Colombia. 1840-1902*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Guerra, François-Xavier. *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- Gutiérrez, Antonio María. *Defensa de fray Antonio María Gutiérrez*. Bogotá: Imprenta de Jaime Cowie, 1824.
- Herrán, Mario. "La Ilustración Católica y el Populismo en la emancipación de América Latina" en *Presencia de la Iglesia en América Latina*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1985.
- Hernández de Alba, Guillermo. *Documentos para la Historia de la Educación en Colombia. t. VII*. Bogotá: Editorial Kelly, 1986.
- Huges, Philip. *Síntesis de historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1978.
- Huila* 20, 24. Neiva, 1854-1855.
- Isaza, José Fernando. "Conveniencia del pensamiento disidente" en *El Espectador.com*. Bogotá, 29 de julio de 2009. En Internet: www.elespectador.com/columna153416-conveniencia-del-pensamiento-disidente Sitio consultado en octubre de 2009.
- Jaramillo Uribe, Jaime. "El proceso de la educación en la República (1830-1886)" en *Nueva Historia de Colombia. Tomo 2*. Bogotá: Planeta, 1998.
- La Alianza. Periódico de los Artesanos* 57. Bogotá, 15 de septiembre de 1868.
- La Opinión* 108. Bogotá, 1 de marzo de 1865.

- Londoño Vega, Patricia. *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia. 1850-1930*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Lynch, John. *América Latina, entre Colonia y Nación*. Barcelona: Crítica, 2001.
- Mesanza, Andrés. *Apuntes y documentos sobre la orden dominicana en Colombia (de 1680 a 1930)*. Caracas: Editorial Sur América, 1936.
- Mollien, Gaspard-Théodore. *El viaje de Gaspard-Théodore Mollien por la República de Colombia en 1823*. Bogotá: Biblioteca Virtual del Banco de la República. Parte II, cap. VIII. Edición en Internet: www.lablaa.org/blaavirtual/historia/vireco/indice.htm, consultada en junio de 2007.
- Opinión política canónica sobre la cuestión del patronato eclesiástico*. Bogotá: Imprenta de la República por Nicolás Lora, 1824.
- Ortiz Mesa, Luis Javier. "Mitras, sotanas y fieles en la guerra civil Colombiana de 1876-1877" en *Memorias XI congreso Colombiano de Historia*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – Kimera, 2000 (Edición en C.D).
- Plata Quezada William Elvis. "De las reformas liberales al triunfo del catolicismo intransigente e implantación del paradigma romanizador" en *Historia del Cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004.
- _____. *La Universidad Santo Tomás de Colombia ante su historia. Siglos XVI-XIX*. Bogotá: Ediciones USTA, 2005.
- _____. *Religiosos y sociedad en Nueva Granada (Colombia). Vida y muerte del convento dominicano de Nuestra Señora del Rosario. Santafé de Bogotá, siglos XVI-XIX*. Tesis doctoral en Historia. Namur (Bélgica) Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix - Académie Louvain, 2008.

- Potter, Hamilton John. *Viaje por el interior de las provincias de Colombia*. Bogotá: Biblioteca Luis Angel Arango, 2005. Edición en Internet: www.lablaa.org/blaavirtual/historia/viinpro/indice.htm. Consulta hecha en octubre de 2007
- Rojas, Diego de (Fray). *Defensa de los regulares*. Bogotá: S.S. Fox, 1826.
- Rosas de la Parra, Martha (comp.). *Vergara y Vergara. Fondo Especial*. Bogotá: Biblioteca Nacional – Instituto Colombiano de Cultura, 1990.
- Samper, José María. *Historia de un alma*. Medellín: Editorial Beldout, 1972.
- _____. *Los partidos políticos en Colombia*. Bogotá: Imprenta de Echavarría Hermanos, 1873.
- Soto Arango, Diana. *Polémicas universitarias en Santa Fe de Bogotá. Siglo XVIII*. Santafé de Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, CIUP, Colciencias, 1993.
- Tisnés, Roberto María. *Fray Ignacio Mariño, capellán general del Ejército libertador*. Bogotá: A.B.C., 1963.
- Vela, José Joaquín. *Guerra a la preocupación y defensa de los regulares*. Bogotá: Impreso por S. S. Fox, 1826.

Recibido: diciembre de 2009
Arbitrado: marzo de 2010