

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/320491178>

XVI Congreso Colombiano de Historia, "Guerras, regiones y memorias"

Conference Paper · October 2012

CITATIONS

0

READS

168

1 author:



[Carolina Abadía Quintero](#)

Universidad Nacional Autónoma de México

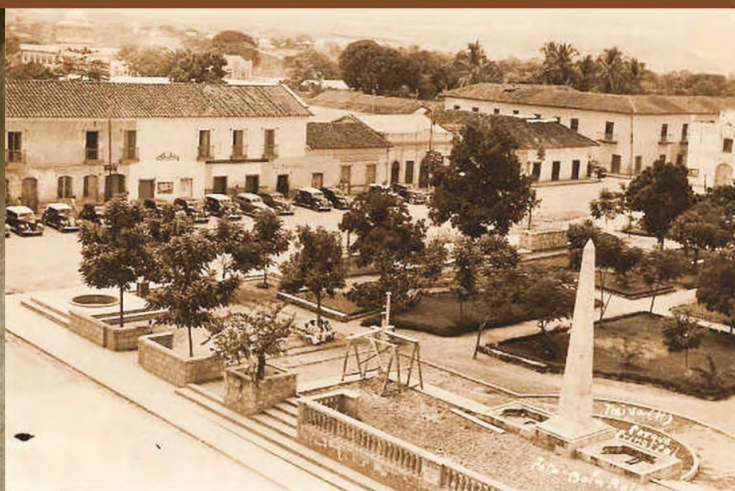
38 PUBLICATIONS 23 CITATIONS

SEE PROFILE

XVI
CONGRESO COLOMBIANO
DE HISTORIA



GUERRAS, REGIONES Y MEMORIAS



A 2012 NEIVA 2012 NEIVA 2012 NEIV
A 2012 NEIVA 2012 NEIVA 2012 NEIV
A 2012 NEIVA 2012 **NEIVA 2012** NEIV
A 2012 NEIVA 2012 NEIVA 2012 NEIV
A 2012 NEIVA 2012 NEIVA 2012 NEIV

GUERRAS, REGIONES Y MEMORIAS



TOMO 13. IGLESIA Y RELIGIONES
NEIVA -HUILA / 8 al 12 de octubre de 2012



Junta Directiva 2012-2014

Javier Guerrero Barón (Presidente)
Renzo Ramírez (Vicepresidente)
Wilson Pabón (Secretario)
José Fernando Rubio (Tesorero)
Martha Isabel Barrero (Fiscal)
Mauricio Archila (Vocal)
Luis Wiesner (Vocal)
Wilson Márquez (Vocal) Alexander Cano (Vocal)
Janeth Piedra (Vocal)

Junta Directiva 2010-2012

Javier Guerrero (Presidente)
Rodrigo García (Vicepresidente)
Adriana Alzate (Secretaria)
José Fernando Rubio (Tesorero)
Ana Luz Rodríguez (Fiscal)
Mauricio Archila (Vocal)
Luis Wiesner Gracia (Vocal)
Sonia Jaimes (Vocal)
Adriano Guerra (Vocal)
Luis Carlos Ortiz (Vocal)

© **Asociación Colombiana de Historiadores**

© **Universidad Surcolombiana**

ISBN OBRA COMPLETA: 978-958-99698-1-6

*Coordinación Editorial: Javier Guerrero Barón
Asocolhistoria,*

*Avenida Caracas No. 44-51 Bogotá D.C.
Teléfono: 5473588-2517283- 2855845. Telefax: 2853262*

Bogotá - Colombia

Primera Edición

Año MMXIII

Todos los derechos reservados.



Rector

Eduardo Pastrana Bonilla

Vicerrector de Investigación y Proyección Social

Jairo Antonio Rodríguez

Organización XVI Congreso

Coordinador General –USCO

William Fernando Torres Silva

Director Líneas temáticas y Procesos académicos-ACH

Bernardo Tovar Zambrano

Coordinador Recursos-ACH

José Fernando Rubio Navarro

Coordinador Sistemas y Programación

Olmo Torres Pachón

Asistente Logística-USCO

Alexandra Sánchez Hernández

Diseño Editorial

Marcela Cardona Prieto

PROLOGO

EL “XVI CONGRESO COLOMBIANO DE HISTORIA: GUERRAS, REGIONES Y MEMORIAS”; LAS PREGUNTAS DE HOY SOBRE EL PASADO

Por Javier Guerrero Barón

Presidente Asociación Colombiana de Historiadores

In memoriam:

Debemos enseñar historia porque la mayoría de nosotros queremos saber a cerca del pasado. Pero especialmente porque los problemas del presente se originaron en el pasado y no podrán enfrentarse sin entenderlos, o lo que es todavía peor, negándolos u olvidándolos.

Eric J. Hobsbawm 1917-2012

Sintetizar un congreso como el que se realizó en su XVI versión en Neiva en el mes de octubre de 2012 es una tarea imposible. El Congreso Colombiano de historia es el evento más regular y concurrido de las ciencias sociales en Colombia y uno de los más destacados de América. Sus debates son referentes de varias disciplinas y sus 22 líneas temáticas, con sus respectivas mesas de trabajo, además de los paneles plenarios y las conferencias centrales, hicieron sugerentes preguntas y aportes al avance del conocimiento histórico local, colombiano, latinoamericano y planetario. Se expusieron 50 exposiciones, conferencias y paneles y se debatieron 254 ponencias que abordaron los grandes problemas de la investigación de historiadores jóvenes y consagrados, en el más importante muestrario de las preguntas que hoy se hacen los historiadores, consultando las más variadas fuentes y enfoques teóricos .

El lema que guió el trabajo académico del congreso fue “Los Historiadores le hablan al País”: A partir de esas palabras centrales se estructuró la programación. Preguntarnos con honestidad, seriedad y responsabilidad: de qué le deberíamos hablar al país. Es bien sabido que la Historia como disciplina formula sus preguntas sobre el pasado pero desde las preocupaciones del presente por lo cual se formularon cuatro temas fundamentales que hoy mueven las preocupaciones del país.

La primera reflexión transversal que propusimos a todas las preguntas posibles debe ser sobre el oficio: cuál debería ser el papel que como investigadores de la Historia debemos jugar en la coyuntura actual de la sociedad colombiana. Si partimos de la idea de que una de las funciones de la Historia es lograr que la sociedad comprenda sin inmediatez los procesos que construyeron el presente, corresponde a los historiadores ayudar a recuperar experiencias vividas que contribuyan a tomar decisiones acertadas, aprender lecciones del pasado, no porque la Historia se pueda repetir, sino porque la noción de “presentes recordados” es una herramienta que permite tomar elementos para construir un contexto de hechos complejos y conectados que contribuyan a comprender mejor el presente y a tomar mejores decisiones.

En el plano regional y local el XVI Congreso Colombiano de Historia se articuló con la conmemoración de los 400 años de la fundación hispánica de Neiva, en una región que como ninguna otra, es orgullosa de su pasado y que en tiempo recientes viene desarrollando importantes proyectos de historia local.

El Congreso en sus discusiones además de las temáticas de la mesas y líneas se propuso cuatro temas fuertes, no porque los otros no fueran importantes, para un diálogo constructivo con el país y que de alguna forma engloban los grandes temas en que se ha organizado este evento: El tema del Bicentenario, el problema de la enseñanza de la historia, el tema del prohibicionismo de las drogas ilegales y el tema de la posibilidad de un final negociado a uno de los conflictos más antiguos del hemisferio occidental, es decir el tema de la guerra y la paz.

SOBRE EL BICENTENARIO

El tema del bicentenario es eminentemente nuestro. Es el campo temático y problemático de cómo hemos construido la nación y en qué nos hemos equivocado. Por qué desde la fundación del Estado las regiones se han quejado del centralismo y como esa idea de no representación de las provincias ha afectado la legitimidad del Estado nacional. Muy seguramente en la respuesta histórica a este núcleo temático esté la respuesta al origen de muchas de nuestras guerras civiles. El bicentenario es un tema que se ha banalizado. Y la primera discusión que contribuyó a ello fue la forma como algunos gobiernos, incluido el de Colombia, abordaron el tema tardíamente y superficialmente en el 2008.

Lo primero que no podemos olvidar, aunque parezca sabido, es que el proceso de la independencia de la Nueva Granada de las colonias españolas fue parte de un proceso Americano de dimensión planetaria irrepetible, monumental si se quiere, que abarcó desde el polo norte hasta el polo sur y que en muy pocos años dio al traste con el proceso colonial europeo y que fue determinante en la destrucción del antiguo régimen monárquico, para dar comienzo a la modernidad latinoamericana que es distinta a la europea y a la estadounidense. Paradójicamente esta historia ha sido contada desde concepciones eurocentristas o desde visones nacionales aisladas. La invención de las repúblicas latinoamericanas ha sido un proceso propio y formidable y de impacto planetario. Irrepetible, porque no se volverá a dar un proceso histórico en el que surja una veintena de repúblicas con tareas titánicas como la destrucción de la esclavitud y la inclusión de poblaciones multiétnicas de tan diversa naturaleza y desigualdad para hacerlas sujetos de derechos universales y particulares. Inventar democracias y procesos de ciudadanía en condiciones tan disímiles ha sido una labor titánica e inconclusa, que corresponde a las nuevas generaciones continuar. No ha sido fácil ni lo será y cada vez comprenderemos que nuestras repúblicas fueron resultado de revoluciones inconclusas que solamente llegarán a su clímax con mejores democracias, con más inclusión y mejores instituciones, lo cual sigue siendo una tarea por hacer.

El 4 de octubre de 2012 se conmemoraron 200 años de la instalación del primer parlamento de la primera República de las provincias Unidas, en Villa de Leyva, el primero de América Latina, que posteriormente sesionó en Tunja y el 9 de diciembre de 1811 expidió la primera Constitución Republicana, seguida por la de Caracas, pues las anteriores eran monárquicas. La primera constitución que guillotínó simbólicamente la cabeza del rey y declaró a todos los ciudadanos iguales, fundando la República que designó a Bolívar Jefe de los ejércitos de la Libertad, y se constituyó en plataforma institucional desde donde el libertador lanzó la primera ofensiva contra la colonialidad del poder español y europeo, con sus instituciones opresoras, ya duramente cuestionadas durante la rebelión de los comuneros que no se había borrado de la memoria de los pueblos.

Entre 1811 y 1815 se produjeron 17 textos constitucionales cuyo propósito era Primero: destruir el coloniaje, destruir el avasallamiento y la esclavitud y construir la libertad en las relaciones entre sujetos. Por eso en esta primera etapa, aunque se hablaba de independencia (46 veces se nombrada), más se hablaba de libertad, 228 veces, de emancipación solo 4 veces. Lo cual demuestra que fue el deseo de libertad el que le dio a Bolívar el triunfo arrollador. En cambio la pasión por la democracia fue una construcción que hubo que hacer más lentamente y esa construcción nos costó 8 guerras civiles nacionales en el siglo XIX y tres grandes ciclos de violencia en el siglo XX 1930-1933, 1946-1965 y 1977-2012 y aún podemos decir que es una tarea por completar.

Por este motivo la Asociación Colombiana de Historiadores, le ha hecho una petición al gobierno nacional y ha publicado en la prensa nacional la solicitud de promulgación de

plan bicentenario para concretar el propósito de ligar el desarrollo regional a este plan de conmemoraciones bicentenarias prometidas por el Presidente Santos durante la campaña presidencial en la ciudad de Tunja cuando propuso la “ley de Honores para conmemorar el Bicentenario de la Independencia”, la cual proponemos vaya acompañada de un Documento CONPES, para así lograr que estos propósitos queden incluidos en el las acciones Gobierno, en el Presupuesto de los próximos años y el Plan Financiero de Inversión de las vigencias hasta el 2019, para diseñar lo que podría ser una ambiciosa agenda histórica y patrimonial que dignifique la conmemoración del bicentenario de la fundación de la República, uno de cuyos propósitos, sería por ejemplo constituir un gran fondo de becas y pasantías con recursos públicos y privados, por ejemplo aprovechando la reforma actual coyuntura legislativa para que, por la vía de estímulos tributarios, las empresas y el Estado inviertan por ejemplo el 10% de las regalías recientemente quitado a las regiones y que no está claro cómo se va a invertir, para formar en maestrías y doctorados nacionales a la generación del bicentenario para que muchos jóvenes de las provincias se sientan incluidos y orgullosos de una nueva era republicana más incluyente y democrática.

Esperamos que los historiadores respalden esta propuesta y presionemos a la clase política, al gobierno y al parlamento para sembrar esas dudosas locomotoras extractivas de los recursos naturales en futuro para los jóvenes y para el país. Tal vez eso ayude a mejorar nuestra ínfima inversión en ciencia y tecnología, el escaso número de doctores teniendo en cuenta que solo producimos de 36 a 50 doctores al año frente a Brasil que gradúa 12.000. La comparación con dicho país dice que proporcionalmente deberíamos tener 2000 a 3000 doctores al año para poner solo un ejemplo.

LA ENSEÑANZA DE LA HISTORIA

El otro tema central es el de la enseñanza de la Historia. Como iniciativa para la organización del Congreso de 2008 le propusimos al Ministerio de educación la estructuración de un programa, propuesta que fue acogida y que luego se denominó, “Historia Hoy, Aprendiendo con el Bicentenario” en el que participaron escuelas, colegios y universidades de todo el país. Además se hicieron 64 monografías locales, escritas por semilleros de investigación en 20 regiones que abarcaron todos los departamentos del país, preguntándose por la participación directa o indirecta de los sectores de todos y cada uno de los pueblos y actuales departamentos.

Esas historias cortas, escritas por jóvenes para jóvenes y que geo-referenciaron en cada pueblo el patrimonio bicentenario del municipio mediante una ficha museográfica, debería ser culminada por los capítulos y universidades como una tarea de los historiadores, los grupos y semilleros. Si este trabajo siquiera llegara al 50% de los 1.102 municipios con que cuenta hoy el país y si dichas investigaciones se usaran para la enseñanza de la historia en cada pueblo habríamos ganado mucho y no es difícil de hacer, si los convertimos en

propósito. Un portal como “Historia hoy, Aprendiendo con el Bicentenario”, debiera estar en manos de una comisión de historiadores, alimentada con nuevos procesos de investigación podría ser una alternativa.

Pero lo más importante es que los historiadores tengamos claro “Para qué enseñar Historia”. La propuesta de Josep Fontana se apoya en la neurociencia y en los trabajos del premio nobel Gerald Edelman, donde, a partir del concepto de “presentes recordados” nos muestra la forma como la mente humana debe “hacer una especie de reordenación constructiva de los recuerdos, cada vez que nos enfrentamos a una experiencia nueva. Esta reelaboración no es una simple reproducción de una secuencia anterior de acontecimientos, sino una estrategia para evaluar las situaciones nuevas a que hemos de enfrentarnos, construyendo con los elementos que conservamos en la memoria, fruto de nuestras experiencias anteriores, un escenario al cual puedan integrarse los hechos nuevos [...] esa percepción de nuestra memoria y de las percepciones que recibimos del exterior es precisamente lo que da nacimiento a la conciencia”. [...] Dice Fontana.

Con esto queremos decir que el conocimiento de la historia es parte de lo que hoy llaman competencias y es una competencia cognitiva tan importante como las competencias comunicativas, matemáticas o de convivencia. Tal vez aquí radique una de las falencias

LA GUERRA CONTRA LAS DROGAS: LAS HISTORIA DE UNA GRAN EQUIVOCACIÓN

El tercer punto que hemos privilegiado es el de la historia del prohibicionismo. Los historiadores colombianos y del mundo debemos demostrarle a los grandes poderes imperiales que se equivocaron históricamente en 1970 cuando implantaron el régimen de prohibición de las drogas y sustancias psicoactivas. Y más cuando posteriormente declararon la “guerra contra las drogas”. Que esta medida global es la más grande equivocación de política pública cuyos efectos completan cuatro décadas produciendo efectos perversos.

Que así como la Ley seca de los años 20 en los estados unidos formó las organizaciones criminales que pusieron en jaque a las autoridades de Chicago y de las principales ciudades de los Estados unidos, la historia se repitió amplificada de manera exponencial en el final del siglo XX y aun el error no ha sido enmendado.

Nuestras investigaciones tienen que demostrarles que decenas de miles, si no centenares de muertes en el mundo son producto de una política que potenció las ganancias de las economías ilegales del planeta, que consumido ingentes recursos públicos y que solo muestra como resultado el más estruendoso fracaso mundial. Que Colombia y América latina de manera dramática, en especial Colombia, Perú Bolivia y recientemente México somos verdaderas víctimas y damnificados de este error fenomenal, como lo desarrolló

uno de los debates centrales del evento y que hace falta profundizar con estudios específicos estos asuntos.

LE PROBLEMA DE LA GUERRA Y DE LA PAZ

Los historiadores han hablado en sus libros del fracaso de la nación o del revés de la nación; para otras visiones de la historia esto es inaceptable. Pero hay mucho de razón.. El hecho de que desde el mismo 9 de abril de 1948 haya surgido la primera guerrilla gaitanista en la zona de Yacopí en Cundinamarca y que hayamos conmemorando con un panel de expertos 50 años del libro “La violencia en Colombia”, aquel libro que destapó la caja de pandora en medio del pacto de silencio del Frente Nacional, nos dice que es un tema recurrente que no hemos superado. El Congreso recordó mediante una la reflexión historiográfica como en 1982 el país retoma el interés por el tema. Investigadores como Gonzalo Sánchez, Alfredo Molano, Jaime Arocha, Apolinar Días callejas, Pierre Gilhodes, Daniel Pécaut, Darío Fajardo, superaron las visiones partidistas del conflicto que se conectaban con nuevos elementos que los relanzarían no solo como fenómeno historiográfico, sino como realidad histórica. En los años 80 se organizaron en 1982, 1984, 1986 y 1990 unos simposios reabrieron el tema. En medio de estos avatares y con los principales animadores surge la Comisión para el estudio de la violencia de 1987, casi 30 años después de que la comisión de Otto Morales Benitez y Monseñor Germán Guzmán, entre otros, ayudaran a aclimatar al Frente Nacional.

Por eso el último tópico central es el tema de la guerra y de paz. Y no pretendemos ningún monopolio pero podemos hacer un gran aporte. Los historiadores podemos hacer una historia para la comprensión del conflicto colombiano. Si sabemos mostrar a cada uno de los actores armados que el conflicto hunde sus raíces en el pasado, en tradiciones, hábitos e ideologías intransigentes que anteponen sus odios a la conservación de la paz, la tranquilidad y la vida, además porque aprehendimos ideologías que estimularon los “discursos del odio”, heredados tal vez de doctrinas ultramontanas que se arraigaron en el alma campesina.

Si por ejemplo nos adentramos en investigaciones que ayuden a comprender como el ascenso de los fascismos europeos en la primera mitad del siglo XX estaban inmerso en una profunda crisis de universal la república y de las doctrinas liberales y democráticas que no pudieron responder a las promesas de igualdad, fraternidad y seguridad, y como nuestras instituciones no pudieron construir sino tenues ciudadanías imaginarias en medio de sistemas políticos y económicos excluyentes, donde desde las entonces en boga ideologías nacionalistas construyeron la paradoja del modernismo reaccionario que se quiso imponer por la fuerza, sobre el supuesto de que la democracia, el parlamento, los mecanismos de participación, las libertades ciudadanas no eran importantes, y cómo sus contentores socialista abandonaron los ideario democráticos para construir monstruos tan totalitarios

como los de sus adversarios corporativistas para llegar a lo que Eric J Hobsbawm llamó “la edad de los extremos” que nace con las guerras totales y culmina con el fin de “Guerra Fría”.

Los historiadores debemos enseñar a las nuevas generaciones y a los gobernantes que nuestro conflicto es hijo directo y contemporáneo de las diferentes etapas de la Guerra Fría y que una vez que esta terminó, las inercias del pasado no nos han dejado comprender nuestra propia historia. Si lográramos explicar que los partidos Liberal y Conservador inmersos en las dinámicas globales con sus dos guerras mundiales, y a la guerra civil española, y que esa dinámica estuvo a punto de llevarnos a la guerra con Perú, y que posteriormente esos espejos ilusorios nos llevaron a pensar que los liberales eran comunistas y que los comunistas eran los enemigos de la humanidad y que en las democracias no cabían quienes abrazaran su causa, creando grandes imaginarios como “basiliscos” y “gorgonas” monstruos míticos que hiperbolizaban los defectos de los seres humanos, hasta presentarlos como seres diabólicos a los que había que destruir, conculcando los derechos a la libertad de pensamiento y de expresión, hasta destruir la república y la democracia para evitar que se tomaran el poder, en especie de contra-revoluciones autoritarias preventivas.

Si todos los colombianos comprendemos que las ideologías de comienzos de la Guerra Fría se materializaron en el Frente Nacional, y que el hecho de haber sido el único país que participó en la guerra de Corea sin saber que nos traíamos como Prometeo, el fuego, que se desarrolló primero como violencia y luego como guerra interna. Primero en la muerte de inertes estudiantes en Bogotá el 8y 9 de junio y luego en la guerra de Cunday, o del Sumapaz o de Villarrica, donde Colombia estrenó la verdadera guerra de contrainsurgencia, incluido el agente Naranja o Napalm, varios lustros antes que en la terrible guerra de Vietnam. Luego, fuimos los primeros en adherir a la guerra contra el narcotráfico, mientras se hacían negocios por debajo de la mesa con toneladas de cocaína para sus guerras de la Contra nicaragüense y para las guerras secretas en Iran, formando un monstruo de muchas cabezas que se “autonomizaron” y crearon sus propios ejércitos y luego construyeron su propia propuesta de Estado para refundar la patria. Finalmente, luego del 11 de septiembre cuando se inaugura una nueva era de guerra contra el terrorismo que funda otros nuevos los discursos que han alimentado y que pueden prolongar nuestro conflicto. Indudablemente, si logramos contar una historia comprensiva, los colombianos podemos comprender mejor esta encrucijada y si logramos comprenderla, tal vez podamos desenredar la trama de la guerra para algún día poder construir una paz negociada.

En resumen, esos son los grandes temas que hemos privilegiado en este evento para llevar a cabo la consigna de “Los Historiadores le hablan al país”. No cabe duda que el XVI CONGRESO COLOMBIANO DE HISTORIA cumplió ampliamente la tarea de presentarnos un mapa conceptual de las tendencias de la historiografía que hoy producen los historiadores, como lo atestiguan estas memorias que hoy presentamos.

La Asociación Colombiana de Historiadores agradece a todas las personas y entidades que hicieron posible termin--ar con éxito este magno evento, en primer lugar al señor Rector de la Universidad Sur Colombiana, USCO, Eduardo Pastrana a su coordinador general, doctor William Fernando Torres Silva, a su equipo de trabajo y al cuerpo de profesores, a la Gobernación del Huila, al Municipio de Neiva, al historiador Bernardo Tovar Zambrano, profesor de la Universidad Nacional, a la Junta Directiva de la Asociación Colombiana de Historiadores y en especial a su Tesorero, José Fernando Rubio y el equipo auxiliar de la misma, en especial a Laura Daniela Cifuentes y Olmo Torres.

Hasta la nueva cita que será muy seguramente en Cartagena, en el año 2015.

Tunja, abril de 2014

XIII. IGLESIA Y RELIGIONES



CREACIÓN DE LAS DIÓCESIS DEL VALLE DEL CAUCA
FORTALECIMIENTO DE LAS ÉLITES LOCALES

2225



EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE SANTO TOMÁS
EN LA ORATORIA SAGRADA NEOGRANADINA,
1808-1820

2233



ENTRE MILAGROS, BAILES Y SANTOS. ACERCAMIENTO
A LA RELIGIOSIDAD COTIDIANA EN SANTIAGO DE CALI
(1700 – 1750)

2247



CONFIGURACIÓN DEL DISCURSO ANTIPROTESTANTE
EN MIGUEL ÁNGEL BUILES

2261



EL CABILDO DE NEIVA Y SUS RELACIONES CON
LA IGLESIA Y LAS AUTORIDADES DE LA PROVINCIA
1612-1810.

2277



ENTRE OBISPOS, COMUNISTAS Y PROTESTANTES.
UNA MIRADA DESDE LA DIÓCESIS DE CALI

2291



LOS JESUITAS Y SUS RELACIONES CON LOS OBISPOS
NEOGRANADINO, 1844-1850

2307
2307



LIBERTAD RELIGIOSA EN COLOMBIA A MEDIADOS
DEL SIGLO XIX

2325



EL DEBER SER DE LOS CATÓLICOS MEXICANOS
VISTO A TRAVÉS DEL DISCURSO RELIGIOSO DE LA IGLESIA
CATÓLICA. 1910-1929.

2337



LA CARCEL – CONVENTO Y LA REEDUCACION
DE LAS MUJERES DESOBEDIENTES
EN BOGOTA 1890 – 1930

2351

CREACIÓN DE LAS DIÓCESIS DEL VALLE DEL CAUCA FORTALECIMIENTO DE LAS ÉLITES LOCALES

Por. Antonio J. Echeverry¹
Universidad del Valle

El Departamento del Valle del Cauca apenas vio sus luces de independencia del Cauca grande en los umbrales del siglo XX, el 16 de abril de 1910. Quiso, desde el inicio mismo de su creación, acompañar su desarrollo económico y político de la mano de la Iglesia, al punto tal, que solamente tres meses después de su creación, logró que Cali se constituyera en Diócesis, el 7 de julio de ese mismo año. La nueva diócesis cobija bajo su jurisdicción todo el Valle geográfico del Rio Cauca, con excepción de Palmira que mantiene por un tiempo su cordón umbilical con Popayán.

Esta nueva jurisdicción de claro influjo conservador, nos permitirá entender por qué la importancia de la Iglesia en el desarrollo de la región, en un momento histórico del país con características eminentemente centralista y de hegemonía conservadora. Partiendo del principio de que las tierras del Valle del rio Cauca, eran de las más fértiles en el país, en estos inicios del siglo XX, y que de a poco se irían transformando hasta convertirse en una región agroindustrial.

Para 1915, el Valle del Cauca tenía en sus tierras en primer lugar pastos para ganado y de segundo la producción de Cacao. Esta situación inicia un proceso de transformación y solo 10 años más tarde esta región era predominantemente cañera y producía el 44% del azúcar que se engendraba² a nivel nacional. Según Santos y Sánchez³ hacia 1953 el panorama experimentaría un cambio más radical. La caña copaba la mayoría de los terrenos del valle geográfico al tiempo que el café se instalaba en las zonas de vertiente de las cordilleras central y occidental de manera clara³. Es esta primera constatación la que permitirá el desarrollo de la hipótesis propuesta.

1 Profesor Titular de la Universidad del Valle. Licenciado en Historia, magister en Historia Andina y Doctor en Historia de América.

2 Esta información se toma del estudio más reciente sobre el desarrollo del Valle del Cauca en el siglo XX. SANTOS Adriana y SANCHEZ Hugues, *La irrupción del capitalismo agrario en el Valle del Cauca. Políticas estatales, trabajo y tecnología. 1900-1950*. Universidad del Valle, Cali: 2010.

3 SANTOS A. y SANCHEZ H., Op. Cit. pp. 22-23

La primera diócesis que se crea, después de la de Cali, y que se desprende directamente de Popayán, como ya se había anunciado, es Palmira. El 18 de diciembre de 1952, se erige como diócesis nombrándose como su primer Obispo a Monseñor Jesús Antonio Castro.

Para el inicio de la década de los 50's, algunas élites y ciudadanos de la comunidad palmirana lideran el proceso de creación de la Diócesis conformando la Junta Prodiócesis, la cual, en carta dirigida el 17 de septiembre de 1952⁴, a Monseñor Diego María Gómez, Arzobispo de Popayán, rendía un breve informe en el que hacía el recuento de las acciones tomadas por dicha junta ese año para lograr la feliz consecución diocesana. De los esfuerzos realizados y a pesar de las dificultades a que esto puede conllevar, la junta plantea que pudo reunir un grupo de "96 unidades entre personas y entidades, con un gesto que nos obliga al eterno reconocimiento, ha correspondido en la forma más noble al llamado que se le hizo, y ha constituido la base sólida de la financiación de la empresa"⁵.

Además de esto anuncia la junta que se ha preocupado profundamente por la adquisición del terreno para construir el Seminario, condición necesaria para ser Diócesis, en el terreno denominado 'Uganda', informando asimismo que cerca de la catedral por un valor de \$10.000= había sido comprado un inmueble para destinarla como residencia del futuro obispo. Así, después de una obra de gran tesón y gracias al informe realizado por el Arzobispo de Popayán, es finalmente erigida la Diócesis de Palmira recibiendo las felicitaciones de parte de diversas instituciones a nivel local y regional, como en el caso del secretario de gobierno departamental, Rafael Navia Varón, quien en carta oficial a la Junta Pro-Diócesis expresa "–. Con honda satisfacción y gran alegría me he informado de que convirtiese en realidad justa aspiración de que esta ciudad llegara a ser sede episcopal. Felicito efusivamente y por conducto ustedes felicito a esta generosa y gran ciudad"⁶.

Será una diócesis conformada por 22 parroquias: Nuestra Señora del Rosario del Palmar y la Santísima Trinidad en la ciudad de Palmira, Florida, Pradera, Candelaria, Roza, Tenerife, Cerrito, Guacarí, en Ginebra: San Pedro y Santa Bárbara, en Buga: San Pedro, San Bartolomé y Nuestra Señora del Carmen en Tuluá, La Marina, Buga-lagrande, Andalucía, Ceilán, Barragán, Calcedonia y Sevilla. Las 10 primeras segregadas de la Diócesis de Popayán y las 12 últimas de la Diócesis de Cali. La integraban además 45 sacerdotes seculares y 6 comunidades de religiosos que eran: la orden carmelita y la agustiniana presentes en Palmira; la capuchina presente en Buga, la

4 Archivo de la Diócesis de Palmira, Fondo pro-diócesis 1952-1955, *Correspondencia*, 17 de septiembre de 1952

5 Archivo de la Diócesis de Palmira, Fondo pro-diócesis 1952-1955, *Correspondencia*, 17 de septiembre de 1952

6 Archivo de la Diócesis de Palmira, Fondo pro-diócesis 1952-1955, *Correspondencia*, 20 de diciembre de 1952

franciscana y la comunidad salesiana de Tuluá y la congregación del Santísimo Redentor con presencia en Buga y Sevilla.

Como puede verse es una diócesis fuerte y que cubre el margen oriental del río Cauca, región en donde se dará el mayor desarrollo agroindustrial del Departamento. Palmira, era de lejos, la segunda población con mayor índice demográfico en el Valle del Cauca, según el censo de 1951. Más significativo aún, si agregamos la población de Buga y Tuluá que respectivamente eran la tercera y quinta ciudades de mayor densidad demográfica. Esta última superada solamente por Buenaventura⁷. De otro lado, para el año de 1945, Palmira era la ciudad de mayor patrimonio entre los municipios vallecaucanos, después de Cali.

Se desprende entonces que la segunda estructura eclesiástica autónoma sea la de Buenaventura, el 21 de junio de 1953, se erige como vicariato apostólico, siendo su primer vicario Monseñor Gerardo Valencia Cano, quien es nombrado el 11 de marzo del mismo año. Monseñor Valencia asume una de las vicarias más pobres, extensas y con mayores dificultades sociales, de las existentes en el país: son 6.300 Km² con 53.923 habitantes que viven en su mayoría en condiciones infrahumanas.

Es necesario precisar que en los inicios de los años 50', recién terminada la segunda guerra mundial, Colombia y por supuesto el Valle del Cauca se vieron abocados a enfocar su desarrollo en la participación en el mercado internacional, cobrando inusitada importancia las exportaciones, dado que la expectativa era producir más para el mercado internacional que para los mercados internos. El ferrocarril y el puerto de Buenaventura representaban entonces la mayor importancia para las élites regionales, que querían seguir consolidando su desarrollo económico y político. Desde la política conocida como "substitución de importaciones".

Cubiertas eclesiásticamente, tanto Buga, Tuluá y Buenaventura, aparece en el escenario económico-político y religioso, la ciudad de Cartago, que estará asociado a la producción de café. A partir del año de 1941 se da un crecimiento vertiginoso del cultivo del café alcanzando un incremento en casi el 200% para el año 1953, ocupando cerca del 50% de las tierras cultivadas⁸. Esta nueva perspectiva económica, de la región del norte del Valle del Cauca, hacen que Cartago, ciudad a orillas del río Cauca y epicentro de la zona cafetera vea, con sus élites, la necesidad de crear su propia estructura eclesiástica.

7 Los Censos demográficos de este periodo pueden verse en la obra de: ORDOÑEZ Luis Aurelio, *Industrias y empresarios pioneros*, Universidad del Valle, Cali: 2011, 1° reimpresión. P. 92

8 Ver las cifras ofrecidas por SANTOS A. y SÁNCHEZ H.: 20.375 plazas cultivadas en Café de las 434.614 plazas en total cultivadas en el Valle del Cauca, Óp. Cit., p. 24.

La Diócesis de Cartago fue creada según bula papal el 16 de marzo de 1962. Cuatro años antes, el Concejo de la ciudad elevaría oficialmente a la Nunciatura Apostólica y a la Santa Sede, la petición para que fuera fundada la diócesis en dicha población del norte del Valle. Argumentaron los ediles de dicha corporación que los territorios que conformaban el norte del Valle del Cauca, si bien se encontraban adscritos a la Diócesis de Cali desde 1910, notaban la poca presencia de ésta última, en dicha región: “Que la región del norte del Valle es extensa en territorios y de numerosa población, que el Ordinario de la Diócesis de Cali, encuentre dificultades para la administración de esta sección precisamente porque lo inmenso del territorio y la copiosa población que a él competen le causen una labor superior a sus posibilidades de trabajo”⁹.

Llegada la bula papal tanto a la Nunciatura como a la Diócesis de Cali, el obispo de ésta, Monseñor Alberto Uribe Urdaneta, por decreto obispal, manda el 13 de abril de 1962 que se conforme la Junta Pro-Diócesis la cual debía estar encargada de realizar todos los preparativos necesarios para, tanto el recibimiento del nuevo obispo, como de la ceremonia de entronización de éste. Dicha junta que poseía personería jurídica eclesiástica debía estar conformada por: “...el presbítero Tobías Henao, presbítero Salvador Cano, doctor Jaime Zapata Ramírez, doctor Fabio Salazar Gómez, don Emilio Salazar, doña María Mazuera de Rivera, doña Genoveva de Villegas”¹⁰, todos habitantes e importantes personas de la ciudad de Cartago, lo que ratifica, para el caso de Cartago, la hipótesis propuesta en este trabajo.

El 25 de junio de 1962 los habitantes de la ciudad recibieron y aclamaron a su primer obispo, monseñor José Gabriel Calderón, quien había sido designado por el Papa Juan XXIII para regir los destinos espirituales de la recién creada Diócesis. El recibimiento del prelado de por si fue apoteósico como lo registra la prensa de la región:

*A las 3:21 minuto de la tarde hizo su aterrizaje en el aeródromo de Cartago un avión de Taxader, especialmente fletado para el ilustre pastor y algunos miembros de su comitiva. En la misma nave hizo su arribo el Nuncio de Su Santidad en Colombia, monseñor José Paupini. Todo el pueblo se había volcado al aeródromo para batir palmas y hacer ondear pañuelos blancos al joven sucesor de los apóstoles. [...]*¹¹

Según informó el Diario Occidente, cerca de 45 mil personas estuvieron presen-

9 Proposición 24. Archivo Histórico de Cartago, Fondo Concejo Municipal, Acuerdos, actas y otras, rollo 20, leg. 48 – 49. 10 de noviembre de 1958.

10 Decreto 73. Archivo de la Arquidiócesis de Cali, Decretos Episcopales, Libro 4, 13 de abril de 1962, fol. 21 – 22.

11 ‘Cartago aclamó ayer a monseñor Calderón’. Diario Occidente, Cali, N° 217, 26 de junio de 1962, p. 1.

tes en el aeródromo de Cartago, mientras cerca de 200 vehículos acompañaron el desfile que condujo al nuevo obispo a la Plaza de Bolívar, para luego desplazarse a la casa cural del templo de San Jorge donde, finalmente, el Nuncio Apostólico para Colombia, el cardenal José Paupini realizó su presentación exclamando: “Este es el enviado de Dios que viene a redimir estas tierras; a poner calma en esta comarca y hacer germinar la semilla de la religión”¹². Todo este acto ceremonial fue acompañado por las autoridades civiles y eclesiásticas de la ciudad.

Finalmente el nuevo obispo se pronunciaría manifestando inicialmente su agradecimiento por el recibimiento con el cual se le había halagado, afirmando a la vez que... “estas tierras tan gratas, pero tan afectada por la violencia, son más que dignas de ser sede episcopal. Su Santidad el Papa me ha encomendado la dirección de esta grey, y prometo en nombre de Dios cumplir los designios de la Divina Providencia”¹³. Monseñor Calderón anunciaría a su vez algunos de los planes y proyectos que lideraría en la nueva diócesis, planes que no sólo están signados al plano espiritual sino también al social, pues anunciaría la creación del Seminario Menor, la corrección de los errores religiosos que abundaban entre los representantes de la iglesia y las gentes, así como prometería trabajar por la implementación de la justicia en el campo y por adelantar obras sociales en las parroquias y poblados adscritos a la diócesis.

Monseñor José Gabriel Calderón se posesionaría finalmente como obispo el 26 de junio de 1962, siendo investido por el Nuncio Paupini acompañado por su feligresía y por importantes figuras políticas y eclesiásticas del departamento y la región. Entre las figuras civiles:

*el ministro de Gobierno Dr. Fernando Londoño y Londoño, el Contralor General de la República doctor José María Murgueitio y los senadores doctores Luis Alfonso Delgado y Jaime Zapata Ramírez. A continuación, las autoridades departamentales encabezadas por el Gobernador doctor Carlos Humberto Morales, el alcalde de Cartago Antonio Murillo Rivera y sus secretarios. Después los doctores Álvaro Gómez Saavedra, jefe de Caminos Vecinales del Valle y Amado Gutiérrez, representante a la Cámara.; don Daniel Artero Gómez, connotado historiador cartagüense (...)*¹⁴

Y entre las autoridades eclesiásticas:

12 Calderón, José Gabriel. ‘Apoteósico recibimiento a monseñor Calderón’. Diario Occidente, Cali, N° 217, 26 de junio de 1962, p. 19.

13 Calderón, José Gabriel. ‘Apoteósico recibimiento a monseñor Calderón’. Diario Occidente, Cali, N° 217, 26 de junio de 1962, p. 19.

14 ‘Se posesionó monseñor Calderón’. Diario Occidente, N° 218, 27 de junio de 1962. P. 18.

Excelentísimo señor Alberto Uribe Urdaneta, obispo de la Diócesis de Cali; el arzobispo de Manizales, monseñor Arturo Duque Villegas; el obispo de Sonsón, monseñor Alfredo Rubio Díaz; el obispo de Barranquilla, monseñor Germán Villa Gaviria; el obispo de Pereira, monseñor Baltasar Álvarez Restrepo; el vicario de la diócesis de Buenaventura, monseñor Gerardo Valencia Cano; el obispo de Armenia, monseñor Jesús Martínez Vargas; el obispo de Palmira, monseñor Jesús Antonio Castro Becerra; [...] Monseñor Tulio Efrén Romero, prelado doméstico de Su Santidad y secretario episcopal de Cali; [...] monseñor Julián Mendoza Guerrero, secretario del Episcopado Latinoamericano; monseñor Luis Jizar Salazar, obispo de Tumaco, y los prelados de Illinois, [...] ¹⁵

El territorio de la nueva diócesis que dirigiría el Obispo Calderón estaría compuesto por los siguientes territorios segregados de la Diócesis de Cali, la cual se recuerda que poseía límites en el norte con la Diócesis de Manizales: El Águila, La María, Ansermanuevo, El Cairo, Albán, Nuestra Señora de la Pobreza y San Jorge, situadas en la ciudad de Cartago, Zaragoza, Ulloa, Alcalá, Toro, San Francisco, Argelia, Obando, Versalles, La Unión, La Victoria, Roldanillo, El Dovio, Zarzal, La Paila, Bolívar, Naranjal, y Primavera¹⁶. Esta nueva diócesis limitaría entonces al norte con la Diócesis de Pereira, al Oriente con las Diócesis de Armenia y Palmira, al sur con la Diócesis de Palmira y Cali y finalmente al occidente con el Vicariato Apostólico de Isthmina. Como puede observarse, son en su mayoría poblaciones cafeteras por excelencia.

Buga sería sin lugar a dudas, una de las ciudades más prosperas del gran Cauca, pero su imposibilidad de lograr crear el ferrocarril del pacífico, su rivalidad con Cali y la difícil consolidación de su élite local, hizo que esta ciudad se rezagara con respecto a las principales ciudades del Departamento como Cali y Palmira. Será gracias a la mediación de Palmira que logra constituirse como diócesis el 29 de junio de 1966.

Se creó la Diócesis de Buga con territorios separados de la Arquidiócesis de Cali y de la Diócesis de Palmira. Los municipios que se separaron de la Diócesis de Palmira fueron: Guacarí, Buga, San Pedro, Tuluá, Andalucía, Sevilla, Caicedonia y Bugalagrande. De la Arquidiócesis de Cali, los municipios de Trujillo y Riofrío. La Diócesis fue erigida por Su Santidad Pablo VI mediante la Constitución Apostólica “ApostolicamMuneris” publicada el 13 de junio de 1966.

En la Bula Papal del 3 de enero de 1967, el Sumo Pontífice Pablo VI comunicó la

¹⁵ ‘Se posesionó monseñor Calderón’. Diario Occidente, N° 218, 27 de junio de 1962. P. 18.

¹⁶ *Cartago y su primer obispo*. Fundación publicaciones catequísticas. (s.f.). p. 3.

designación de Monseñor Julián Mendoza Guerrero, Sacerdote de la Arquidiócesis de Cali, nacido en Cartago en el año de 1914, como primer Obispo de Buga. Monseñor Mendoza era Camarero Secreto, Prelado de Honor y Protonotario Apostólico, primer Secretario General del CELAM. Su ordenación episcopal fue el 5 de marzo de 1967 en la iglesia Catedral de San Pedro de Buga y el mismo día tomó posesión de su Sede Episcopal¹⁷.

Como se ha logrado verificar, la Iglesia en el Valle del Cauca, ha venido de la mano del desarrollo político, económico y social de la región. Cuando logra crearse el Departamento del Valle del Cauca, a los tres meses, se cuenta con una diócesis propia con sede en Cali que va a seguir de cerca este nuevo desarrollo, posteriormente con el gran desarrollo de la caña de azúcar, aparece la diócesis de Palmira y en la coyuntura de “sustitución de importaciones”, se crea la vicaria apostólica de Buenaventura y finalmente cuando el café se impone como primer renglón de producción en el Valle del Cauca, se crea en el epicentro comercial y productor de Café, la diócesis de Cartago. Una élite católica y conservadora como la vallecaucana será siempre gran patrocinadora de la Iglesia.

17 Información tomada de la página de la diócesis de Buga: www.diocesisdebuga.org, consultada el 19 de julio de 2012

FUENTES Y ARCHIVOS

Archivo de la Arquidiócesis de Cali, Decretos Episcopales
Archivo de la diócesis de Buga. Cancillería
Archivo de la diócesis de Palmira. Gobierno eclesiástico
Archivo Histórico de Cartago, Fondo Concejo Municipal, Acuerdos, actas y otras
Archivo notarial de Buenaventura
Diario el País 1940-1980
Diario Occidente 1940-1980
www.diocesisdebuga.org.

BIBLIOGRAFIA

ORDOÑEZ Luis Aurelio, Industrias y empresarios pioneros, Universidad del Valle, Cali: 2011, 1° reimpresión.
OSORIO Héctor, Cartago una diócesis un Obispo, Mundo gráfico impresores, Cartago: 2000
SANTOS Adriana y SANCHEZ Hugues, La irrupción del capitalismo agrario en el Valle del Cauca. Políticas estatales, trabajo y tecnología. 1900-1950. Universidad del Valle, Cali: 2010
VALENCIA LLANO Alonso, Sinopsis histórica del Valle del Cauca, Universidad del Valle, Cali: 2010

EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE SANTO TOMÁS EN LA ORATORIA SAGRADA NEOGRANADINA, 1808-1820

Por: Viviana Arce Escobar¹

Museo Colonial-Museo Iglesia Santa Clara

Entre los años de 1808 a 1821 la Nueva Granada se vio sumergida en grandes conflictos políticos a causa de la pérdida del rey y la posterior decisión de declararse independiente. Los clérigos no podían escapar a dichas disputas y encontraron en sus púlpitos el lugar más idóneo para expresar sus opiniones políticas. De acuerdo a las circunstancias, unos predicadores pretendían mantener inalterable la adhesión al sistema monárquico frente a discursos emergentes que ponían en duda la legitimidad del rey. Sin embargo, otros hicieron totalmente lo opuesto, procurando revertir el orden al mostrar su devoción al nuevo sistema republicano.

Es por ello que el proceso de emancipación terminó generando grandes divisiones entre los eclesiásticos. Como ha sostenido Plata (2009), la decisión de los curas de involucrarse en la contienda fue desigual en número y grado de compromiso. Se implicaron a fondo aquellos que “no tenían mucho que perder” o compartían lazos familiares o regionales con alguno de los líderes de la revolución. Para los Obispos y una gran parte del clero regular la monarquía era el gobierno idóneo establecido por Dios. La teoría del Derecho Divino de los Reyes aludía a la relación sagrada entre el monarca y Dios, por lo que la soberanía del rey no podía ser cuestionada bajo ninguna circunstancia. Para un número importante de párrocos, misioneros y clero secular, por el contrario, la soberanía residía en el pueblo y la teoría del poder regio había sido sólo una invención de los reyes absolutistas para amasar más poder bajo su nombre. Por medio de la prédica los sacerdotes mostraron abiertamente sus opiniones con respecto a los sucesos del momento y a la soberanía legítima avalada por Dios.

1 varce@mincultura.gov.co

Los predicadores retomaron la teología de Santo Tomás de Aquino y la de su más ferviente seguidor, Francisco Suárez. Fue en la escolástica medieval y en la neoescolástica española donde los sacerdotes encontraron los mayores argumentos para mostrar lo provechoso o inconveniente de la monarquía o del sistema republicano. Esta corriente intelectual, que gozaba de gran influjo entre los clérigos neogranadinos, retomaba el tema de los derechos naturales del hombre y manifestaba la importancia de las autoridades en una sociedad. Es por esto que los religiosos rápidamente acogieron los postulados del Aquinate y sus sucesores para avalar uno u otro régimen².

Mientras el heredero tuviera vida era el rey por derecho hereditario, incluso en el caso en que una dinastía usurpadora llegara a reinar por mil años (Figgis, 1982, pág. 16). Hemos encontrado que el recurso a la escolástica medieval y a la neoescolástica española fue utilizado tanto por predicadores realistas como por patriotas. Los oradores que predicaron entre 1808 y 1809 se mostraron abiertamente fieles al rey cautivo. Sin embargo, los clérigos que proclamaron durante la llamada Primera República (1810-1815) rechazaron el mandato monacal e invocaron a la República como única forma de gobierno válida. Los sacerdotes que dieron sermón durante los años de Reconquista (1816-1817), en cambio, ratificaron la teoría del Derecho Divino de los reyes. Finalmente, los clérigos que predicaron después de obtenida la victoria de la Batalla de Boyacá en 1819 se enfocaron en señalar la relevancia de la República y a desacralizar al rey español.

1. Crisis de acefalía: el fidelismo al rey

Las abdicaciones ocurridas en Bayona a manos de Napoleón suscitaron entre los americanos la desaprobación total del usurpador francés y el respaldo pleno al rey cautivo. La noción de Derecho Divino de los reyes era el mayor justificante para que los predicadores mostraran su adhesión incuestionable al sistema monárquico³. Bajo esta perspectiva los sacerdotes que proclamaron en Nueva Granada durante 1808 y 1809 mostraron la ilegitimidad del gobierno francés en España. Ni Napoleón ni su hermano José eran de la familia real y, por lo tanto, no había ley de primogenitura que avalara su gobierno. Los sacerdotes recordaron a su feligresía que por el

2 Aunque existieron otras corrientes intelectuales importantes durante el período, especialmente las de corte francés como la Ilustración, los clérigos se apoyaron con más fervor en la escolástica, dado que por medio de ella podían vincular los sucesos a un marco de interpretación religiosa.

3 La teoría del Derecho Divino tuvo su esplendor y consolidación en la Europa moderna, especialmente a fines del siglo XVI y durante todo el XVII. Ella sostenía que la monarquía era una institución de ordenación divina y, por lo tanto, el derecho hereditario era irrevocable. La sucesión monárquica estaba reglamentada por la ley de la primogenitura y, en ese sentido, el derecho adquirido por virtud del nacimiento no podía perderse por actos de usurpación, cualquiera que fuese su duración; ni por incapacidad del heredero, ni por acto alguno de deposición.

juramento al monarca era insostenible cualquier argumento a favor de la intervención gala.

El Canónigo José Lasso⁴ pronunció un sermón el 22 de noviembre de 1808. En él, hacía énfasis en que la corona española no era alienable y, por lo tanto, la toma francesa era usurpación ilegítima del poder. Proponía que la hermana de Fernando VII, Carlota, reina de Portugal, ejerciera temporalmente la soberanía de España y de las Indias (1808, pág. 27). El sacerdote acudió a la noción de Derecho Divino para señalar la pertinencia de la ley de primogenitura. La usurpación del trono por parte de los Bonaparte no era aceptable y la alternativa, ante la cautividad del rey, era que otro miembro de su familia (en este caso la única persona que se encontraba fuera del dominio napoleónico) asumiera el poder de forma temporal.

Lasso acudió a los planteamientos de Santo Tomás para rechazar cualquier intento de legitimidad del gobierno francés en la Nueva Granada. El Aquinate había sostenido que el soberano principal era Dios y él había entregado en los inicios del mundo la soberanía al pueblo, pero este último por naturaleza o instinto había mostrado la necesidad de conformarse en sociedad y elegir a alguien para que los gobernara y salvaguardara el bien común de la comunidad. Al seleccionar al individuo más idóneo, el pueblo cedía su soberanía y ésta no podía pedirse de nuevo a menos que se cometiera un acto de tiranía, considerada para el dominico italiano como la forma más corrupta de gobernar porque no buscaba el interés general, sino el bien particular del gobernante (*Summa Theologiae*, II-II, q10, a10. *De regnum*, Lib. I, Cap. 1)⁵. Desde este pensamiento, Lasso sostuvo que Napoleón era un tirano que había usurpado ilegítimamente el trono español. La tiranía no tenía por qué ser aceptada por los neogranadinos o metropolitanos y, en ese sentido, su gobierno no gozaba de autoridad en ninguno de los dos lados del Atlántico.

El lealismo al rey Fernando VII se debía a que Dios lo había designado a él como depositario de su soberanía, en ningún momento Dios avalaba el interés arbitrario de Napoleón de apoderarse de la corona española. Basados en este pensamiento, algunos clérigos cuestionaron los primeros intentos de desobediencia hacia el gobierno español.

4 José Hilarión Rafael Lasso de la Vega fue un cura realista hasta el movimiento español de Riego y Quiroga, en 1820. Ejerció importantes cargos eclesiásticos como Canónigo doctoral de Santafé desde 1804 y obispo de Mérida a partir de 1816. Luego de apoyar la Independencia de la Nueva Granada, se desempeñó como senador de la república entre 1823 y 1824. Para mayores detalles de su biografía Véase (Gómez Hoyos, 1962) y (Toro Jaramillo, 2008).

5 Siguiendo la convención tradicional de citación de los textos de Santo Tomás de Aquino, a la *Summa Theologiae* la referiremos identificando la parte del libro (I: Primera parte; II-II: Segunda parte, primera sección; II-II, Segunda parte, segunda sección y III: Tercera parte), la cuestión a la que hacemos mención (q.) y el artículo que especificamos (a.). Asimismo, *De regnum* lo referenciamos señalando el libro (Lib.) y el capítulo (Cap.)

El canónigo José Duquesne⁶, posiblemente conociendo el alzamiento de la Audiencia de Quito del 10 de agosto de 1809, manifestaba en un sermón pronunciado el 24 de septiembre de ese mismo año que las autoridades locales debían ser obedecidas sin cuestionamientos:

Pensar que se pudiera conservar al Rey la propiedad de estos dominios, y deshacerse al mismo tiempo de sus Xefes, que mantienen la posesión en su nombre, es un insulto extravagante

[...]. Decir que los pueblos de la América divididos y separados de su centro común podrían resistir mejor al enemigo, es una quimera [...] (1809, pág. 18).

Para el canónigo no era congruente manifestar la fidelidad al rey y a la vez cuestionar a los gobernantes locales. Ser leal al monarca implicaba obedecer a sus funcionarios y en esto Duquesne dejaba ver su conocimiento escolástico. Para Santo Tomás era preferible incluso someterse temporalmente a un gobierno tiránico, si éste no cometía excesos, que oponerse a él, porque dicha oposición podría implicar mayores peligros que la misma tiranía. Podría suceder que quienes se opusieron al tirano no lo pudieran vencer y éste se ensañara más contra toda la sociedad. Incluso si se lograra vencer podría ocurrir que los insurrectos mostraran discordias entre ellos, dividiéndose el pueblo en distintas facciones sin respetar la autoridad de ninguno (*De regnum*, Lib. I, Cap. 6). Basado en este planteamiento tomista, el canónigo enfatizaba en la importancia de mantenerse apegado a las autoridades, pues podría llegar a desatarse un desorden con características de anarquía, vista por los escolásticos como el peor mal en el que podría incurrir una comunidad.

No obstante, la falta de decisión de las autoridades, entre muchos otros motivos, terminó permitiendo la creación de juntas territoriales en 1810 por todo el territorio neogranadino. Algunos clérigos comenzaron a cuestionar la justicia impartida por los borbones, lo que encaminó el debate hacia la idea del bien común, extraída del pensamiento tomista. Apareció entonces el interrogante de si los reyes realmente procuraban el bien de los americanos o si, por el contrario, habían privilegiado sus intereses particulares frente a los de la población de ultramar. Todo esto fue dando paso a la posibilidad de una soberanía sin rey, pero nunca sin Dios.

⁶ José Domingo Duquesne contaba con cargos eclesiásticos tales como Canónigo de la Catedral Metropolitana, Provisor, Vicario General y Gobernador del Arzobispado. Estos cargos quedan establecidos en los preliminares de sus sermones.

2. Primeras proclamaciones a favor de la soberanía del pueblo: la llegada de la Primera República

El mayor argumento sustentado tanto por sacerdotes como por criollos después de 1810 fue que ante la acefalía de la monarquía, la soberanía retornaba al pueblo. Si bien el levantamiento se hizo en nombre de la defensa del rey y de la fe, la lucha se sustentó con las doctrinas de la escolástica jurídica que hacían referencia a la monarquía usufructuaria y a la soberanía popular, las cuales fueron vigorizadas con algunas ideas liberales del siglo XVIII. Según dicha doctrina, las abdicaciones de los reyes españoles eran nulas, porque el contrato social tácito entre los monarcas y el pueblo sólo era alienable por herencia.

Desprenderse de la corona a favor de otra dinastía implicaba que los reyes consultaran con anterioridad la voluntad de la nación. Como este no era el caso, la cesión hecha a Napoleón era ilegítima. La vacante del trono real significaba que la soberanía retrovertía al pueblo, por lo que era este último, mediante las cortes, el que debía dirigir la nación. Este postulado desconoció la abdicación de Fernando VII y justificó la conformación de las juntas como nuevos órganos de gobierno, sin romper abruptamente con el Antiguo Régimen (Bidegain, 2004, pág. 164).

Los líderes de la revolución exigieron de los clérigos un juramento de fidelidad a la causa republicana, por lo que los predicadores retomaron las ideas de derecho natural de los pueblos y desecharon radicalmente la teoría del poder regio. Este derecho fue revalorado por la neoescolástica española de los siglos XVI y XVII⁷. Religiosos como Francisco Suárez actualizaron lo planteado por el Aquinate para mostrar su desacuerdo con los gobiernos despóticos de su época⁸.

Suárez retomó la idea del origen del Estado de Santo Tomás y la acomodó a las necesidades de la España moderna. El jesuita se adhirió a la idea tomista de que todos los hombres nacen libres y son ellos los que deciden reunirse en comunidad, pero modificó lo dicho por el Aquinate al sostener que el agrupamiento en sociedad daba vida a la potestad civil o “poder de jurisdicción”, que era salvaguardado por todo el pueblo perfecto y no por un solo hombre designado. Por consiguiente, la democracia era para él la forma originaria de la comunidad política y del gobierno que en ella residía, y la soberanía pertenecía racional y naturalmente al mismo pueblo.

⁷ Entre los teólogos españoles que hicieron grandes aportes desde la escolástica están: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Luis Molina, Alfonso Orozco, Santiago Simancas, Pedro Rivadeneira, Juan de Mariana y fray Juan de Torres. Aunque entre ellos hay discrepancias, son más los puntos en común en lo que se refiere a la construcción de una doctrina política.

⁸ El debate de Suárez en contra del derecho divino de los reyes se debía principalmente a los intereses despóticos del rey inglés Jacobo I.

Los clérigos neogranadinos retomaron el debate sobre el derecho natural introducido por Santo Tomás y continuado por Suárez para descalificar el derecho divino de los reyes, teoría que hacía poco defendían. El párroco de Mompox Juan Fernández de Sotomayor⁹, en un sermón proclamado en 1815, agradecía a Dios haberles devuelto sus derechos naturales y permitirles elegir por sus propios medios a sus gobernantes:

El constitutivo y esencia de la sociedad consiste en este precioso e inestimable derecho. Quando los hombres se reunieron al principio en sociedad conocieron que esta no podía subsistir sin Xefe ó Cabeza que dirigiese la fuerza y la voluntad particular de los asociados hacia el bien común y no habiendo en la multitud reunida un solo hombre con derecho a gobernar á los otros, fue necesario que por todos [...] se eligiese y designase el primero entre los demás. Mientras los hombres no han pensado dominar á sus semejantes, ellos no se han gobernado de otra manera [...]. Así no hay ni puede haber jamás caso en que el hombre pierda este derecho, ni menos en que pueda renunciarlo ó abdicarlo en favor de una familia á perpetuidad. Nosotros lo hemos recobrado, y su exercisio nos proporciona la más grande e incalculables ventajas [...] (1815, pág. 28).

El párroco parte de recordar cómo el hombre se conforma en sociedad por instinto natural, tal como ya lo había expresado el Aquinate, y luego asevera que por derecho natural ningún hombre puede ser gobernado por otro. Si bien Santo Tomás había mostrado que el mismo hombre hacía notar la necesidad de ser gobernado por otro, Suárez había insistido en que el pueblo era libre por derecho natural y no podía estar sometido a ningún hombre, por lo que el mismo pueblo debía gobernarse a sí mismo. Es por esto que los clérigos patriotas de la Primera República recurrieron con más vehemencia a los planteamientos del teólogo español para corroborar sus postulados a favor de la soberanía del pueblo.

Para los escolásticos la paz pública y la protección de toda la comunidad eran los deberes máximos del gobernante. Si éste no cumplía dichos preceptos y en cambio se interesaba únicamente en su propio bien, caía en tiranía y en estos casos era lícito revertir la soberanía del rey al pueblo. Este planteamiento fue retomado por el sacerdote Juan Agustín de Estévez, quien aseguró en un sermón proclamado en la

⁹ Juan Fernández de Sotomayor y Picón fue Cura Rector y Vicario Juez Eclesiástico de Mompox y luego Obispo de Cartagena hasta su muerte. El clérigo cartagenero se formó en Bogotá, donde asistió al curso de filosofía de San Bartolomé e hizo estudios de jurisprudencia civil y derecho canónico en El Rosario. Estas dos instituciones bogotanas se caracterizaron desde su constitución por seguir a cabalidad las ideas neoescolásticas, especialmente las proclamadas por Francisco de Suárez (Gómez Hoyos, 1962). Para su biografía puede leerse (Ocampo López, 2010) y (Rojas Muñoz, 2001).

Iglesia Mayor de Tunja que los conquistadores en el momento del “descubrimiento” no se habían interesado en construir una sociedad en América guiada por el bien común, sino que había sido la ambición y sus intereses personales los que habían fomentado la usurpación de los territorios y el exterminio sucesivo de nativos (1813, pág. 6).

Estévez en la caracterización que hizo de los conquistadores les atribuyó los defectos propios que Santo Tomás encontraba en un tirano: codicia y violencia innecesaria contra los súbditos (*De regnum* Lib. I, Cap. 3). Los españoles que llegaron por primera vez a América, según el sacerdote neogranadino, estaban enceguecidos por el afán excesivo de conseguir riqueza y dicha ambición los había incentivado a matar a cientos de indígenas. Si bien por mucho tiempo para la mayoría de los clérigos la conquista había sido un acto legítimo porque había permitido la evangelización de los nativos, en las primeras décadas del siglo XIX comenzó a ser vista como un acto despreciable, caracterizada por la codicia y crueldad de los hombres españoles. Esa visión por supuesto no era nueva, sólo revivía el debate acerca de los justos títulos de la conquista¹⁰.

La deslegitimación religiosa al gobierno del rey se hizo entonces a partir de la idea de tiranía. Fernández señaló que antes de la llegada de los conquistadores, América ya era una sociedad que tenía sus propios gobernantes. Éstos eran “respetados, amados y obedecidos” porque “sólo consultaban al bien” y felicidad de sus súbditos. Para el párroco la armonía entre nativos y caciques hacía más que impertinente la llegada de los conquistadores al territorio, puesto que el gobierno americano tenía una “antigüedad respetable” que estuvo obligada a desaparecer a causa de “la tiranía más espantosa” que llegó a asesinar a los indígenas bajo el escudo falso de llevar el evangelio de Jesucristo. Ese fue “el pretexto para conmovier y destruir los reynos, destronar y asesinar a los príncipes legítimos [...]” (1815, págs. 16-17).

El Aquinate había señalado que para que un gobierno no fuera tiránico era necesario primero elegir al rey de forma consensuada por aquellos a quienes correspondiera esa tarea y luego era indispensable ordenar el gobierno del reino para que el monarca electo se le sustrajera cualquier intento de tiranía. Para el párroco, sin embargo, la llegada de los españoles a América estaba lejos de ser un acto pactado entre indígenas y españoles, los nativos ya tenían un gobierno antes de este acontecimiento y dicho gobierno era el legítimamente avalado por el pueblo americano. Los españoles se convertían desde esta perspectiva en usurpadores del territorio y en tiranos guiados por la ira de asesinar.

¹⁰ Para mayor desarrollo de este tema Véase (König, 1988).

El argumento es muy similar al que apelaron los religiosos que proclamaron en los años de 1808 y 1809. En ambos periodos –crisis de acefalía y Primera República– se apeló a la tiranía para deslegitimar al contrario, fuera este Napoleón o la misma corona española. La tiranía, en palabras de Aquino, le permitía al pueblo recobrar sus derechos naturales y gobernarse por sí mismo.

3. La Reconquista y el retorno de la teoría del Derecho Divino de los reyes

De nuevo en su trono, Fernando VII encargó a Pablo Morillo una fuerza expedicionaria que se encargara de “pacificar” a las colonias rebeladas. Los clérigos patriotas se vieron obligados a exiliarse para no enfrentarse a los juicios que el general Morillo estaba dispuesto a hacerles. El provisor Nicolás de Valenzuela¹¹, por el contrario, sostenía en un sermón proclamado en 1816 que él se había resistido a toda costa a ser parte del gobierno republicano, por lo que debió sufrir el destierro y abandono de su curato:

En el año de 11, el Cabildo de Neyva puso oficio político al Autor, dándole parte de haberle elegido para predicar en la Misa de acción de gracias solemne por la derrota de D. Miguel Tacón, Gobernador de Popayán, y triunfo de las armas revolucionarias contra las del Rey, en Palacé. El Autor se denegó y desatendió al Cabildo, quien no consiguió ni aun conocerlo sin embargo de las muchas instancias que hizo para mezclarse en sus Colegios y Juntas. Viose en fin precisado por el Gobierno a dexas el Curato de Yquirá, que servía, y salir de la Provincia, emigrar tres años por los lugares de montaña, librándose así el horrendo y execrable juramento de la independencia y reconocerla. Execrable he dicho porque se hizo contra los juramentos solemnemente irrevocables a favor de Fernando VII y Gobierno Español por cuyo cumplimiento, según la doctrina de Santo Tomás, debe el hombre que es christiano y respeta el nombre de Dios perder sus bienes y sujetarse a los trabajos antes que faltar a él (1817, pág. 8)¹².

El clérigo en este fragmento no sólo reclamaba el trato incorrecto que había recibido por parte de los republicanos, sino que además descalificaba a la Primera República por ir precisamente contra los preceptos establecidos por Santo Tomás,

11 Nicolás de Valenzuela ostentó cargos como el de Examinador sinodal, promotor fiscal y provisor del obispado de Santa Marta. Esta información se encuentra consignada en los preliminares de su sermón.

12 El sermón de Nicolás de Valenzuela fue proclamado el 1 de septiembre de 1816 y se llevó a la imprenta un año después.

en relación a la obediencia a las autoridades legítimas. Valenzuela señalaba que los gobernantes españoles eran los genuinamente establecidos por Dios y, por lo tanto, las desavenencias hacia ellos eran a la vez oposiciones al mismo Ser Supremo. Desde la teoría del Derecho Divino, los reyes eran responsables sólo ante Dios, la monarquía era pura puesto que la majestad radicaba por entero en el rey, cuyo poder rechazaba toda limitación legal. No era posible limitar, dividir o enajenar la majestad del rey en detrimento del cabal ejercicio de la misma por su sucesor. Los defensores de esta postura sostenían que la no resistencia y la obediencia pasiva por parte de los súbditos estaban regidas por prescripciones divinas (Figgis, 1982, pág. 16).

En estos años los eclesiásticos también utilizaron el recurso de la tiranía, solo que ahora el tirano no era el rey, sino la confederación. Así, Valenzuela sostenía que el Congreso había sido tiránico y sus líderes unos opresores:

[...] los estragos de la guerra civil, obligaron [...] a las Provincias a recibir el tirano yugo del Congreso, y Gobierno exterminador. Su fin se había de ver antes de salir de la cuna de la tiranía. [...]. Las conmociones populares, y la severidad despótica del Congreso, llenaron de terror y espanto a la Metrópoli. Prisiones intempestivas, calabozos, cárceles, destierros y seqüestros eran las imágenes de ésta que se llamó la Constitución feliz (1817, pág. 20).

Para Valenzuela las guerras que caracterizaron la Primera República eran muestra de la tiranía del Congreso de las Provincias Unidas, pues los neogranadinos habían aceptado esta forma de gobierno sólo por el temor que infringían sus líderes. No había sido un pacto consensuado lo que había generado la revolución, sino la violenta dominación de unos pocos; dominación, además, caracterizada por la ambición y la crueldad. Dos términos que tenían honda raíces en el pensamiento del Aquinate.

El prebendo Antonio de León¹³ se basó en la idea de “lesa majestad” planteada por el Aquinate para descalificar a la revolución. El clérigo sustentó que la emancipación representaba la desobediencia de la que ya había advertido el teólogo medieval:

[La revolución] Ha sido, [...] un crimen de lesa Magestad por haber sacudido el yugo de la obediencia que por humano, y divino derecho le es muy debida a los Reyes que mandan a nombre de Dios. Ha sido un crimen de lesa Patria, cuya ruina únicamente se ha procurado de

13

Para 1816 Antonio de León era prebendo de la Iglesia Catedral de Santafé.

todos modos baxo el pretexto de la libertad [...]. Y ha sido finalmente, un crimen de lesa naturaleza; cuyas obligaciones y sagrados derechos se han escandalosamente violado, faltando a los deberes de la humanidad, y a los vínculos de la amistad, y de la sangre que han respetado siempre hasta las Naciones más incultas y groseras para que de este modo fuese la escarapela nacional, o divisa tricolor de la Nueva República de las Américas, la injusticia, la ingratitude, y la alevosía (1816, pág. 49).

Para de León los americanos debían obediencia voluntaria al monarca porque su autoridad estaba basada en el Derecho Divino de los reyes. Ir en contra de este derecho implicaba a la vez estar en desacato con la patria y con los mismos preceptos naturales, en la medida en que por ley divina el monarca era el representante, en lo civil, de Dios en la tierra.

Para estos clérigos realistas los acontecimientos más inmediatos, la Revolución y la confederación de las Provincias Unidas, se convirtieron en el descalificante a cualquier tipo de gobierno distinto al de la monarquía. El mayor argumento esgrimido era la falta de obediencia, que desde una posición tomista era completamente cuestionable. La mayor razón otorgada por ellos para la pervivencia del rey en América era que el monarca recibía la unción del mismo Dios y este acto litúrgico providencial no podía ser sustituido por ningún hombre, pues por encima de la ley humana estaba la eterna.

4. El Derecho a gobernarse por sí mismos y el sermón en función del nuevo orden

Obtenido el triunfo patriota en la Batalla de Boyacá en agosto de 1819, el vicepresidente Francisco de Paula Santander expidió un decreto exigiendo proclamas a favor de la Independencia. La decisión del vicepresidente de legalizar los sermones de los curas para que no hubiese otras orientaciones distintas a las ligadas a la soberanía del pueblo era una forma de evitar que los predicadores se excedieran en sus discursos, llegando al punto de desarticular el proceso emancipatorio (Garrido, 2004).

Los curas que proclamaron amparados en ese decreto también recurrieron a la escolástica para defender sus postulados. Muestra de ello fue el clérigo Luis Calvo, quien sostenía en su sermón pronunciado en Sotaquirá:

[...] Dios es el que crió al hombre libre e independiente Adán y sus sucesores, que gozaron de esta excelencia, no tuvieron reyes, ni otro superior sobre la tierra aumentándose progresivamente, el número de los vivientes y reflexionando estos, que el andar errantes por selvas y el decidir sus diferencias por la fuerza, era un estado violento miserable, y que los conducía a la destrucción y la ruina, se reunieron en sociedades, y nombraron de entre ellos mismos que les conservasen sus derechos y dirimiesen sus desavenencias. He aquí el origen de los gobiernos y cumplido, lo que Dios mandó después que eligiesen para que los gobernasen, uno de sus hermanos y no de fuera, origen que manifiesta muy bien, que estos gobiernos, deben ser obra de los pueblos, que no es legítimo, el que no se establece con el consentimiento de ellos (1819, fols. 112v-113r)¹⁴.

Santo Tomás había señalado que el hombre se organizaba en sociedad por derecho natural y no por obligación divina. Igual argumento utilizó Calvo para señalar que al principio del mundo los hombres andaban vagando por él hasta que decidieron reunirse en comunidad y fue en ese momento, y por convicción de los propios hombres, que se decidió establecer gobernante. Calvo omitió el pasaje tomista que mostraba a la monarquía como la forma más idónea de gobierno y lo remplazó por el enunciado que afirmaba que los gobernantes debían ser elegidos de la misma comunidad perfecta y no de afuera. Con ello rechazó el gobierno del rey, no por ser el de uno solo, sino porque Fernando VII no era americano.

El cura de Turmequé, por su parte, planteó que la ilegitimidad del gobierno monárquico radicaba en que los reyes españoles no respetaron el acuerdo social tácito establecido entre el pueblo y su gobernante:

Es cierto que hemos vivido bajo la dominación de España por más de trescientos años: pero es mucho más cierto que los que han empuñado el cetro, y ceñido la corona para gobernarnos, en nada menos han pensado, que en guardarnos nuestros pactos sociales, siendo estos los cimientos en que se amparaba la soberanía, que les habíamos transmitido, para que nos mirasen, y tuviesen por partes integrantes de la monarquía, y no para que nos tratasen como a esclavos: pero qué digo guardarnos los pactos sociales; cuando toda su política ha sido tratarnos como unos colonos, graduantes de idiotas (1819, fols. 53r-53v).

14 Las cursivas son nuestras. El fragmento que señala que la exigencia de Dios fue elegir un gobernante hermano y no extranjero se basa en el pasaje bíblico del Dt 17:15 “deberás poner sobre ti un rey elegido por Yahveh, y a uno de entre tus hermanos pondrás sobre ti como rey; no podrás darte por rey a un extranjero que no sea hermano tuyo”.

Para el cura de Turmequé el pacto social no firmado hecho entre españoles y americanos debía regirse por el buen gobierno. Ante la esclavitud que por tres siglos debieron vivir los americanos, el pacto se había roto y la soberanía, entregada al rey, revertía nuevamente al pueblo.

Sin embargo, tal como había ocurrido en la Primera República, la soberanía no reversionó directamente en el pueblo, sino en el Congreso de Angostura y luego en la constitución de Cúcuta. La diferencia entre el primer intento de emancipación y la carta magna de 1821 radicaba en que esta última trasladó la soberanía a la nación (Calderón & Thibaud, 2010, pág. 197). Los clérigos que proclamaron en la Nueva Granada durante estos años hicieron énfasis en que por derecho natural la soberanía reversionó al pueblo, sólo que ese “pueblo” fue entendido no como la unión de todos los miembros de la sociedad, sino como la nación misma.

Aunque aún faltaban varios años para que ese nuevo significado de soberanía se consolidara del todo, un hecho era evidente: la ruptura total con la teoría absolutista de Derecho Divino de los reyes. Tanto la escolástica medieval del Aquinate como la segunda de los españoles, era mucho más coherente en el contexto vivido, puesto que limitaba los poderes del rey y mostraba la usurpación como un delito tiránico.

Bibliografía

Fuentes Documentales

Predicadores con sermones impresos

- De León, A. (1816). *Discurso político moral sobre la obediencia debida a los reyes, y males infinitos de la insurrección de los pueblos*. Santafé: Imprenta de D. Bruno Espinosa, por Nicomedes Lora.
- Duquesne, J. D. (1809). *Oración por la tranquilidad pública, pronunciada en la Santa Iglesia Catedral Metropolitana de esta muy noble y leal ciudad de Santafé de Bogotá*. Santafé: Imprenta Real por D. Bruno Espinosa de los Monteros.
- Estévez, J. A. (1813). *Sermón predicado en la Iglesia Mayor de la Capital de la República de Tunja: Conmotivo de la solemne función de la conquista*. Tunja: Imprenta del Congreso de la N.G., por el C. Joaquín Bernardo Moreno.
- Fernández de Sotomayor y Picón, J. (1815). *Sermón que en la solemnidad festividad del 20 de julio, aniversario de la libertad de la Nueva Granada*. Santafé: Imprenta de C.B. Espinosa, por Nicomedes Lora.
- Lasso de la Vega, H. J. (1808). *Sermón predicado en la solemne función de acción de gracias por las victorias que han comenzado a obtener las armas españolas contra el Emperador de la Francia [...]*. Santafé: Imprenta Real.
- Valenzuela y Moya, N. (1817). *Oración gratulatoria y parenética, [...] Acción de Gracias por el feliz éxito de las Armas Reales en la reconquista del Nuevo Reyno de Granada*. Neiva: Imprenta de Nicomedes Lora.

Predicadores con sermones manuscritos

- Calvo, L. (1819). *Sermón en Sotaquirá por su cura Luis Calvo*. Sotaquirá: A.G.N. Fondo: Enrique Ortega Ricaurte. Serie: Oratoria Sagrada, caja: 184, carpeta 674.
- Sermón en Turmequé*. (1819). Turmequé: A.G.N. Fondo Enrique Ortega y Ricaurte. Serie Oratoria Sagrada, caja 184, carpeta 674.

Otras Fuentes Documentales

- Tomás de Aquino, S. (1990). *Suma de Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino, S. (1995). *La monarquía / Santo tomás de Aquino; estudio preliminar, traducción y notas de Laureano Robles y Angel Chueca*. Madrid: Tecnos.

Fuentes Secundarias

- Bidegain, A. M. (2004). La expresión de corrientes en la Iglesia neogranadina ante el proceso de reformas borbónicas y la emancipación política (1750-1821). En A. M. Bidegain, *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad* (págs. 145-180). Bogotá: Taurus.
- Calderón, M. T., & Thibaud, C. (2010). *La majestad de los pueblos en la Nueva Granada y Venezue-*

- la, 1780-1832*. Bogotá: Universidad Externado, Taurus.
- Figgis, J. N. (1982). *El Derecho Divino de los reyes y tres ensayos adicionales*. México, D.F.: F.C.E.
- Garrido, M. (2004). Los sermones patrióticos y el nuevo orden en Colombia, 1819-1820. *Boletín de Historia y Antigüedades*. Vol. XCI. No. 826, 461-483.
- Gómez Hoyos, R. (1962). *La revolución granadina de 1810. Ideario de una generación y de una época, 1781-1821. II Tomos*. Bogotá: TEMIS.
- König, H. J. (1988). *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la Nación en la Nueva Granada, 1750 a 1856*. Bogotá: Banco de la República.
- Ocampo López, J. (2010). *El cura Juan Fernández de Sotomayor y Picón y los catecismos de la independencia*. Bogotá, D.C.: Universidad del Rosario.
- Plata, W. E. (2009). Un acercamiento a la participación del clero en la lucha por la independencia de Santafé y la Nueva Granada: el caso de los dominicos (1750-1815). *Fronteras de la Historia*. No. 14-2, 282-313.
- Rojas Muñoz, C. (2001). *Una historia de la lectura en la Nueva Granada: el caso de Juan Fernández de Sotomayor*. Bogotá: Universidad de los Andes-CESO.
- Toro Jaramillo, I. D. (2008). Clero insurgente y clero realista en la revolución colombiana de la independencia. *AHlg*, No. 17, 119-136.

ENTRE MILAGROS, BAILES Y SANTOS. ACERCAMIENTO A LA RELIGIOSIDAD COTIDIANA EN SANTIAGO DE CALI (1700 – 1750)¹

Por: Carolina Abadía Quintero²
Universidad del Valle

a. El Milagro

Ese 27 de noviembre de 1700 los integrantes del Cabildo, atentos, escucharían la inquietante historia narrada por Don Julio de Caisedo Ynestrosa, Sargento Mayor y Alcalde Ordinario de la ciudad: “vieren como en este presente mes de Noviembre y corriente año de mil y settezientos años se estava experimenttando un berano tan riguroso que del ttodo se se allaran los vezinos desconsolados de perder los mantenimientos que tenian sembrados por que ttodos se perdían”³.

Una vez más, el desbordante pecado humano, las faltas terrenales y lo profano de las prácticas cotidianas de la ciudad, eran los móviles para recibir el castigo divino. Esfuerzos ingentes hicieron tanto los pobladores como los integrantes del cabildo caleño para combatir los efectos de la calamidad climática, sin embargo aun así “aunque la yndustria humana se ha balido de varios para buscarle preserbatido ante hostil enemigo so en vano qualesquiera otras dilixencias”, el verano azotaba las cosechas. Es así como los integrantes del cabildo deciden realizar una rogativa a la virgen, a la cual debían asistir todos los habitantes de la ciudad, para rezar por el cese del verano, para expiar las culpas y para de nuevo reencontrarse con el Dios cristiano. Fue así como un día antes de realizarse la respectiva celebración religiosa,

1 El presente trabajo hace parte del trabajo de grado para optar por el título de Maestría titulado: “De cómo salvar el alma. Prácticas religiosas cotidianas en Santiago de Cali (1700 – 1750)

2 Licenciada en Historia, Universidad del Valle; Candidata a Maestría en Historia Universidad del Valle. Investigadora del grupo Región categoría A1, adscrito al Departamento de Historia de la Universidad del Valle; profesora contratista de la Universidad del Valle – sede Buga y de la Escuela de Trabajo Social y Desarrollo Humano.

3 Archivo Histórico de Cali (AHC), Fondo Cabildo, ‘Varia’, 27 de noviembre de 1700, Tomo 10, F. 139r.

llovió. Y aparte de llover, ocurrió el milagro. La virgen no sólo había enviado la lluvia, sino que había llorado y ‘sudado’ esa mañana del 27 de noviembre de 1700. Ante tal hecho, había mandado el Real Presidente Lector del Convento de la Merced, Padre Cristobal Jaramillo de Andrade, llamar a Don Julio de Caycedo para que así certificara el dicho milagro:

que la dicha señora estava, sudando y aviendo ydo y subido al dicho alttar Mayor Vide palpablemente por la gar ban ta, copiosas gottas y que de los ojos y mejillas Berttia ottras: en presencia de muchisima jentte y que de ay a poco ratto y el yso lo mesmo. Ydespues de otro ratto bolvio sudar, y dela mesma frenttelo hiso el niño que tyene en los Pechos, a lo qual ocurrio mucha jentte⁴.

Fue así que los asistentes a tal hecho milagroso enjugaron las dichas gotas, mientras la romería de gente se reunía en torno a la Señora de la Merced, patrona de fundación de Santiago de Cali. Si bien un milagro es un hecho excepcional dentro de la vida cotidiana religiosa, habría que tener en cuenta que en la historia del catolicismo de los pueblos occidentales, el milagro aparte de ser excepcional posee una recurrencia cotidiana que demostraba ante las gentes, la constante presencia del Dios Salvador y toda su corte celestial o como lo plantea Antonio Domínguez: “Iglesia y pueblo comulgaban en la misma fe en lo maravilloso, en el mismo afán de ver prodigios e intervenciones de la divinidad en todas partes.

Rebosaban los santuarios de ex – votos, testimonios ingenuos de la piedad popular, corrían de boca en boca historias sorprendentes, circulaban relatos maravillosos encontrando siempre altas proporciones y universal consenso”⁵. Las lágrimas, las apariciones, las curaciones, los exudados manifestaban a la humanidad cristiana la profunda preocupación así como el sincero amor que se siente en los cielos por los terrenales pecadores.

El milagro funciona como mecanismo de control religioso sobre los fieles, pues congrega a su alrededor a los creyentes pecadores y a la vez los conmina a la expiación de sus pecados. La tristeza y lágrimas de las diversas advocaciones marianas así como de los santos son trasmitidas a las gentes cristianas, quienes al ver estos grandes padecimientos celestiales, se agobian y rezan por su perdón, por la expiación de sus culpas, más si se tiene en cuenta que en el periodo colonial según Magdalena Chocano “el temor a Dios era una virtud muy estimable porque equivalía a la

4 Ibid.

5 DOMINGUEZ, Antonio. Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca”. En: CORDOBA, Pierre y ÉTIENVRE, Jean Pierre (Eds). *La fiesta, la ceremonia, el rito*. Granada: Universidad de Granada, 1990. p. 13.

obediencia”⁶, por tanto, quienes no cumplían con los debidos preceptos religiosos iban en contra de la autoridad.

En este caso, la Virgen mercedaria llora y llora también su niño, pero antes de eso manda la lluvia a las gentes en Santiago de Cali quienes habían visto perder sus cosechas. La Señora remedia el mal que aqueja a los pobladores caleños pero a la vez les hace partícipe de su tristeza y congoja. Los milagros si se denota, se manifiestan antes o después de las catástrofes o como síntoma del estado de relajamiento de los cristianos o en los momentos excepcionales, esos de carácter único que suelen acompañar los acontecimientos de la fe católica. Es el milagro la expresión, en este caso, de la resolución de los problemas cotidianos y naturales humanos, pues será más fácil para las gentes entender que ha sido Dios el perpetrador y salvador de las catástrofes y problemas, antes que comprender éstos por medio de procedimientos racionales, “la piedad popular enjuicia y entiende el milagro desde una base de percepción esencialmente emotiva, adaptable, de manera funcional, a un vasto conjunto de necesidades de toda índole.

Mediante la intervención de lo maravilloso o extraordinario, estas necesidades pueden ser satisfechas. El santo hace milagros porque es santo, así se resume la explicación popular”⁷, por tanto la legitimidad y el entendimiento de lo sobrehumano solo podían caber en la lógica de las acciones celestiales. El milagro opera entonces como mecanismo regularizador de la vida terrena, se puede entender incluso como un dispositivo de control religioso y social ya que con el milagro todo aquello y todos aquellos que se encontraban en estado de profanidad, retornaban para así presenciar las formas como la divinidad hacía presente su congoja, su tristeza y magnanimidad.

b. Los bailes, los santos.

La religiosidad transgresora en Santiago de Cali

La fiesta es el espacio donde se expresaba la sacralidad, también el lugar donde se manifestaba lo profano y las formas como las gentes apropian y viven la creencia y la fe; tales creencias se supone debían seguir las disposiciones institucionales de la iglesia católica y en muchas situaciones, se gestaban como ejercicio individual de asimilación de la fe. Para el caso de Santiago de Cali, son constantes las quejas del cabildo con respecto a las formas religiosas poco ortodoxas y transgresoras como era asumida la fiesta religiosa – devocional, pues muchos de los habitantes de la

6 CHOCAÑO, Magdalena. *La América colonial (1492 – 1763). Cultura y vida cotidiana*. Madrid: Editorial Síntesis, 2000. p. 58.

7 MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela. 5. El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular. En: ÁLVAREZ, C y BUXO, María Jesus (Coord). *La Religiosidad Popular*. I. Antropología e Historia. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989. p. 167.

ciudad, desatendiendo las órdenes de los cabildantes y sin ofrendar mínimo respeto al paso de imágenes y fiestas, hacían caso omiso del espacio sacro que se declaraba.

Es necesario tener en cuenta que el análisis sobre las formas en que se expresó la religiosidad en la época colonial, posee una riqueza interpretativa que supera la ortodoxia católica con la que se revisten las celebraciones y fiestas religiosas y sacras. Como bien plantea Antonio Domínguez: “la religiosidad popular no estaba ligada a las jerarquías sociales; era una manera de sentir, de vivir la religión. Su dominio no era la doctrina, el dogma, sino la ceremonia, el rito

(...) el acercamiento a las imágenes (besamanos, camarines, etc.), el ambiente lúdico, que convertía en fiesta tumultuosa y ruidosa incluso celebraciones de por sí marcadas por la tristeza, como las ceremonias impetratorias y expiatorias, las rogativas”⁸.

La romería propia de las misas parroquiales, las fiestas patronales, la procesión de semana santa, las rogativas por algún santo eran los espacios propicios para que se manifestara el sentido público de la fe. En el mundo colonial dichas celebraciones religiosas evidentemente se encontraban ligadas a los santos patronos que protegían las poblaciones, así como a los eventos y calamidades que azotaban éstas. Ejemplo de ello es el auto del 6 de enero de 1721, cuando el procurador general de la ciudad convocó de urgencia a una reunión extraordinaria de cabildo donde expresó su preocupación por el mal que se ceñía sobre la ciudad, manifestada en una gran plaga de comején que se gestaba para “castigar nuestras culpas”.

La horda de comejenes había desolado la villa dejando a su paso: “las ruinas que hemos experimentado en los templos y cajas de los vesinos como con la que cada día amenaza generalmente todos los edificios pues no se ve ninguno sin este contajio de que se temen riesgos manifiestos dependiera no solo los caudales sino tambien las vidas”⁹. Decide el cabildo por tanto pedir el auxilio del todopoderoso: “ocurriendo al favor y piedad divina de Dios nuestro señor como prinsipal cavesa de todo y para aplacar su justa indignasion”¹⁰. Reclamando entonces su perdón, los integrantes del cabildo deciden que la mejor manera para obtener éste es valiéndose de los santos “para que mediante su yntersesion alcansen remedio a esta enfermedad”¹¹, por tanto se decide nombrar a San Francisco Javier patrono y abogado ante la epidemia de comején, para que así en el día del dicho santo se haga fiesta y se le guarde festivo “dentro de la ciudad cantando las bisperas en su misa votiva con prosesion

8 Óp. Cit. DOMINGUEZ, Antonio, “Iglesia institucional y religiosidad popular...”, p. 10.

9 AHC, Fondo Cabildo, ‘Peticiones’, 6 de enero de 1721, Tomo 12, Fol. 215.

10 Ibid.

11 Ibid.

en la plaza que con la mayor solemnidad que se pueda y la debosion de los vesinos adelantare ymplorando su amparo y que para esto se nombren diputados”¹².

Además se recogen limosnas en dicha fiesta todos los años, para que así el santo no sintiera padecimiento de la intercesión. La adoración de los santos era una práctica recurrente en el periodo colonial. Gracias al culto a éstos, expresados simbólicamente a partir de imágenes es que se desarrollan y nutren las devociones católicas, en las que se denota la expresión de piedad y virtud cristiana. Son los personajes ejemplares que alimentan el de por sí nutrido santoral católico, quienes junto al Padre y el Hijo, reinan en los cielos y sirven de intercesores y abogados de los desdichados y pecadores seres humanos. La devoción al santo al final se convertirá en fiesta, rogativa o celebración, en el momento y espacio preciso de los fieles, quienes sin rango y distinción se reúnen para evocar la imagen y ante todo el misterio y atribución del personaje santificado. La aglomeración de las gentes sin importar distingo social y de casta permitía que el Dios omnipotente católico sintiera y viera de modo más tácito los sentimientos fervientes y penitentes de sus fieles.

Por otro lado, ante la suma calamitosa de pecados que agobiaban estas tierras y como muestra de su preocupación, el obispo de Popayán Don Matheo de Villafañe, en 1706 manda a hacer rogativa pública para así conceder plenas y totales indulgencias a todos aquellos penitentes que mínimamente durante cuarenta horas se dedicarán y profesaran rezos, confesión y comunión:

*...concedo indulgencia Plenaria y Remision de todos sus pecados a todos y quales quiera personas de Uno y otro seño que confesaren y comulgaren en fiesta de quarenta horas que se celebrara en essa ciudad de Santiago de Caly por una vez en los dias que señalare el Vicario Juez Eclesiastico deella en su yglesia Parroquial y la Visitaren confesados y comulgados como dicho es, Rogando a Nuestro Señor por la exaltacion de la Santa Fee Catholica*¹³.

El día jubilar, según muestra la correspondencia del cabildo, debía iniciar el día de la Ascensión del Señor, correspondiente al 13 de mayo de 1706, jueves; desde ese día se dio a cabo la celebración jubilar declarada por el obispo Villafañe, la cual se alargaría hasta el sábado. En Santiago de Cali, entre las medidas tomadas para apoyar la causa obispal se encuentra la liberación a los fieles de la misa, así como el mandato para que durante los tres días se hicieran rezos, confesión y penitencia en el altar mayor de la iglesia capitular, al Santísimo Sacramentado. Para el cumpli-

¹² Ibid. Fol. 215V.

¹³ AHC, Fondo Cabildo, ‘Correspondencia’. de mayo de 1706, Tomo 10, fol. 314.

miento de la comunicación obispal decide el cabildo que las gentes se enteren de la rogativa pública jubilar a partir de la publicación de la orden obispal tanto en la Ermita de Nuestro Señor de la Soledad como en el Convento de San Agustín.

La situación de la Gobernación debía ser penosa, pues Amanda Caicedo en su libro “Construyendo la hegemonía religiosa. Los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (Diócesis de Popayán, Siglo XVIII)”, enuncia que en las constituciones sinodales que se publican para 1717, el obispo condenaba y denunciaba las bajas costumbres de las castas relacionadas con el bullicio, la fiesta y el licor: “en las procesiones decían, solía haber “concurso de gente” y “bailes” de los que resultaban “tantos daños”. So pretexto de devoción, específicamente de haber velas de noche en las iglesias y ermitas, las “comidas y bebidas superfluas, bailes y otras cosas indecentes” no faltaban cometiéndose “muchas ofensas contra Dios nuestro Señor” por los “muchos escándalos y pecados producidos”. Toda pretensión de honrar alguna fiesta o un santo terminaba siempre en “tales juntas”¹⁴ .

Ejemplo de esto, es la siguiente denuncia que se presenta en una sesión del cabildo de Santiago de Cali. El 11 de abril de 1711, el Capitán Lorenzo Lasso de la Espada, quien era el alcalde ordinario más antiguo de la ciudad, denuncia ante el cabildo que en días pasados, pensando en los enfermos que se encontraban en dicho territorio se había decidido sacar en procesión con toda la pompa necesaria, la figura del Señor Sacramentado.

A pesar de que tal evento iba revestido de gran sacralidad, fueron muchas las personas que no cerraron sus tiendas “mostrándose omisas en acompañar a tan gran señor cuando están de obligación el hacerlo, y atendiendo al buen ejemplo que en esto debe tener”¹⁵ . Con tal desobediencia manda el Capitán Lasso,

“que toda los mercaderes de la dicha plaza y oficiales luego que se toque la campanilla a la puerta de la Santa Yglesia Parroquial de esta ciudad sierren las tiendas y le vayan acompañar y caso que no lo puedan hazer sieren las tiendas y casa de juego hastta que aya debuelto su divina magestad lo qual cumplan pena de una libra de sera aplicada a su divina magestad la qual se sacara yn bista de que algun yncurriere en dicha pena; ya simismo se manda que todos y quales quiera Personas de qualquier estado calidad que sea que tocada la campana de la queda se recojan todos y se sieren su tienda y casa de juego y no

14 CAICEDO, Amanda. *Construyendo la hegemonía religiosa. Los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (Diócesis de Popayán, Siglo XVIII)*. Bogotá: Editorial Uniandes – Cesó, 2008. p.

15 AHC, Fondo Cabildo, ‘Autos’, 12 de mayo de 1712, Tomo 11, f. 132r.

anden por las calles tropas de hombres causando escandalo en contravencion de su ser ____ pues a disposicion Real de que se aya de tocar la queda para evitar culpas y escandalos y no para que tengan osadia a tener tiendas aviertas en contra por ser de los mandatos Reales”¹⁶.

Si se tiene en cuenta que el escándalo público contravenía la sana doctrina católica, la orden del Capitán Laso muestra por lo menos que cierta proporción de libres de todos los colores que habitaban la ciudad no sólo no poseía labor y sustento fijo, sino que a la vez no seguía las directrices de comportamiento público que los vicarios caleños y en suma, la totalidad de la iglesia colonial promulgaba desde el sermón.

De hecho, es constante encontrar en los documentos del cabildo de Santiago Cali, autos ordenando a las gentes que rectifiquen su comportamiento frente al poco deber moral y cristiano que se sigue. Los caleños y caleñas generalmente comerciantes y los pertenecientes a las castas (zambos, mulatos y mestizos rezan los documentos), denuncia el cabildo, no mostraban respeto ante las imágenes, las procesiones y las fiestas sacras que se celebraban en la ciudad.

El 3 de enero de 1711, el Capitán y Alcalde Ordinario más antiguo de la ciudad, Don Lorenzo Laso de la Espada, reparando en la grave ociosidad en la que se encuentran mestizos, mulatos y zambos, la cual había generado daños importantes en la Iglesia Capitular y en los conventos de la ciudad, además de las quejas que se habían recibido de algunas haciendas de campo cercanas a ésta, que habían sufrido perjuicios en su ganado caballar y vacuno, dispone un duro auto de buen gobierno que intenta no sólo remediar el problema relacionado con la ociosidad sino la poca moral mostrada por dichos libres. La vagancia en las que se encontraban estas gentes poco adiestradas además en la sana doctrina cristiana, lleva a que el Capitán Laso de la Espada, determine:

que todos los mestisos mulatos y sambos de hedad de siete años para arriba se asienten a consierto por un año o los mas que fueren convenientes con los dos principales y asendados y los que quisieran se apliquen a los oficcios aquí fueren aplicados y los dichos vezinos principales amitan los que huviese menester y los atiendan con la doctrina cristiana y demas educasion necesaria y los Maestros de oficios admitan asi mesmo los que huvieren menester con el mesmo cargo;

16 Ibid.

como tambien las mestisas mulatas y sambas hagan lo mismo recogiendo alas cajas principales de los señores deste lugar aquienes ruego y encargo la resesion y eduquen en la doctrina christiana, y esto lo cumplan dichas gentes¹⁷. Aquellas y aquellos libres de todos los colores que no cumplieran voluntariamente con dicho mandato de concertaje en el término de ocho días, serían obligados con ‘todo rigor de justicia’ a acatar a medida del Capitán y Alcalde Ordinario.

La presente medida de Laso de la Espada además reparaba en la prohibición de bailes y de toma y venta de aguardiente pues de ellos: “resultan graves perjuicios de inestros y concubinatos y otros delitos y escandalos publicos siendo dignos de reparo y castigo, mando que ningunos mestisos mulatos y sambos agan Bayles de dia ni de noche ni ahora ni en ninguna festejo”¹⁸. Si se tiene en cuenta que el escándalo público contravenía la sana doctrina católica, la orden del Capitán Laso muestra por lo menos que cierta proporción de libres de todos los colores que habitaban la ciudad no sólo no poseían labor y sustento fijo, sino que a la vez no seguía las directrices de comportamiento público que los vicarios caleños y en suma, la totalidad de la iglesia colonial promulgaba desde el sermón.

Para 1718, la situación en la ciudad debía de nuevo ser preocupante y escandalosa pues un nuevo auto del cabildo imponía un nuevo toque de queda más duro y riguroso entre las gentes de Santiago de Cali, para así imponer la quietud, el orden y el buen gobierno. El auto en cuestión versa: “para evitar yncombenientes que resultan del desorden y para ocurrir al Remedio de todo y que los vesinos y demas vasallos vivan con la seguridad combeniente manda y mando que ninguna persona de qualquier estado calidad o condision que sea traiga por ningun pretesto

(...) y debajo de la misma pena que todas las personas susodichas asistan los dias de Renobasion del Señor y primeros domingo demes y en saliendo el Señor en la ____ sierran las puertas de las tiendas y quando sale a visitar los enfermos asistan”¹⁹.

Al mismo tiempo todas y todos aquellos que asistieren a la misa debían hacerlo de forma presentable, es decir “el pelo amarrado no alebosado en la copa”, y no se debía poner velas en el altar de la iglesia. De nuevo se expresa un esfuerzo por parte del Cabildo, esta vez de parte del Alcalde Ordinario, Don Gaspar Phelipe de Zuñiga, por encauzar el comportamiento de las gentes a una actitud sobria y respetuosa

17 AHC, Fondo Cabildo, ‘Autos’, 3 de enero de 1711, Tomo 11, Fol 127 – 127v.

18 Ibíd.

19 AHC, Fondo Cabildo, ‘Autos’, 23 de febrero de 1718, Tomo 12, f. 101r.

como se suponía debía ser el proceder de un buen cristiano en la iglesia.

El 4 de abril de 1722 de nuevo el cabildo de la ciudad llamaba la atención a los habitantes, recomendando que el día de la procesión del santísimo, ésta se hiciera con todo el fervor y respeto posible y “Que ninguna persona sea osada a tener bayles en su casa despues de tocada la oracion por los graves inconvenientes que de ellos se siguen; y silo contrario se hiziere se procedera a pricion de tres dias de carcel, como se le condena al dueño de la cassa en dies patacones aplicados para los reparos de las casas capitulares”²⁰.

Pero los llamados para que las gentes observaran un debido comportamiento moral cristiano, no sólo se extendían a los bulliciosos libres, ya que también se ampliaba a los forasteros y extranjeros, como muestra el auto proveído por el cabildo de la ciudad de Santiago de Cali, el 14 de agosto de 1729²¹, en el cual manifestaban los cabildantes que dichos “forasteros bagamundos” eran de gran prejuicio para la ciudad por los escándalos y los comportamientos alejados de la correcta moral cristiana por ser ociosos y no tener oficios. Continúa el auto mencionando que el perjuicio causado por los foráneos se veía agravado porque éstos concurrían a los “barrios de gente plebe deque se siguen malos consecuencias” pues se relizaban juegos prohibidos, bailes y festejos utilizando como excusa por parte de la plebe, el hacerle “fiestas a las imágenes en sus casas”.

De nuevo hace presencia la transgresión, pero esta vez disfrazada y oculta bajo el pretexto de la realización piadosa de una romería a un santo. Debía ser supremamente festiva la situación en los arrabales de la ciudad, esos en los que vivía la gente plebe como eran llamados los libres y las castas por los cabildantes, situados probablemente en la zona correspondiente a la parroquia de San Nicolás. De nuevo, se atentaba con la tan respetada moral cristiana preservada por las gentes blancas, ricas e lustres, dicha agresión además representaba una conducta irrespetuosa contra las majestades por ser éstas las representantes y preservadoras del pacto de Dios con los súbditos españoles.

En una sociedad y una época en la que la idea de lo pecaminoso se extendía a todas las prácticas cotidianas, la vivencia pública de los misterios y dogmas católicos denostaba la continua preocupación de las gentes por mostrarse afectas y congraciarse con aquella fuerza divina que desde la inmensidad de la gloria celestial divisada los comportamientos de los mortales.

20 AHC, Fondo Cabildo, ‘Autos’, 4 de abril de 1722, Tomo 12, f. 245r.

21 AHC, Fondo Cabildo, ‘Autos’, 14 de agosto de 1729, Tomo 13, f. 157v.

¿Qué nos muestra el comportamiento de los agentes coloniales habitantes de Santiago de Cali? Si bien, el Dios que rigió los corazones de los fieles en tierras americanas fue una divinidad castigadora y poco misericordiosa, con la información recogida y estudiada en los documentos del Cabildo del Archivo Histórico de Cali se observa en primera instancia poca profusión de los espacios públicos de la expresión de la sacralidad católica pues no hay para el periodo en cuestión suficientes autos que realicen el debido llamamiento a fiestas patronales y rogativas, como si se denota en los documentos que registran la vida de Santiago de Cali entre 1760 y 1800.

No son claras las razones por las cuales se genera esta falta de documentación creciente por parte del Cabildo, en lo referente a la convocatoria a las romerías católicas públicas oficiales que debían realizarse. No obstante, si fueron encontrados gran profusión de autos y bandos que muestran la preocupación de los sucesivos integrantes del Cabildo de Santiago de Cali en el periodo comprendido entre 1700 y 1750, por el estado de las cosas religiosas y las formas de santificar y vivir las fiestas por parte de la población de libres de todos los colores y negros tanto libres como esclavos que habitaban los términos parroquiales tanto urbanos como rurales de la ciudad. Son constantes llamados al orden y a hacer cumplimiento del toque de queda para que estas gentes cumplieran con servicios religiosos personales en sus casas.

Una de las medidas persistentes que se encuentran en este periodo de cincuenta años estudiado es el de la prohibición de beber aguardiente, más si el Cabildo aplicaba y cumplía los despachos recibidos por el Obispo de Popayán, quien había ordenado “no venda ni compre la vevida del aguardiente por ningun pretesto porser cosa perjudicial y estar prohibida”²², por el continuo espectáculo que ocasionaban las gentes constantemente al ingerir esta bebida en las fiestas y rogativas patronales. Si los desobedientes zambos contravinieren dicha orden y además portaran armas prohibidas como aquellas utilizadas para los rejones, recibirían “dosientos asotes a la vergüenza pública dejando el arvitrio de la Real jurisdission al proceder contra los reveldes y costumbres por todo rigor de Justissia”²³.

El aguardiente, la fiesta, el baile, la embriaguez. Los libres de todos los colores, ociosos causando destrozos e ignorantes transgresores de la sana doctrina. Acuartellarlos en el trabajo y la servidumbre tal vez les llevaría a pensar de modo consciente en cuál debería ser el actuar ante la sociedad, una sociedad blanca criolla que como se ve, no comparte tales comportamientos. Y estar borracho, ocioso y en bailes no era el comportamiento debido que debía seguir un cristiano penitente. Qué escan-

22 AHC, Fondo Cabildo, 'Autos', 15 de enero de 1707, Tomo 10, f. 7r.

23 Ibid.

dalosa debía ser Santiago de Cali. Qué panorama debía de ofrecer a los visitantes y foráneos, entre esos el Obispo de Popayán, al ver a las gentes de las castas relajadas en plena embriaguez y festejo, las cuales conducían inherentemente al escándalo público y al delito.

El jolgorio, el bullicio y la algarabía debían nutrir constantemente las celebraciones religiosas católicas en Santiago de Cali, ciudad que además debió ser teatro de una constante tensión entre los desafiantes libres de todos los colores y las orgullosas personas ilustres blancas criollas y peninsulares. La expresión vivida del panorama cotidiano moral que vivía la ciudad se presenta en el auto de buen gobierno proferido el 26 de enero de 1745, en el cual se denunciaba a los escandalosos e irrespetuosos mestizos pues: “se está experimentando que la Plebe, como son mestizos, y Mulattos andan de día publicamente con la espada abaxo del brazo por los barrios, y aun en calles publicas de que suelen originar mucha ynquietudes, hasta prepararse a entrar en los templos con la espada debaxo del brazo perdiendo al respecto del lugar sagrado”²⁴.

Para entender un poco el porqué de las prácticas transgresoras de las gentes en la ciudad de Santiago de Cali, habría que estudiar un poco la referencia a la religiosidad popular. La religiosidad popular de la época colonial va a tener en la fiesta el espacio ritual dónde necesariamente se van a ver representadas las devociones. Bien entendemos que la época colonial trae consigo una fuerte separación de las jerarquías sociales, sin embargo la fiesta permitía que todos sin distingo racial se congregaran para vivir la fe.

Hay que entender que la religiosidad popular supera entonces los cánones y se convierte en la experiencia bulliciosa de quienes viven la fe. Si no recordemos los constantes llamados de atención del cabildo de Santiago de Cali a las gentes de la ciudad, específicamente a los libres de todos los colores, zambos, mulatos, negros, mestizos, para que guarden la cordura durante las procesiones, pues sus desmanes por consumo de aguardiente, sus algazaras y sus fandangos no eran bien vistos por los criollos blancos que se sumían en la austera sacralidad.

No obstante, no se entiende la fiesta sin el bullicio, sin la música, sin el ruido, sin la particular forma que tienen unos y otros de festejar la intercesión del santo. En el fondo “no es que la fe estuviera ausente, no era una farsa: los disciplinantes se imponían una penitencia dolorosa, de la que esperaban el perdón de sus pecados, pero a la vez disfrutaban”²⁵. Las fiestas y ritos católicos coloniales son entonces el

24 AHC, Fondo Cabildo, ‘Autos’, 26 de enero de 1745, Tomo 16, f. 18r.

25 OP. Cit. DOMÍNGUEZ, Antonio. “Iglesia institucional y religiosidad popular...”, p. 15.

espacio de encuentro, pero un encuentro que supera el dogma y la doctrina y que se circunscribe al sentimiento, al sentir del creyente católico, a la sinceridad y el miedo frente al castigo divino y “frente a la expectativa afanosa de lo sobrenatural”, como afirma Ortiz. La algarabía se tomaba la fiesta religiosa. El bullicio y el baile de las gentes pobres y libres de todos los colores hacían su presencia. En Santiago de Cali se ofrenda al santo intercesor pero no siguiendo los preceptos ortodoxos que piden cabildantes y obispos. En suma, la alegría y la algazara se toman el espacio sacro, transgrediendo con esto los mandatos religiosos y convirtiendo en vernáculo lo que se decía sacro.

Bibliografía

Fuente Primaria

Archivo Histórico de Cali Fondo Cabildo 'Autos', Tomo 10, f. 7r. 'Varia', Tomo 10, F. 139r. 'Autos', Tomo 10, f. 314r – 314v. 'Autos', Tomo 10, f. 315r. 'Autos', Tomo 11, f. 132r. 'Autos', Tomo 12, f. 101r. 'Autos', Tomo 12, f. 245r. 'Autos', Tomo 13, f. 157v. 'Autos', Tomo 16, f. 18r.

Fuente Secundaria

CAICEDO, Amanda. *Construyendo la hegemonía religiosa. Los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (Diócesis de Popayán, Siglo XVIII)*. Bogotá: Editorial Uniandes – Ceso, 2008.

CHOCANO, Magdalena. *La América colonial (1492 – 1763). Cultura y vida cotidiana*. Madrid: Editorial Síntesis, 2000.

DOMINGUEZ, Antonio. "Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca". En: CORDOBA, Pierre y ÉTIENVRE, Jean Pierre (Eds). *La fiesta, la ceremonia, el rito*. Granada: Universidad de Granada, 1990.

MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela. "5. El milagro como testimonio histórico. Propuesta de una metodología para el estudio de la religiosidad popular". En: ÁLVAREZ, C y BUXO, María Jesus (Coord). *La Religiosidad Popular. I. Antropología e Historia*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

CONFIGURACIÓN DEL DISCURSO ANTIPROTESTANTE EN MIGUEL ÁNGEL BUILES

Por: Fabio Hernán Carballo
Universidad del Valle

Resumen

La vida de Miguel Ángel Builes Gómez, Obispo de la Diócesis de Santa Rosa de Osos entre 1924 y 1967, estuvo marcada por la polémica. Desde muy joven el futuro prelado mostró su talante misionero y combativo en los trabajos a los que fue designado. Entre sus enemigos terrenales estaban los protestantes, aquellos que desde principios del siglo XX se venían instalando en lo que sería su Diócesis. Este artículo pretende comprender el discurso antiprotestante de monseñor Builes, concentrándose en las pastorales de 1948, “El Protestantismo” y “El Juramento Católico”. Sin entrar en juicios o en apologías, busca integrar las palabras de Builes a su vida y teología haciendo un intento por relacionar la hermenéutica del ser con la hermenéutica del discurso y por encontrar la esencia de las afirmaciones del Obispo. El texto resume, a grandes rasgos, la vida de Builes, recalca su llamado misionero y su visión de las últimas cosas.

Palabras clave:

Antioquia, discurso, Miguel Ángel Builes, hermenéutica, protestantes.

*Entretanto se trabó una batalla grande en el cielo:
Miguel y sus ángeles peleaban contra el dragón [...].¹*

Miguel Ángel Builes Gómez nació en la vereda de Las Juntas en Donmatías, Antioquia, el 9 de septiembre de 1888. El futuro y polémico obispo de Santa Rosa de Osos provenía de un hogar devoto y campesino. Hijo de Agustín Builes y Ana María Gómez, estudió la primaria en Donmatías, la secundaria y los estudios sacerdotales en el Seminario Menor de San Pedro y el Seminario Mayor de Santafé de Antioquia. Fue ordenado como sacerdote el 29 de noviembre de 1914; el 8 de diciembre, día de la Inmaculada Concepción cantó su primera misa en Donmatías. Cooperó como vicario en la parroquia de Valdivia y el 28 de noviembre de 1916, a los 28 años, ejerció su trabajo ministerial como párroco interino del actual municipio de Toledo en el norte de Antioquia.²

En enero de 1919, cuando Builes rondaba los 30 años, fue designado como párroco interino de la parroquia de Remedios, pueblo en el nordeste del departamento con características geográficas y sociales diferentes a Toledo, a Donmatías y a Santa Rosa, lugares donde había pasado la mayoría de su vida y donde nació su vocación. A diferencia de los tres pueblos montañosos y agrícolas atrás mencionados, la principal actividad económica de Remedios era la minería.

Entre junio de 1920 y junio de 1921, el sacerdote es encomendado a apoyar en el ministerio al presbítero Ignacio Yepes en Valdivia. De éste interregno en Valdivia, dice Miguel Zapata Restrepo, en el libro biográfico sobre Builes *La Mitra Azul*, que el padre Yepes “[...] lo saturó de conservatismo y lo convenció que los liberales eran pecadores públicos”.³ La estadía en Valdivia (y algunas otras regiones a orillas del río Cauca), el trabajo interino en Remedios, la falta de una cultura de fuerte arraigue católico en estos dos sitios, su coadjutoría con el padre Yepes y la lectura de *Historia de una alma*, libro autobiográfico escrito por Santa Teresita de Lisieux, parece, despertaron en Builes su celo misionero, su ardor por la conquista espiritual de estos pueblos. En 1921 se instaló en Remedios como cura en propiedad.

Según las propias palabras del obispo, Remedios fue una parroquia que sacó gotas de sudor de su frente, gotas de sangre de su corazón y lágrimas ardientes de sus ojos.⁴ Zapata Restrepo dice en *La Mitra Azul* que Builes tuvo una disputa encarniza-

1 La Sagrada Biblia. Por Don Félix Torres Amat. Madrid: Imprenta de León Amarita, 1824. Apocalipsis 12:6.

2 Mírense los siguientes trabajos: SANÍN ECHEVERRI, Jaime. El Obispo Builes. Medellín: Editorial Géminis, 1988; ZAPATA RESTREPO, Miguel. La mitra azul. Miguel Ángel Builes: El hombre, el obispo, el caudillo. Medellín: Editora Beta, 1973; OLANO GARCÍA, María Dolly. Monseñor Builes, el hombre, el apóstol, el místico. Cali: Cuadernos de vida cristiana, 1979.

3 ZAPATA RESTREPO, Miguel. La mitra azul. Miguel Ángel Builes: El hombre, el obispo, el caudillo. Medellín: Editora Beta, 1973. pp. 36-37.

4 BUILES GÓMEZ, Miguel Ángel. La apostasía. . En: BUILES GÓMEZ, Miguel Ángel. Cartas pastorales 1924-1939. Medellín:

da en esta localidad con la familia Moreno, llegando incluso a sugerir que tal familia fue cómplice en un atentado contra la vida del sacerdote.⁵ De acuerdo con Francisco Ordoñez, en su libro *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*, el misionero estadounidense Juan G. Touzeau, quien fundó la iglesia presbiteriana en Medellín y vivió en el departamento entre 1889 y 1907, visitó y formó un grupo de creyentes protestantes en Remedios que se reunían con regularidad.⁶

Por su parte, *El Adalid*, semanario fundado en 1926 y dirigido en alguna época por Builes, publicaba en su número 142 que los protestantes habían visitado en repetidas ocasiones Remedios sin ningún resultado concreto gracias a la solicitud del clérigo.⁷ Lo cierto, es que muy temprano en el ministerio de Builes el asentamiento de protestantes en su diócesis empezó a ser parte de sus preocupaciones.

En la carta pastoral del 2 de febrero de 1925, siendo ya obispo, condenó rotundamente el matrimonio civil de dos parroquianos de Remedios, calificándolo de apostasía,

Un hecho azas doloroso ha venido a nublar la aurora de nuestro episcopado y a clavar una espina cruel en nuestro corazón de padre de almas: es el crimen de la APOSTASÍA que a los pocos días de nuestra consagración episcopal cometieron dos amados hijos nuestros, precisamente en la parroquia donde tantas gotas de sudor brotaron de nuestra frente, tantas gotas de sangre se arrancaron de nuestro corazón y tantas lágrimas ardientes encharcaron nuestros ojos

[...] el deseo de casarse civilmente, realizando así de una manera oficial el gran escándalo de unirse en público concubinato [...].⁸

Para monseñor Builes la apostasía era peor que la herejía, pues el hereje niega una o algunas verdades de la fe católica, el apóstata, las niega todas.⁹ En ese sentido, el prelado encontró mayor pecado en el liberalismo que en el protestantismo. Builes, ya como Obispo, emprendió el propósito misionero que tenía desde hacía varios años. Empezó a realizar viajes de misión por el norte de Antioquia en lo que correspondía a la Diócesis de Santa Rosa de Osos. El libro *Crónicas Misionales*, escrito por un anónimo bajo el seudónimo de “Un Padre Misionero”, pero que al parecer

Bedout, 1958. p. 33.

5 ZAPATA RESTREPO. Op. cit., p. 39.

6 ORDOÑEZ, Francisco. Historia del cristianismo evangélico en Colombia. Medellín: Tipografía Unión, 1956. p. 76.

7 OLANO GARCÍA, María Dolly. Monseñor Builes, el hombre, el apóstol, el místico. Cali: Cuadernos de vida cristiana, 1979. p. 77

8 BUILES GÓMEZ. La apostasía, Op. cit., p. 33.

9 Ibid., p. 34.

era el mismo Builes¹⁰, relata las visitas del prelado a diferentes poblados, veredas y caseríos del Occidente, el Norte y Nordeste antioqueño. El libro es un testimonio clave para analizar el celo apostólico de monseñor Builes.

Builes estuvo llevando su mensaje a un pueblo que desconocía muchas veces las cosas más sencillas de la religión. ¿Cuál sería la sorpresa del Obispo al saber que en su diócesis había personas tan ignorantes en la materia? En su visita a Caucasia y sus alrededores, el “Padre Misionero”, informa de algunos acontecimientos que reflejan la sorpresa de los enviados de la Iglesia,

Muchos vecinos de Palotal, región limítrofe con Ayapel, vinieron también: pero como salieron del vientre de sus madres en cuanto a conocimientos religiosos. Figúrese Ud., Sr. Director, que examinando a uno de 55 años le preguntaba: Ud. ha oído hablar de Dios? Me contestó: Mi Padrecito, primera vez que oigo hablar de esas cosas. Figúrese pues cómo estarán los niños y las niñas. Me pasó una muy buena, exactamente igual a la acaecida en otra ocasión al Sr. Obispo en sus giras misionales. Pregunté a una muchacha de unos 16 años algo sobre Dios, a ver si tenía idea de El: nada pudo contestarme. Le pregunté quién hizo el sol, la luna, la tierra, el río, los árboles... Nada! Me vino la tentación de preguntarle: A Ud. quién la hizo? Y vea la respuesta: “A yo? Pues mi mamá.”¹¹

Pero esta mentalidad virgen, sin teoría, estaba expuesta a múltiples formas de espiritualidad. En 1927 se encuentran en un mismo lugar, Peque (en el occidente lejano antioqueño), monseñor Builes y el ex sacerdote y, luego, predicador evangélico Juan Esteban Roldán. Roldán, oriundo de Santa Rosa de Osos, conoció el mensaje protestante en Ituango donde entró en contacto con unos misioneros presbiterianos más o menos en el año 1918. Peque, también había sido uno de los primeros lugares donde los protestantes encontraron refugio en Antioquia. El libro *Crónicas Misionales* relata así el encontrón teológico-misionero entre Roldán y Builes.

[...] Desde la primera plática los predicadores católicos rompieron fuego contra el protestantismo y sus propagadores y secuaces. Habrá de saberse que el P. Juan Esteban vino expresamente a Peque a “contrarrestar la propaganda diabólica del Obispo Builes”. Pobrecito! Como si éste no le hubiera infligido doscientas mil derrotas... Predica-

10 OLANO GARCÍA, Op. cit., p. 377.

11 ANÓNIMO. *Crónicas misionales o relatos de visitas pastorales practicadas por el Excmo. Sr. Dr. Dn. Miguel Ángel Builes dignísimo Obispo de Santa Rosa de Osos*. Medellín: Librería y Tipografía Buffalo, 1934. p. 64.

ron cuatro veces por día y no se les quedó doctrina católica rechazada por el protestantismo que no expusieran, ni error que no refutaran. El auto de visita fue un sumum de doctrina católica contra el protestantismo. [...] A poco de salir el Prelado (Miguel A. Builes) y los sacerdotes que le acompañaban salió él (Juan Esteban Roldán) para Dabeiba a vivir la vida de pureza que proclamó también en un sermón, declarando que ellos iban tras la huellas de los apóstoles, sin duda porque estos tenían negra en Dabeiba [...].¹²

La expresión “

[...] porque estos tenían negra en Dabeiba” identifica a Roldán y a los misioneros norteamericanos con los reformadores del siglo XVI, específicamente con Lutero quien al parecer de Builes y del catolicismo más radical colombiano se había robado una monja para vivir en concubinato con ella.¹³

El obispo Builes parecía perturbado ante la idea de que fuera un sacerdote oriundo de Santa Rosa el predicador insigne de los protestantes en su diócesis.

“Siendo todavía párroco de Remedios publicó algunas hojas dirigidas al Padre Juan Esteban Roldán, cuando éste había abandonado la fe católica”.¹⁴ En 1924 envió un sacerdote a Dabeiba para convencerle de su error, en 1927 él mismo le refutó sus ideas en Peque, años más tarde le encomendó la tarea de conversión al catolicismo del padre Roldán al padre Jesús María Urrea quien lo persuadió de establecerse en Medellín. La biógrafa de monseñor Builes María Dolly Olano García, misionera teresita, afirmó en el libro Monseñor Builes, el hombre, el apóstol, el místico, que Roldán murió reconciliado con la Iglesia y auxiliado con todos los sacramentos.¹⁵ Por su parte la hija del ex sacerdote, Ninfa Roldán, en una entrevista concedida a Andrés Ríos Molina aseguró que, [...] él nunca negó lo que era hasta que expiró. Cuando ya se estaba muriendo llegó el cura a ponerle los santos óleos con una cantidad de godos y nos mandaron sacar a todos. Yo era chiquita y escondida miraba por entre una cortina. ‘Padre Roldán, ¿es usted católico?’ ‘Sí’. ‘Apostólico’ ‘Sí’. ‘¿Romano?’ ‘No, yo soy cristiano’, decía

12 Ibid., pp. 13-14. Paréntesis añadido.

13 GROOT, José Manuel. Los misioneros de la herejía o defensa de los dogmas católicos. Bogotá: Imprenta de Félix Torres Amaya, 1853. p. 96.

14 OLANO GARCÍA. Op. cit., p. 382.

15 Ibid., p. 155.

entre dientes porque casi no podía hablar. Cuando fueron a santiguarlo él les quitaba con las manos y con los pies con la poca fuerza que tenía. Al momentico murió y salieron diciendo que había muerto con la fe católica el padre Roldán.¹⁶

El ideario conservador de Builes nace desde su familia, desde las costumbres religiosas de éstos y de los lugares donde creció, se educó y empezó su ministerio: Donmatías, Santa Rosa, San Pedro, Toledo. La fortaleza mental de Builes muestra a un hombre comprometido con su causa desde muy joven, una persona que había tenido una profunda experiencia espiritual que le había formado y creado principios y metas de vida. Builes no tenía grandes negocios que defender y en buena parte de su vida no necesitó compromisos políticos con los liberales.

El discurso antiprotestante de monseñor Builes no salió de la nada, su propia experiencia de vida, el contexto histórico en el que creció, sus estudios religiosos, las lecturas que hizo, su teología escatológica, su mística y el ambiente geográfico en el que se movió, crearon en el Obispo un vehemente deseo por mantener “puro” a un pueblo que amaba hasta las entrañas.

No es de extrañar el amor celoso del obispo por su Diócesis. Descontextualizar las palabras, escribir sin comprender, juzgar desde el presente, no puede ser un método de análisis serio, Builes habló, con amor, dolor y violencia. Su ataque oratorio fue principalmente contra el mismo Satanás, a quien veía en la Historia como aquel que estaba dispuesto a acabar con la Iglesia de Dios. Su discurso tenía la intención de mostrar al pueblo lo que éste no podía ver con claridad y de hacerle entender lo que él ya sabía. Aquello que Paul Ricœur llamó mimesis,

“[...] una representación de la acción que produce lo nuevo, lo que no estaba allí o lo que no era visible, y se devela y se pone en público por mediación de las palabras con el propósito de cambiar el escenario y producir efectos pertinentes en el mundo de la experiencia”.¹⁷

Ricœur habla de la trama discursiva como una mediación entre la experiencia y el oyente. La construcción de la trama es una actividad mediadora entre dos estadios. La idea con construir un discurso es la de cambiar el obrar del oyente o el lector.¹⁸ Paul Ricœur divide la mimesis o construcción de la trama, en tres partes, la mimesis

16 RÍOS MOLINA, Andrés. Identidad y religión en la colonización del Urabá antioqueño. Bogotá: Editorial Comunicación, 2002. p. 30.

17 URIBE DE HINCAPIÉ, María Teresa y LÓPEZ MARÍN, Liliana María. Las palabras de la guerra. Medellín: La Carreta Editores, 2006. p. 11.

18 RICŒUR, Paul. Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico. México: Siglo XXI Editores, 2007. pp. 114-115.

lo pre-figuración; la mimesis II o con-figuración y la mimesis III o re-figuración. En la mimesis I, se busca comprender las estructuras de la acción en general, los símbolos de la acción y el tiempo de la acción (este tiempo sobrepasa los límites de la temporalidad del momento, o sea, será un tiempo complejo —pasado, mítico o imaginario—). En la mimesis II, se anotan los acontecimientos particulares, los hechos, y se va construyendo una historia con sentido, que se pueda digerir por el lector o el oyente, se integran estos hechos como las partes de un todo y se muestran como consecuentes en el tiempo; en mimesis III, el tribuno interactúa con sus oyentes y el oyente mismo creará su propia realidad.

Para comprender el mensaje antiprotestante de Builes, es valioso mirar su vida, pero también sus escritos. En “El Protestantismo” y “El Juramento Católico” se revelan las ideas que el obispo tenía de los evangélicos y el rol de estos en el cumplimiento de las señales de los últimos tiempos. Los dos brotan de coyunturas sociales que quebrantaron el alma del obispo: el establecimiento de una iglesia protestante en la jurisdicción de la Diócesis de Santa Rosa y el 9 de abril de 1948 respectivamente.

En el Juramento Católico, la alocución de Builes en la procesión del Sagrado Corazón de Jesús en junio de 1948, el Obispo de Santa Rosa, integró la historia del cristianismo y la historia de la iglesia a la historia universal para darle un sentido a los acontecimientos ocurridos en Colombia. Desde el Sanedrín donde se preparaba la muerte del justo, pasando por Nerón, las herejías y la Reforma, Builes llevó su discurso hasta la masonería y el comunismo, todas las sectas anticristianas, cuyo único fin era destruir el reinado de Cristo¹⁹.

Es Para el obispo Builes los sucesos del nueve de abril no eran otra cosa que la confirmación de las profecías apocalípticas del apóstol Juan, el sovietismo ruso era la bestia de siete cabezas, diez cuernos y diez diademas de Apocalipsis 13 que se empeñaba en destruir a la Iglesia de Dios.²⁰

Y de seguro algunas partes del texto sagrado no cuadraban en la imagen histórica que tenía monseñor Builes, pero otras eran más que claras, el dragón eran Satanás; la bestia, era el comunismo, lleno de poder y al que se estaban doblegando las naciones, hablando contra Dios, contra la Iglesia y haciendo la guerra a los santos; como el leopardo, también, lleno de colores en sus variadas costumbres; como el oso, porque todo lo atropella y pisotea, aún lo más sagrado: la Eucaristía; y como el león, por la ferocidad y saña para despedazar a sus adversarios. Las demás par-

19 BUILES GÓMEZ, Miguel Ángel. El juramento católico. En: BUILES GÓMEZ, Miguel Ángel. Cartas pastorales del excelentísimo señor Miguel Ángel Builes, Obispo de Santa Rosa de Osos, 1940-1948. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1957. pp. 400-402.

20 Ibid., p. 404.

tes del texto apocalíptico se integrarían a la historia del mundo que, al parecer del Obispo, llegaba a su fin.

En la biblioteca que monseñor Builes tenía en su casa en Santa Rosa de Osos, en la que vivió entre 1924 y 1958, se destacan títulos de marcada orientación místico-apocalíptica y antiprotestante: *Variaciones de las iglesias protestantes* de Santiago B. Bousset, una colección de las obras de Hugo Wast²¹ y los cuatro tomos de *Visiones y revelaciones completas* de Ana Catalina Emmerick, entre otros. La visionaria alemana decía por ejemplo, “Vi también en Alemania a eclesiásticos mundanos y protestantes iluminados manifestar deseos y formar un plan para la fusión de las confesiones religiosas y para la supresión de la autoridad papal,

[...] ellos construían una iglesia, extraña y extravagante; todo el mundo tenía que entrar en ella para unirse y poseer allí los mismos derechos; evangélicos, católicos, sectas de todo tipo [...]”.²²

Builes miraba la historia desde el presente hacia el pasado, desde el comunismo hasta el cristianismo, desde Gaitán hasta Cristo. En una parte de esa historia lineal y retrospectiva se ubicaba el protestantismo que empezaba a inmiscuirse de manera peligrosa en la Diócesis de Santa Rosa de Osos, confabulado, queriéndolo o no, con el liberalismo norteamericano y el comunismo soviético, que para Builes no eran contradictorios, sino la simple línea de la corrupción diabólica. Desde esa óptica, monseñor Builes miraba al protestantismo como una quintacolumna imperialista que buscaba destruir la unidad de la patria,

*En esta pastoral queremos alertar a nuestros amados hijos contra esta invasión, mucho más peligrosa que las quitacolumnas de Hitler y Stalin, porque aquellas han ido de una vez a la conquista material, mientras que la quintacolumna protestante ataca la Fe para arrebatarnos después la Patria [...] La infiltración quintacolumnista es el método empleado para llegar tarde o temprano al ideal de Panamericanismo que nosotros entendemos así: América para los americanos, América Latina para la América del Norte.*²³

21 Hugo Wast (1883-1962) era el seudónimo de Gustavo Adolfo Martínez Zuviría. Fue un escritor polémico debido a su antisemitismo y a su simpatía por el franquismo. Defensor a ultranza de la Iglesia católica. Es evidente en su estilo cierto tipo de mesianismo católico propio del siglo XIX. Por ejemplo, Juana Tabor, una de sus obras, es la historia de un fraile que gracias a su racionalismo, deseos ecuménicos y admiración erótica hacia una mujer terminará cayendo en una herejía tal como para darle entrada en la historia mundial al anticristo.

22 CLEMES BRENTANO et al. Visiones y revelaciones de la Ven. Ana Catalina Emmerick. Tomo XV. Profecías del fin del mundo. Editorial Surgitei, p. 15. [En línea]. <http://es.scribd.com/doc/31828582/Visiones-y-Revelaciones-de-Ana-Catalina-Emmerick-Tomo-XV>. Consultado el 7 de febrero de 2011.

23 BUILES GÓMEZ, Miguel Ángel. El Protestantismo. En: BUILES GÓMEZ, Miguel Ángel. Cartas pastorales del excelentísimo señor Miguel Ángel Builes, Obispo de Santa Rosa de Osos, 1940-1948. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1957,

Al decir, monseñor Builes, que el protestantismo era una quintacolumna de un poder mayor identifica a los protestantes como aparatos de una guerra. Un sector minoritario de la población que colabora con los enemigos. Parece atrevido, pero necesario, argumentar que el obispo de Santa Rosa sentía que una invasión protestante, y a la vez del sistema capitalista (liberal) norteamericano a Colombia, iría destruyendo las costumbres conservadoras en el país, lo que finalmente llevaría al culmen de la apostasía: el comunismo soviético que se levantaría contra todo lo que se llame Dios y sea objeto de culto:

*Para eso sirven las quintacolumnas y los quintacolumnistas protestantes. Consignémoslo sin vacilaciones: la propaganda protestante es una amenaza para la nacionalidad. En estos precisos momentos el gobierno y la Patria están sufriendo los ataques más alevosos del quintacolumnismo soviético instalado en la embajada rusa; mañana, y más breve de lo que pueda pensarse, sentirán en carne viva los puñales que está afilando la quintacolumna protestante.*²⁴

Con el aliciente de que la mayoría de las misiones protestantes en Colombia y en Antioquia se instalaron en regiones predominantemente liberales²⁵, la visión escatológica de monseñor Builes cuadraba armónicamente con las profecías bíblicas y con el llamado del integrismo católico a instalar el reino de Dios en la tierra. Según Jean Baubérot, el integrismo católico tiene su génesis en un sector del clero que inspirado en la encíclica *Rerum Novarum* decidió entrar al mundo moderno para transformarlo desde dentro. El integrismo está inspirado en la defensa que hizo la Iglesia frente a la Reforma protestante, la Revolución francesa y la Modernidad.²⁶ La llegada al poder del liberalismo en 1930 es para el prelado el comienzo de una violencia fratricida por parte de los liberales contra los conservadores, “De la horrenda crueldad de los sicarios del liberalismo ha sido testigo toda Colombia; pero de manera especial los Santanderes de 1930 en adelante

[...]”.²⁷ *Henrique Olaya Herrera encarna todos los temores del obis-*

pp. 310-311.

24 Ibid., pp. 318-319.

25 En Antioquia para 1946 existían misiones protestantes en Amalfí, Anorí, Antioquia (Santa Fe de Antioquia), Bello, Caucasia, Dabeiba, Giraldo, La Unión, Medellín, Peque, Puerto Berrio, Remedios, Rionegro, Santa Bárbara, Segovia, Turbo y Zaragoza. La mayoría, municipios liberales. Ver: CARBALLO, Fabio Hernán. La persecución a los protestantes en Antioquia durante la violencia bipartidista de mediados del siglo XX. Medellín, 2010. Trabajo de grado (Historiador). Universidad de Antioquia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Historia.

26 TINCQ, Henri. La Escalada de los extremismos religiosos en el mundo. En: DELUMEAU, Jean (Dir.). Traductor Eliane Cazenave-Tapie. El hecho religioso, una enciclopedia de las religiones hoy. México: Siglo XXI, 1997. p. 517.

27 BUILES GÓMEZ, Miguel Ángel. Nuestros Mártires Sacerdotes. En: BUILES GÓMEZ, Miguel Ángel. Cartas pastorales del excelentísimo señor Miguel Ángel Builes, obispo de Santa Rosa de Osos, 1949-1957. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1957. p. 178.

*po, “Olaya Herrera, que llegó entre un coro de aduladores proclamado como salvador del país; comprometido con los protestantes norteamericanos y amistado con la masonería; tolerante con socialistas y comunistas [...]”.*²⁸

Para 1948, según el obispo el año de predicación antiprotestante, Builes nuevamente relaciona a los evangélicos con el liberalismo norteamericano y con el comunismo ruso, “Al estilo de Rusia, que fomenta el hambre y la miseria material para atrapar naciones, los protestantes norteamericanos fomentan el hambre y la miseria espiritual, descitolizando los pueblos en que tienen puestos sus ojos plenos de ambición conquistadora”.²⁹

Por eso es adecuado encontrar la forma en que Builes configuró su discurso contra los protestantes más que en hechos políticos puntuales en su propia teología escatológica. No que su conocimiento del liberalismo, comunismo o protestantismo no aportara al desarrollo de su pensamiento, sino que el eje sobre el que se movían sus ideas era la teología.

Así, los problemas por los que estaba atravesando la Iglesia en Colombia para mitad del siglo XX, son los mismos por los que había pasado la Iglesia universal un siglo atrás. La muerte del líder liberal Jorge Eliecer Gaitán no podía ser vista de otra manera, sino como el complot, más que comunista, diabólico contra la obra de Dios.³⁰

*“Colombia, hermanos míos, es un remedo del mundo, y en ella hay de todos esos contradictores de Cristo que le dominan y que siembran el odio a todo lo sagrado, a todo lo santo. Sobre su suelo, preparado por esos contradictores de Cristo, el oso apocalíptico [...] asentó el 9 de abril de este año de 1948 su planta maldita, y para ello se alió con hijos innobles de esta Patria desgraciada, los que ya conocéis”.*³¹

Monseñor Builes, prefiguró y configuró su discurso antiprotestante. El Obispo ubicó a los protestantes de Antioquia como parte del complot diabólico contra la religión y la patria, lo que Paul Ricœur llama mimesis I, la parte inicial del entramado discursivo, donde se busca comprender las estructuras de la acción en general, los símbolos de la acción y el tiempo de la acción. El protestantismo colombiano, según

28 ZAPATA RESTREPO. Óp. cit., p. 149.

29 BUILES GÓMEZ. El Protestantismo, Op cit., p. 314.

30 Puede leerse también la pastoral El verdadero autor de la hecatombe del 9 de abril, En: BUILES GÓMEZ, Miguel Ángel. Cartas pastorales del excelentísimo señor Miguel Ángel Builes, Obispo de Santa Rosa de Osos, 1940-1948. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1957. pp. 385-398.

31 BUILES GÓMEZ, Miguel Ángel. El juramento católico, Op cit., p. 406.

Builes, era parte de una estructura mundial satánica de guerra contra la Iglesia, nació en el siglo XVI y había vivido, desde ese entonces, en la constante inmoralidad. Builes se encargó de crear, o por lo menos de fomentar, el imaginario de los antioqueños sobre los protestantes percibiéndolos como personas perversas, sin moral, que se reunían en secreto para realizar, seguramente, actos lascivos al igual que sus fundadores,

El protestantismo con su doctrina de que basta creer para salvarse sin necesidad de obras buenas, echa por tierra los mandamientos de Dios para que sean pisoteados sin peligro de perderse, dicen ellos, con lo que intentan justificar la abominación de una vida de pecado [...] Cuando ya no quieren guardar (los sacerdotes disidentes) el voto de castidad se adentran por la senda que trazaron los fundadores del protestantismo Lutero, Zuinglio y Calvino, quienes colgaron sus vestiduras sacerdotales para entregarse sacrílegamente a los vicios de la carne.³²

Pero Miguel Ángel Builes también integró a su discurso escatológico antiliberal, los acontecimientos particulares que se relacionaban con los protestantes, una nueva misión evangélica en una de los pueblos de su diócesis se convertía en una guerra religiosa,

*“la desgracia inenarrable de haber establecido los protestantes un segundo centro de herejía en nuestra amada Diócesis en estos últimos días, y el peligro que este hecho entraña nos obliga a escribir nuestra Carta Pastoral de este año sobre el peligro protestante, peligro que amenaza no sólo la integridad de la fe sino la misma nacionalidad colombiana [...]”.*³³

El oso apocalíptico había pisado por medio de los contradictores de la Iglesia, lo más sagrado, la Eucaristía, los protestantes decían que el Cuerpo de Cristo era una oblea; los hijos innobles de la patria habían destruido imágenes sagradas, los protestantes en sus folletos se mostraban iconoclastas; en los sucesos del nueve de abril del cuarenta y ocho turbas enfurecidas dañaron altares y templos ¿quiénes hablaban contra estos santos lugares, sino los protestantes?

Eran parte íntegra del complot diabólico contra la Iglesia. El discurso de Builes contra los evangélicos pasó de la pre-figuración y con-figuración a la re-figuración.

32 BUILES GÓMEZ, Miguel Ángel. El Protestantismo. Op cit., p. 378. Paréntesis añadido.

33 Ibid., p. 303.

Sus pastorales, leídas en las iglesias, forjaron sentimientos en las personas que las escuchaban. Y al educar la irracionalidad del pueblo las gentes actuaron de manera violenta contra los protestantes.

Dos conclusiones generales y algunas particulares. Para empezar, y comenzando en retrospectiva, una conclusión teológica: el discurso antiprotestante de monseñor Builes no tenía como foco primordial a los protestantes mismos. Aunque Builes escribió una pastoral llamada “El Protestantismo” donde atacaba las ideas protestantes y daba instrucciones para su detener tal “virus” en su diócesis, la retórica general del obispo los enmarcaba dentro de la lucha escatológica de Satanás contra la Iglesia de Dios. Esto es representativo en el intento de entender al prelado, para comprender a Builes hay que comprender su teología y muy especialmente su escatología.

En segundo lugar, una conclusión más ontológica: Años de desasosiego espiritual fueron los de la República Liberal para el prelado ¿Qué llegaría a la mente del obispo al enterarse de los triunfos del liberalismo y el comunismo internacional? Builes sentía el olor a apostasía en su mismas narices ¡Qué diferente el celebrar una misa en Donmatías a una a las orillas del Cauca! El contraste entre Remedios y Santa Rosa, entre Valdivia y Toledo, entre Peque y Donmatías (por poner cualquier orden) hizo su trabajo en el alma del joven misionero.

Corpúsculos de protestantes siempre estuvieron presentes en las andanzas de Miguel Ángel Builes. Nació en 1888, en 1889 llegó el primer misionero presbiteriano a Medellín. Allende a esto, su onomástico marcó su devenir. Y una hierofanía, el 29 de septiembre día de San Miguel en 1942, luchando contra las reformas concordatarias, el arcángel Miguel le dio su espada,

Eran las 5 de la mañana de ese día feliz: yo me postré en mi reclinatorio casi al pie de la imagen de San Miguel, de tamaño de un hombre normal y después de saludar a Nuestro Amo, dirigí mi saludo fervoroso a San Miguel y le recé un Padrenuestro [...] mi ardiente súplica conmovió a San Miguel, quien soltó de la diestra la espada, la cual se vino rodando sobre las gradas de los cirios y con buen ruido cayó de punta sobre el altar en el lugar preciso donde se colocaría el misal [...]

Me acerqué al altar, tomé con mi diestra la punta afilada y la troqué por el mango, me acerqué al sagrario y toqué delicadamente la puerta con la punta de la espada; alcé ésta ante mi Santo Arcángel y

le di las gracias porque así me armaba ante el Señor y pasé luego al lado del Evangelio donde estaba la estatua de Santa Teresita y le rendí mi espada jurándole que defendería con ella los derechos de mi Dios ultrajado por mis enemigos.³⁴

La misión para Builes era muy clara: defender la religión. El enemigo era uno solo: Satanás. Protestantismo, liberalismo, racionalismo, socialismo, comunismo, eran hijos del un mismo padre. Y dicho padre, según el texto de Apocalipsis 12:7 sería derrotado por Miguel y sus ángeles.³⁵

34 OLANO GARCÍA. Op. cit., p. 442-443.

35 “Pero éstos fueron los más débiles, y después no quedó ya para ellos lugar alguno en el cielo”. La Sagrada Biblia. Por Don Félix Torres Amat. Madrid: Imprenta de León Amarita, 1824.

Bibliografía

Fuentes

ANÓNIMO. Crónicas misionales o relatos de visitas pastorales practicadas por el Excmo. Sr. Dr. Dn. Miguel Ángel Builes dignísimo Obispo de Santa Rosa de Osos. Medellín: Librería y Tipografía Buffalo, 1934.

BUILES GÓMEZ, Miguel Ángel. Cartas pastorales 1924-1939. Medellín: Bedout, 1958.

_____. Cartas pastorales del excelentísimo señor Miguel Ángel Builes, Obispo de Santa Rosa de Osos, 1940-1948. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1957.

_____. Cartas pastorales del excelentísimo señor Miguel Ángel Builes, obispo de Santa Rosa de Osos, 1949-1957. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1957.

GROOT, José Manuel. Los misioneros de la herejía o defensa de los dogmas católicos. Bogotá: Imprenta de Félix Torres Amaya, 1853.

Libros, revistas e inéditos

BASTIAN, Jean-Pierre. Protestantismos y modernidad latinoamericana: Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

_____. La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, 230 P.

BUCANA, Juana de. La iglesia evangélica en Colombia: Una historia. Bogotá: Buena Semilla, 1995.

CARBALLO, Fabio Hernán. La persecución a los protestantes en Antioquia durante la violencia bipartidista de mediados del siglo XX. Medellín, 2010. Trabajo de grado (Historiador). Universidad de Antioquia. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas. Departamento de Historia.

CARRASQUILLA, Tomás. Cuentos. Medellín: Bedout, 1985.

CHARTIER, Roger. El mundo como representación. Barcelona: Gedisa Editorial, 1995.

GONZÁLEZ, Fernán. La Iglesia católica y el Estado colombiano (1886-1930). En: Nueva Historia de Colombia. TIRADO MEJÍA, Álvaro (Dir.). Tomo II. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial, 1998.

HEIDEGGER, Martín. El ser y el tiempo. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

MEJÍA BETANCUR, Iván Darío. Aprendiendo a amar Antioquia. Grandes forjadores. En: <http://>

www.lopaia.com/desc.html. Consultada en septiembre de 2010.

MESA HURTADO, Gustavo Adolfo. Representaciones religiosas y la violencia en Antioquia, 1949-1953. Medellín, 2006. Tesis de maestría en historia. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas y Económicas.

ORDOÑEZ, Francisco. Historia del cristianismo evangélico en Colombia. Medellín: Tipografía Unión, 1956.

RICŒUR, Paul. Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico. México: Siglo XXI Editores, 2007.

RÍOS MOLINA, Andrés. Identidad y religión en la colonización del Urabá antioqueño. Bogotá: Editorial Comunicación, 2002.

ROLDÁN, Mary. A sangre y fuego: La violencia en Antioquia, Colombia, 1946-1953. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Banco de la República, 2003.

SANÍN ECHEVERRI, Jaime. El Obispo Builes. Medellín: Editorial Géminis, 1988.

DELUMEAU, Jean (Dir.). El hecho religioso, una enciclopedia de las religiones hoy. México: Siglo XXI, 1997.

URIBE DE HINCAPIÉ, María Teresa, La territorialidad de los conflictos y la violencia en Antioquia. Medellín: Universidad de Antioquia, Instituto de Estudios Regionales (INER), 1990.

URIBE DE HINCAPIÉ, María Teresa y LÓPEZ MARÍN, Liliana María. Las palabras de la guerra. Medellín: La Carreta Editores, 2006.

ZAPATA RESTREPO, Miguel. La mitra azul. Miguel Ángel Builes: El hombre, el obispo, el caudillo. Medellín, Editora Beta, 1973.

EL CABILDO DE NEIVA Y SUS RELACIONES CON LA IGLESIA Y LAS AUTORIDADES DE LA PROVINCIA 1612-1810.

Por: Humberto Montealegre
Secretaria de Educación Huila

En la vida colonial, la política es la expresión de los poderes económicos y sus relaciones con la sociedad. La organización política se asienta sobre el conjunto de normas y valores que se imponen socialmente sobre los individuos con determinados modelos, para asegurar la permanencia y reproducción social. En este sentido, la política es una de las instancias a través de las cuales se concreta la gestión del poder, por lo que hay que entender las relaciones políticas como las relaciones de poder.¹ Así la política como pensamiento filosófico e ideológico del individuo y las colectividades, hace parte de las expresiones culturales de los pueblos, que para la Colonia fueron de carácter excluyente.

La política juega entonces, un papel importante en las alianzas familiares y de compadrazgo que tienden a reproducir y mantener el sistema social², en la cual, no es ajena la iglesia.

La política fue entonces, la estrategia de poder y participación de la vecindad en el ámbito público, mientras el cabildo era el centro de toda actividad política local. El cabildo aunque tenía sus raíces en España, en América adquirió características especiales y una mayor importancia. Era la única forma de gobierno y justicia en las villas y ciudades en el sistema administrativo colonial, cuya jurisdicción se extendía a los pequeños poblados³.

1 SANCHEZ, Joan-Eugeni, *GEOGRAFÍA Y POLÍTICA*, España, 1992, ps. 20 y ss.

2 MONTEALEGRE SANCHEZ, Humberto, *Historia Económica y Social de El Gigante Colonial 1680 - 1800*, Neiva, 2005, p. 25.

3 GARRIDO, Margarita, *Reclamos y representaciones, variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada, 1770 – 1815*, Bogotá, 1993, ps. 116 - 117.

El territorio del Nuevo Reino de Granada estaba conformado por las provincias, de las que hacían parte las ciudades, villas y corregimientos de indígenas. A las ciudades y villas correspondían las parroquias, viceparroquias y lugares. La estructura político-administrativa de la provincia del Alto Magdalena estaba representada entonces, por la gobernación creada en 1614 y los cabildos de Neiva, Timaná, La Plata y más tarde, Purificación (1.664). En algunas parroquias se crearon los partidos.

Las provincias estaban bajo la autoridad del gobernador, mientras las ciudades y villas estaban regidas por el respectivo cabildo, con sus alcaldes ordinarios como primera autoridad y, los partidos en las parroquias por los alcaldes pedáneos. El gobernador era nombrado por la Corona española o sus representantes en Santafé. Estos eran por lo general, de procedencias ibéricas, por la misma desconfianza de las autoridades españolas hacia los criollos.

Se suponía que la Corona tenía más confianza en sus propios peninsulares, quienes como gobernantes serían más leales, así como más independientes de los intereses locales⁴. Los súbditos coloniales no disponían de otra institución representativa fuera del cabildo; a estas corporaciones accedían los criollos y españoles para representar sus intereses y manejar los asuntos del vecindario⁵. Allí no tenían asiento los blancos pobres y mucho menos los indígenas y esclavos, por lo menos en los territorios del Alto Magdalena, salvo algunos mestizos que lo consiguieron a través de la “limpieza de sangre”.

La ciudad de Neiva desde sus orígenes crea su propio cabildo de acuerdo a las leyes de Indias. El Cabildo desde un comienzo es ejercido en su mayoría por las huestes que trae a estas tierras don Diego de Ospina y encomenderos establecidos en la comarca. Hay que entender que la encomienda se va constituyendo a lo largo del siglo XVI en una forma peculiar de asociación forzosa para la obtención del poder político, del prestigio y de la riqueza⁶; en tanto que en el Alto Magdalena, los encomenderos integraban la red del poder local y controlaban el cabildo de la ciudad⁷, de tal manera, que el Cabildo más que “la sociedad, reflejaba la elite local”⁸.

Las fuentes documentales registran el nombramiento del que se considera su primer Cabildo.

4 SAFFORD Frank, PALACIOS Marco, *Colombia, País fragmentado, sociedad dividida. Su historia*, Bogotá, 2002, ps. 148 y 149.

5 MCFARLANE, Anthony, *Colombia antes de la Independencia, Economía, Sociedad y Política bajo el dominio Borbón*, Bogotá, 1997, p. 355.

6 GUILLEN MARTINEZ, Fernando, *El poder político en Colombia*, Bogotá 1996, p. 76.

7 TOVAR ZAMBRANO, Bernardo, “Conquista Española y Resistencia Indígena”, p. 292.

8 RODRIGUEZ, Pablo, *En busca de lo cotidiano. Honor, sexo, fiesta y sociedad s. XVII-XIX*, p. 60.

*El 31 de mayo de 1612, Diego de Ospina dijo: (...) fundada la dicha ciudad (...) conviene se nombre **Cabildo, Justicia i Regimiento** que lo mantengan en justicia (...), (...) mandó juntar en su posada todas las personas que en este sitio se hallaron i convinieron a esta poblazón (...) por agora elegia (...) por Alcaldes Ordinarios i de la Hermandad, Alguacil Mayor e Regidores, Procurador General i Mayordomo de Propios para que lo sean i usen los dichos oficios este presente año hasta el día del año nuevo primero venidero (...) a don Francisco de Cardenas y Andres Martin, eligió por Alcaldes Ordinarios (...)*⁹.

El cabildo nacía por nombramiento y se perpetuaba por elección. (...) No elección popular¹⁰, en tanto no participaban la gente del común, ni siquiera los blancos pobres.

Se observa cómo la designación de los cargos del primer Cabildo de Neiva no fue producto de una elección del vecindario, sino por imposición de Ospina, por cuanto en ese momento histórico, no existía comunidad alguna establecida. Tan solo a partir de su fundación, el asentamiento inicia con mucha lentitud su poblamiento. En principio, esta era una fundación teórica en un ambiente rural, en tanto, hubo de pasar decenios para que el vecindario se fuera estableciendo en el nuevo pueblo.

Los capitanes y soldados asentados en el nuevo poblado de La Concepción del Valle de Neiva, como encomenderos, ejercen inicialmente con muchas dificultades y limitaciones los diversos cargos del Cabildo, en razón a la pobreza en que empezaba a edificarse la futura ciudad y la escasez de las gentes, en tanto que durante el primer siglo de su existencia, el cabildo debía sesionar en las casas de los mismos cabildantes y de los gobernadores, es decir, de los Ospina.

En la ciudad de la “Concepción del Valle de Neyba, el primero de enero de 1631 se juntaron aser su **Cabildo** – En casa de Gabriel de Montealegre, Alcalde Ordinario desta dicha ciudad (...)”¹¹. Dos años después, en la misma ciudad, se juntaron aser su **Cabildo** en las casas del Sr. Gobernador don Francisco Martínez de Ospina para elegir alcaldes nuevos (...)”¹². A esta sesión asistían Fernando Villarroel como Alcal-

⁹ Documentos relacionados con la fundación de Neiva, en Huila, *Órgano de la Academia Huilense de Historia*, vol. 1, núm. 1, Neiva, 1956, ps 27 y 28.

¹⁰ BAYLE, Constantino, *Los Cabildos Seculares en América Española*, p. 101.

¹¹ GARCIA BORRERO, Joaquín, *Neiva en el siglo XVII*, p. 15.

¹² *Ibid.*, p. 24.

de ordinario, el Capitán Carlos Cobos Alguacil mayor y regidor, al igual, que Antonio de Montealegre, el Alférez Juan de Cabanillas y Andrés Camacho como regidores¹³.

Hacia 1635, Don Juan de Cañola y Calañas, como Juez de residencia de Santafé, acusaba a quienes habían venido ejerciendo cargos de mayor importancia en el Cabildo de la ciudad de Neiva, por la negligencia de no haber construido casas de Cabildo y cárcel. Al Capitán Marco A. Fernández, porque siendo Alcalde ordinario, “(...) no había tomado las providencias necesarias para que se hicieren casas de cabildo y cárcel”¹⁴. Gabriel de Montealegre, Alcalde ordinario en 1631, testimoniaba que la carencia de casas de Cabildo, se atribuía:

*(...) a que esta ciudad no tiene propios ningunos (rentas) por ser pueblo nuevo y de tan poca gente”, (...), que (no) pude asistir en todo el tiempo (Cabildo) – porque en esta tierra no asistiendo el año en su hacienda – los ganados se hacen cimarrones y se pierden*¹⁵.

El cabildo cooperaba en el reparto de los solares, colaboraba en la asignación de los ejidos, las dehesas, las estancias de huertas y las estancias de pan, de ganado, es decir, las mercedes de tierras a las que tenían derecho los vecinos. A cargo del cabildo también estaba la designación de los funcionarios subalternos, el manejo del suministro de aguas, el abasto y el control de los precios de la ciudad, además de poseer la categoría de tribunal de justicia¹⁶. En 1631 el cabildo de Neiva acordó “que para el bien común desta dicha ciudad previene que se pregone el abasto de carne y el estanco (...) y las postulas de pan y de todo (aquello) que se vendiere a menudo”¹⁷.

En materia de control de mercadeo de los productos de consumo, el Cabildo de Neiva en 1631, ordenó fijar los precios de los “géneros de bastimento” que se traían a la ciudad, de la siguiente manera:

*Cuatro panes de media libra bien cocido y sazonado por un real
Diez guebos un real y medio
Un queso de la tierra real y medio
Una gallina buena dos reales (...)
El cuartillo de miel un real*

13 Ibid., ps. 24 y 25.

14 Ibid., p. 28.

15 Ibid., p. 29.

16 ZAMBRANO, Fabio y BERNARD, Olivier, *Ciudad y territorio. El proceso de poblamiento en Colombia*, Academia de Historia de Bogotá, 1993, p. 39.

17 GARCIA BORRERO, Joaquín, *Neiva en el Siglo XVII*, p. 16.

*La libra de sebo un real
 La libra de azúcar real y medio
 Un fanegada de maíz un patacón (...)
 Un pataló fresco un real (...)
 El cuartillo de vino de la medida de Santafé un patacón¹⁸.*

Los cabildos tenían dos clases de cargos: los de elección anual o cadañeros y los de regimiento de carácter vitalicio. Los cargos de elección anual (Alcalde ordinario de primer y segundo voto, Procurador general y el alcalde de la Santa hermandad) constituían el cuerpo más dinámico y comprometido con los asuntos de la localidad¹⁹. A finales de la segunda década del siglo XVII, es decir, 8 años después de la fundación de Neiva, en la representación del 26 de junio de 1620, el gobernador Ospina señala que “(...) la ciudad de Neiva ya tenía alcaldes ordinarios y de la hermandad (...)”²⁰.

El Cabildo estaba presidido por el Alcalde ordinario de primer voto, que junto al de segundo voto, representaban la autoridad política y judicial²¹. Estos Alcaldes tenían funciones judiciales, ejecutivas y hasta legislativas en la órbita de su jurisdicción. Ellos dirimían demandas civiles en primera instancia, especialmente en pleitos sobre tierras y aguas; imponían sanciones penales, dictaban al principio de su mandato “autos de buen gobierno” y velaban por su cumplimiento.²² Conocían causas civiles y criminales, hacían de defensores y jueces, observaban la limpieza de los testamentos y las distribuciones de las herencias²³.

El Procurador General era una especie de defensor cívico, en especial de los intereses de los desprotegidos²⁴. Igualmente, los Procuradores velaban por el arreglo de las calles, la demarcación de los ejidos, la organización de otros servicios como el de la educación y mejoras de la colectividad, así como el poblamiento de la ciudad. La educación “pública” en Neiva durante la colonia fue prácticamente inexistente. Hacia 1684, el procurador de Neiva, Jacinto de Motta, señalaba que:

(...) varios vecinos con sus mujeres, hijos, hiernos, deudos, allegados y criados (...) los cuales hacían un número considerable de gente, no cumplían sus obligaciones de vecinos por pasar la mayor parte del

18 Ibid., p. 17.

19 RODRIGUEZ, Pablo, *En busca de lo cotidiano. Honor, sexo, fiesta y sociedad s. XVII-XIX*, p. 58.

20 Archivo General de Indias, Sevilla, Cartas y Expedientes de particulares 1619 – 1620, Representación de don Diego de Ospina Medinilla, Santafé, 26 de junio de 1620, Santafé 102, en adelante se citará A.G.I.

21 VARGAS, Rodrigo, *Neiva, Cuna de la Revolución de los Comunes*, Bogotá, 2005, ps. 10 y 11.

22 COLMENARES, Germán, *CALI: Terratenientes, mineros y comerciantes siglo XVIII*, p. 193

23 RODRIGUEZ, Pablo, *En busca de lo cotidiano. Honor, sexo, fiesta y sociedad s. XVII-XIX*, p. 58.

24 Ibid.

*año en sus haciendas ubicadas en los valles de Yaguará, Pacarní, Retiro, Callejón de Iquira, Nátaga, Carnicerías y otros puestos de aquella jurisdicción*²⁵.

En efecto, la ciudad tuvo un crecimiento sumamente lento, por cuanto, sus pocos habitantes preferían vivir a las afueras del embrionario asentamiento, administrando sus encomiendas y hatos ganaderos.

Los alcaldes de la Santa Hermandad vigilaban los campos y las goteras de la ciudad, perseguían a quienes evadían los tributos, los que cometían los abigeatos y a los destiladores clandestinos de aguardiente²⁶. En 1728 se nombra a Don José de Trujillo, Alcalde de la Santa Hermandad en la villa de Timaná, con facultad en derecho de evitar “los muchos pecados públicos, robos y muertes que se pueden ofrecer en los retiros de dicha jurisdicción (...)”²⁷. Procuraban el cumplimiento de los deberes religiosos, la organización de las festividades, la fábrica de iglesia y su ornamentación²⁸, de igual manera, actuaban en conflictos de familia. El junio 11 de 1642 ante escribano público, María Fajardo, casada con A. Cobos de Guzmán, le confiere poder a Pedro de Ospina, alcalde de la Santa Hermandad de Neiva, “para que en su representación intervenga en todos los negocios civiles y criminales en la separación conyugal”²⁹.

Los regidores formaban en conjunto el llamado “regimiento”. Como su nombre indicaba, eran quienes regían, gobernaban y controlaban la vida de la villa o ciudad, es decir, colaboraban en la administración de la ciudad³⁰.

Los regidores del Cabildo participaban en la elección anual de los dirigentes locales propuestos por el vecindario, lo que les daba, el derecho legal de protestar por el comportamiento de los quienes ejercían los cargos concejiles. Al principio los cargos de regimiento eran elegidos por los vecinos, pero al paso del tiempo, la Corona otorgó los cargos a perpetuidad y después fueron vendibles y renunciables. Por ello, los oficios de regimiento del cabildo, pasaron en muchas partes a ser negociables³¹, por cuanto, muy pronto la Corona, con los propósitos de incrementar los ingresos, puso que los oficios concejiles y de pluma fueran vendibles³². Estos eran obtenidos

25 A.G.N., Sección Colonia, Miscelánea III, Leg. 6, fs. 623 v y ss.

26 GARRIDO, Margarita, *Reclamos y representaciones, variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada, 1770 – 1815*, p. 57.

27 VARGAS, Rodrigo, *Neiva, Cuna de la Revolución de los Comunes*, p. 11.

28 SILVA VARGAS, Rodrigo, “De la Comarca apacible a la Provincia Rebelde”, p. 63.

29 A.H.H., A.H., Notaría de Neiva, RPCC, vol. VII, t. 1, p. 125, remitiendo a los fs. 96 v y 97 v de los documentos 1613-1733.

30 BAYLE, Constantino, *Los Cabildos Seculares en América Española*, ps. 169 y ss.

31 GARRIDO, Margarita, *Reclamos y representaciones, variaciones sobre la política en el Nuevo Reino de Granada, 1770 – 1815*, p. 107.

32 ZAMBRANO, Fabio y BERNARD, Olivier, *El proceso de poblamiento en Colombia*, p. 40.

por compra en remate público o nombramiento, los que debían ser confirmados por las autoridades de Santafé.

Los oficios de regimiento del cabildo, desde el siglo XVII, la Corona los hizo inalienables. El Alférez real era el cargo más atractivo y vistoso del Cabildo, tenía un sentido honorífico. Lo ostentaban los beneméritos de la ciudad o villa que podían invertir un capital en su compra. En las procesiones y fiestas el Alférez abría el desfile con su vestido e insignias y portaba el pendón de la ciudad, seguido de sus pares³³. La “puja” entre los vecinos podía llevar a que un cargo del Alférez real costara un gran capital. Tomas de Cuenca, anciano, había rematado el cargo de Alférez real del Cabildo de Neiva desde 1744, por valor de 311 pesos³⁴.

Al Alférez le seguían los cargos de Alguacil mayor, Depositario general, Fiel ejecutor y Regidores perpetuos, así como el Alcalde Mayor Provincial, aunque este dependiera del gobernador³⁵. En la representación del 26 de junio de 1620, el gobernador Diego de Ospina señalaba que “(...) en la ciudad de Neiva (...) se empezaba a vender oficios de escribano y alguacil mayor; algunos vecinos aspiraban a comprar los regimientos de Alférez y Depositario general”³⁶. El escribano público registraba las actas de las reuniones del Cabildo, así como era el encargado de notificar y transcribir toda comunicación pública o privada, mientras el Depositario general tomaba a su cargo los bienes y fondos bajo la administración del Cabildo³⁷. El 31 de enero de 1656, se confirmó en Santafé, el título de Regidor de la Concepción de Neiva a Gonzalo Suárez Valdés, quien para entonces, fijó la partida del remate en trescientos patacones de ley³⁸.

Durante el siglo XVII hubo un ambiente de sana convivencia entre cabildantes y gobernantes de la Provincia, en razón probablemente, al sentimiento de gratitud, por las concesiones de títulos de tierras y encomiendas que habían hecho los Ospina a sus huestes. Gabriel Montealegre, quien fuera Alcalde ordinario de Neiva en 1631³⁹, señalaba que de:

Las ocho estancias de ganado mayor (...), conforme a los títulos que de ellas tengo, (los recibí), el uno del gobernador Diego de Ospina

33 RODRIGUEZ, Pablo, *En busca de lo cotidiano. Honor, sexo, fiesta y sociedad s. XVII-XIX*, ps. 59 y ss.

34 A.G.N., Empleados Públicos del Tolima, t. 3, fs. 730 – 821, citado por SILVA VARGAS, Rodrigo, “De la Comarca apacible a la Provincia Rebelde”, p. 27.

35 COLMENARES, Germán, *CALI: Terratenientes, mineros y comerciantes siglo XVIII*, p. 190.

36 A.G.I., Sevilla, Cartas y Expedientes de particulares 1619 – 1620, Representación de don Diego de Ospina Medinilla, Santafé, 26 de junio de 1620, Santafé 102.

37 RODRIGUEZ, Pablo, *Cabildo y vida urbana en el Medellín colonial, 1675-1730*, p. 55.

38 GARCIA BORRERO, Joaquín, *Neiva en el Siglo XVII*, ps. 85 y 86.

39 GARCIA BORRERO, Joaquín, *Neiva en el Siglo XVII*, p. 17

*(...), y el otro del gobernador Don Francisco Martínez de Ospina, y están en la jurisdicción de dicha ciudad, (...)*⁴⁰.

Asimismo, a los gobernantes del orden provincial y local, los unían sus riquezas representadas en tierras y el negocio del ganado. Hacia 1694 entre los mayores criadores de ganado en Neiva figuraba el Gobernador don Francisco Álvarez Velazco con 8.000 crías (...) ⁴¹. Los acuerdos de abastecimiento de las dehesas ganaderas de Santafé, eran avalados por las mismas autoridades de la Gobernación y el Cabildo. En 1736 el renovado Cabildo de Neiva y los más importantes criadores, se comprometieron a enviar anualmente 3.000 novillos a Santafé a un precio de 3 patacones y seis reales⁴².

Una vez, se produjo el fin del dominio político de la familia Ospina en la provincia, se dieron las condiciones políticas para el establecimiento de un cabildo más autónomo e independiente, en tanto las elecciones y compra de cargos del Cabildo, desde el siglo XVIII se convirtieron en batallas campales entre los grupos partidistas. En medio de las luchas entre criollos y chapetones, políticos y comerciantes, gobernadores y alcaldes, Neiva era un polvorín que pronto estallaría bajo el liderazgo y alianzas de la familia Perdomo⁴³.

Al comenzar el siglo XVIII la elite representada en el cabildo se amplió y jerarquizó tendiendo a dividirse internamente ante el conflicto con familiares de la aristocracia santafereña, los Caicedo, herederos y parientes de la familia Ospina, avecindada en esta ciudad y corte⁴⁴. Las tensiones entre la élite de Santafé, concretamente la familia Caicedo, y la élite de Neiva, al parecer dividieron a esta última y generaron fuertes disputas por el control del gobierno local en el periodo 1708-1712, tras de las cuales se expresaban los intereses en el negocio del ganado. Lapso en que la familia Perdomo y su clientela aspiraba a apoderarse de todos o la mayor parte de los oficios de la república de la ciudad de Neiva.

El resultado del remate del título de alcalde provincial fue el triunfo de la familia Perdomo en las elecciones del cabildo de 1709 y una enemistad declarada con el bando del gobernador de Neiva⁴⁵. Casos ejemplares se dieron con los Perdomo, quienes por siete décadas llegaron a ocupar cargos concejiles de la mayor importancia en el Cabildo de la ciudad, es decir, desde 1702 hasta 1772, periodo hegemónico

40 Ibid., p. 37.

41 A.G.N., Abastos, leg. 4, fs. 65 r y ss.

42 CLAVIJO OCAMPO, Hernán, "Economía y Conflicto", ps. 380 y 408.

43 SILVA VARGAS, Rodrigo, "De la Comarca apacible a la Provincia Rebelde", p. 27.

44 CLAVIJO OCAMPO, Hernán, "Las Guerras de la Colonización en la provincia de Neiva durante el siglo XVII", p. 343.

45 CLAVIJO OCAMPO, Hernán, "Economía y Conflicto", ps. 397 y 398

llamado por Silva Vagas como el de la Perdomocrácia. 1772, año en que las autoridades de Santafé prohibieran a los Perdomo ocupar cargo público alguno en toda la provincia⁴⁶.

Las relaciones se tornan conflictivas no solamente entre el cabildo y la gobernación, sino también entre los mismos gobernantes de la Provincia y los representantes de la iglesia, cuyas actuaciones políticas inciden en las disputas de los cargos concejiles.

No hay que olvidar que la política en una época en que el poder se cimentaba en la creencia religiosa, eran comunes las alianzas entre las autoridades eclesiásticas y civiles, así como esporádicamente entraban en franca disputa. De ahí que los curas, el vecindario y el cabildo eran los actores comunes en la vida política de las villas y ciudades en la Colonia. Los gobernantes tanto de la provincia como de los cabildos consideraban de trascendental importancia tener presbíteros en la familia. Así lo hicieron reconocidos troncos familiares como los Ospina y los Perdomo, estos tenían al sacerdote Francisco Manuel Perdomo de Betancur⁴⁷, mientras los Ospina a Isidro, Gabriel y Diego⁴⁸. El primero nieto y, el segundo y tercero, bisnieto de don Diego de Ospina.

Ahora, clérigos en el establecimiento de alianzas con quienes ejercían cargos concejiles, también cazaban pleitos con los gobernantes de la Provincia. Al párroco Isidro Palencia, a pesar de ser hispano, lo vemos en la historia interviniendo en los asuntos económicos y políticos de la provincia, por lo general al lado de los criollos. Las diversas actuaciones del levita en la vida civil en Neiva le acarrearón multitud de odios, malquerencias simpatías, irrespetos acusaciones, juicios, pero le granjearon el cariño de muchos elementos criollos. Los Perdomo entre otros, lo tomaron como estandarte en las luchas políticas libradas durante la segunda mitad del siglo XVIII⁴⁹. Un año después de su arribo a la parroquia de la ciudad, es decir hacia 1753, amenazaba a sus feligreses con la pena de pagar media arroba de cera para el alumbrado de la iglesia si continuaban con las fiestas paganas de San Juan, San Pedro y Santa Bárbara, que tenían especial devoción en la jurisdicción⁵⁰.

Más de un gobernador lo acusó por tramar decisiones del Cabildo y tomar parte activa en las elecciones, aparte de criticársele el ejercicio del comercio de oro en

46 Ver SILVA VARGAS, Rodrigo, "De la Comarca apacible a la Provincia Rebelde", p. 21.

47 SILVA VARGAS, Rodrigo, "De la Comarca apacible a la Provincia Rebelde", p. 20.

48 DÍAZ JORDÁN, Jenaro, Pbro., *Proceso Histórico de Pueblos y Parroquias de la Diócesis de Garzón*, p. 37.

49 SILVA VARGAS, Rodrigo, *Neiva, Cuna de la Revolución de los Comunes*, ps. 52 y 53.

50 *Ibíd.*, p.52.

polvo que compraba directamente a quienes lo recogían en los ríos”⁵¹. Los cinco gobernadores que dirigieron la provincia de Neiva desde 1752 se caracterizaron por elevar violentas acusaciones al levita, quien fuera relevado de su cargo en 1774.

Algunos párrocos de la villa de Garzón y ciudad de La Plata con su liderazgo y fervor independentista en los primeros decenios del siglo XIX son protagonistas en las juntas de gobierno y como capellanes en los ejércitos republicanos en los albores de la independencia. Pedro Joseph María de la Borda y Polanco oriundo de la ciudad de La Plata y párroco de El Gigante, lideró el “Cabildo Abierto” de la villa de Timaná en Garzón, cuando en el 6 de septiembre de 1810, se aprobó una de las primeras Constituciones locales de la Nueva Granada, que “sentó las bases de la organización del gobierno que debiera darse en la comarca”⁵², en este caso, en la villa de Timaná. De la Borda fue a su vez, nombrado presidente del Colegio Electoral del Estado de la Provincia de Neiva en 1812. Ello evidencia en el clérigo sus ansias por la independencia republicana, llamado con justicia **“Poderoso Auxiliar de los Patriotas”**.

Así mismo, el padre Andrés Ordoñez y Cifuentes de origen caucano y párroco de La Plata, había participado en representación de Popayán en el Congreso de las Provincias Unidas de la Nueva Granada en Villa de Leiva en 1812. Después se encuentra como prisionero en los hechos de la batalla del 9 de enero de 1813 en Santafé, sucedida entre centralistas y federalistas. Liberado por Nariño, se vinculó como capellán de sus tropas en la Campaña del sur en 1813⁵³.

Actuaciones como la del párroco de la Borda y Ordoñez, dan a entender que los clérigos de la provincia del Alto Magdalena, no estaban influenciados políticamente por la arquidiócesis de Popayán, que seguía siendo fiel a las autoridades españolas, al predicar que “negar al rey, era estar contra la religión”. Estrategia que fuera utilizada con su feligresía payanes y pastusa en los primeros intentos de independencia republicana, para conseguir la lealtad de los fieles a la Corona.

Santafé consideraba que parte del problema político de Neiva se originaba en el hecho de que quienes habían sido gobernadores se quedaban en la provincia, preñándole juego a las divisiones partidistas⁵⁴. Situaciones conflictivas se presentaban entre los gobernadores con sus antecesores, algunos de estos, con cierta influencia en el vecindario y en el mismo Cabildo. Manuel Álvarez de Aguilar, al ser designado gobernador de la provincia en 1721, los alcaldes del cabildo se ausentaron para no

51 A.G.N., Criminales, t. 116, f. 854.

52 GARCIA BORRERO, Joaquín, *El Huila y sus aspectos*, p. 215.

53 CHARRY GUTIERREZ, Gabino, *Frutos de mi tierra*, p. 106.

54 SILVA VARGAS, Rodrigo, “De la Comarca apacible a la Provincia Rebelde”, ps. 45 – 47.

posesionarlo⁵⁵. Los alcaldes Fernando Conde y Diego Quintero, y el procurador Gregorio Díaz, en acto seguido destituyeron al gobernador y restituyeron a Bernardo de Saavedra, quien había sido su antecesor. El Superior Gobierno separó del cargo a Álvarez de Aguilar por su comportamiento hostil frente a las autoridades locales, nombrando en 1723 a Manuel Santos de Peñas⁵⁶. José Antonio Del Lago, desconoció la autoridad de su antecesor, el gobernador Policarpo Fernández posesionado en 1777. Fernández lo acusaba de hostilizarlo y pidió su “destierro” ante las autoridades de Santafé⁵⁷. El Virrey ordenó que Del Lago saliera lo más pronto posible de la región⁵⁸.

El gobernador Fernández creó animadversiones igualmente, con los cabildos de la provincia. Por ejemplo, confirmó a Jorge Losada como provincial de Timaná nombrado en 1776, donde el Cabildo se opuso rotundamente porque el nombrado no era de estirpe noble⁵⁹.

El origen de muchos conflictos que se generaban alrededor de las elecciones, giraba en torno a la conformación de grupos o “facciones” que buscaban apoderarse del control político del Cabildo. Los enfrentamientos entre los gobernadores de la provincia y la vecindad con representación política en el Cabildo fueron notorios en los últimos decenios del periodo colonial, aun con los mismos españoles que tenían influencia en el Cabildo y que habían sido gobernadores como Pablo de Alvira (1759).

Francisco Berrío, de breve paso por la gobernación (1787-1788), quien al notar fraudes del asentista de aguardiente en la capital, así como la reducción del impuesto de la “sisa” que se transfería al hospital San Lázaro, advertía como en la vecindad ya no habían partidos, bandos o facciones, sino “pandillas” que dominaban el cabildo, haciendo alusión a las tertulias en casa de Pablo de Alvira, a quien consideraba “jefe de la pandilla del Cabildo”, señalando al párroco Andrés Sesane, estar en “contra de su gobierno y que traía todo el pueblo encendido en odios”⁶⁰.

Alvira había sido alcalde de primer voto de Neiva en 1781, cuando la revolución de los Comuneros⁶¹. Berrío, triste y abatido, vio grave la situación y pidió su relevo del cargo, solicitando un puesto en Santafé o Cartagena⁶².

55 A.G.N., Empleados Públicos Tolima, t. 8, fs. 909-968,

56 Ver VARGAS, Rodrigo, *Neiva, Cuna de la Revolución de los Comunes*, ps. 42 y 43.

57 A.G.N., Empleados Públicos del Tolima, t. 14, fs. 526 – 609.

58 *Ibíd.*, f. 594.

59 A.G.N., Empleados Públicos del Tolima t. 7, fs. 210 – 226.

60 A.G.N., Anexo, Historia, t. 3, fs. 326-328.

61 A.G.N., Anexo, Historia, t.3, f. 343.

62 SILVA VARGAS, Rodrigo, “De la Comarca apacible a la Provincia Rebelde”, p. 60.

Para Rodrigo Silva Vargas, la primera autoridad de la provincia del Alto Magdalena estaba representada “aparentemente por el gobernador”, donde la clase política local, representada en el cabildo, era más poderosa, de tal manera, que convirtió la figura del gobernador en objeto de burlas, desacatos, destituciones y permanentes agravios⁶³. En la ciudad de Neiva, era notorio el odio que inspiraban los españoles, a quienes se les otorgaba el despectivo de “chapetón” desde mediados del siglo XVIII. Las autoridades españolas no gozaban propiamente del respeto de los neivanos y, por el contrario, sufrieron vejámenes de diferente naturaleza. Así por ejemplo, Manuel Álvarez de Aguilar, al ser designado gobernador de la provincia en 1721, los cabildante cadañeros, “no solo lo destituyeron del cargo, sino que lo insultaron y lo atropellaron”⁶⁴.

Durante la gobernación ejercida por el español Miguel de Gálvez y Ceballos, quien asumiera desde 1765, se acentúan las discordias entre los criollos y chapetones. La primera gran revuelta popular contra la autoridad española se presenta en Neiva durante una noche del mes de julio de 1767, cuando un numeroso grupo de personas, comandado por Juan Ascencio Perdomo, irrumpe en la casa del gobernador Gálvez, “le ultrajan, le quitan el gorro (símbolo de la investidura y autoridad) y a la fuerza lo llevan hasta el río Magdalena con el evidente propósito de ahogarlo, por cuanto en una de las versiones se dice que el español fue colocado en una balsa lanzada al torrente”⁶⁵.

Otro de los sucesos insurreccionales sonados en la capital de la provincia de Neiva tuvo que ver con la revolución de los comuneros en 1781. Allí se levantaron los comuneros de Neiva y las poblaciones circunvecinas (Villavieja, Caguán, Aipe, Fortalecillas y Piravante-Campoalegre) en el mes de junio, liderados por Pedro León Perdomo, enfrentamiento que produjo la muerte del gobernador de la provincia, Policarpo Fernández y de los comuneros Toribio Zapata (zambo) y Gerardo Cardozo. En estos levantamientos fueron saqueados y quemados los estancos ubicados en los tambos de estos caseríos y poblados. El malestar se presentó por las altas tarifas, por cuanto en Neiva se cobraba el tabaco a precio superior frente a las demás provincias⁶⁶.

Pedro León Perdomo se enfrentó al Cabildo. Repudió el que se nombrara un nuevo gobernador con facultades para tomar represalias y escribió cartas incendiarias, advirtiendo que quienes estaban en contra de la plebe podían empezar por escribir

63 SILVA, Rodrigo, *Neiva, Cuna de la Revolución de los Comunes*, p. 13.

64 A.G.N., Empleados Públicos Tolima, t. 8, fs. 909-968.

65 A.G.N., Criminales, t. 116, f. 848.

66 Ver SILVA VARGAS, Rodrigo, *Neiva, Cuna de la Revolución de los Comunes*, ps. 143 y ss.

sus testamentos.⁶⁷ Advierte que está en capacidad de suplantar al incapaz Cabildo de Neiva, al decir:

(...) que este muy ilustre Cabildo no se haya útil para gobernarse y se está dejando gobernar por don José Antonio del Lago y solo están a lo que dicho gobernador manda.

Estas fuentes documentales muestran un Cabildo subordinado a las autoridades de la provincia, cuando había sido independiente en sus decisiones políticas durante la mayoría de los decenios del siglo XVIII, pero que ahora, influenciado por el gobernador, se torna contrario, al movimiento popular. Hay que recordar, que tanto Pablo de Alvira, Alcalde ordinario del Cabildo como José Antonio Del Lago, eran españoles y como tal, defendían en este caso, los intereses de la Corona.

Tras las reformas políticas de los Borbones, las provincias tendrían a cambio de gobernador, un Corregidor y Justicia Mayor, siendo el primero Don Anastasio Ladrón de Guevara, posesionado en 1808⁶⁸.

El año de 1810 fue convulsionado desde el primer día, cuando el Cabildo de Neiva debía elegir sus nuevos dignatarios. Fueron elegidos Bonifacio Manrique y José Díaz, como alcalde de primer voto y procurador. El Corregidor Ladrón no confirmó a los ganadores, sino a los vencidos, Pedro Ignacio Coronado y José Joaquín Chacón

(...). Santafé confirmó a Manrique y declaró que Díaz estaba inhabilitado por ser administrador de correos y tener otros líos⁶⁹.

El fervor independentista en la provincia de Neiva empezó a incubarse entonces, desde el mismo comienzo del mandato del gobernador Ladrón. Pocos meses después, Díaz y Chacón promoverían popularmente su destitución, cuando el Cabildo de Neiva, a solicitud del Síndico procurador, José Joaquín Chacón, depuso del mando al regidor Ladrón el 27 de julio de 1810⁷⁰. Con la instalación de la Superior Junta Provincial de Neiva, mediante revolución que estalló el 13 de agosto, según Scarpetta y Vergara⁷¹, queda abolida la corregiduría. Junta Provincial que entraba a reemplazar al Cabildo y que pretendiera gobernar toda la jurisdicción de la provincia.

67 Biblioteca Nacional, Raros y curiosos, libro 386, f. 161.

68 Ver SILVA VARGAS, Rodrigo, "De la Comarca apacible a la Provincia Rebelde", p. 64.

69 A.G.N., Empleados Públicos Tolima, t. 14, fs. 985-1008.

70 A.G.N., Anexo, Gobierno, t. 31.

71 SCARPETTA, Leonidas, y VERGARA, Saturnino, *Diccionario biográfico de los campeones de la libertad de la Nueva Granada*, Bogotá, 1879, p.268.

Conclusiones

La política ejercida casi exclusivamente por la vecindad produjo beneficios a hispanos y criollos en el ámbito público; de ahí, que el Cabildo fuera el centro del poder y órgano de expresión de una minoría distinguida; así como el lugar de las tensiones sociales y el escenario de forcejeo de las familias dueñas de la propiedad en la jurisdicción de Neiva y la provincia.

Los sectores sociales de la plebe no eran considerados por lo general, como parte del vecindario; sus necesidades y exigencias poco fueron atendidas, en tanto que el movimiento de los comuneros con participación de mestizos, indígenas y esclavos y, liderado por el mestizo Pedro león Perdomo, no contó con el respaldo del Cabildo.

En la sociedad patriarcal de la ciudad de Neiva los hombres construyeron sus imaginarios, visiones del universo y sus expresiones políticas bajo el amparo de la moral religiosa, en ausencia de la racionalidad y la laicidad. Los proyectos políticos coloniales se desarrollaron en el marco de las alianzas familiares, redes de clientela, privilegios tradicionales y sistemas de exclusión que moderaron y condicionaron las prácticas políticas.

El Cabildo de Neiva asumió a lo largo del siglo XVII actitudes de acatamiento, sometimiento y obediencia ante los autos y providencias de la gobernación y de Santafé, mientras que desde el siglo XVIII se mostró en desacato y desobediencia, hasta darse el lujo de “destituir” gobernadores, funciones que no eran de su competencia

La cotidianidad en la sociedad colonial giraba en torno al orden natural, cuyo poder era legitimado por Dios, con la iglesia como su fiel representante; institución que establecía su red eclesiástica con un pensamiento doctrinal y político con gran incidencia en las decisiones que tomaba el cabildo. Los cabildantes y los clérigos ejercieron un liderazgo y control político de su localidad; en ocasiones estableciendo alianzas y en otras cazando pleitos, hasta con los mismos gobernantes de la provincia.

ENTRE OBISPOS, COMUNISTAS Y PROTESTANTES. UNA MIRADA DESDE LA DIÓCESIS DE CALI

Por: Javier Trujillo
Universidad del Valle.
Secretaría de Educación del Huila

“Más comunistas que los líderes del Soviet son los explotadores, porque éstos hacen comunistas de corazón y aquéllos de ocasión. El comunista número uno es el que sea causa de injusticia social, por más encumbrado terrateniente o industrial que sea y aunque se inscriba en todos los partidos anticomunistas del mundo”.

(Monseñor Mariano Rossell)

RESUMEN

El siglo XX traería para la Iglesia Católica ciertos desafíos que tendría que afrontar desde una posición integral-intransigente. El comunismo y el protestantismo se convertirían en dos grandes obstáculos para la implantación de un orden social cristiano, lo que demandaría todo un accionar propagandístico por parte de la institución eclesiástica. El análisis de dinámicas locales refleja el discurso de la jerarquía eclesiástica frente a dos amenazas para la patria y la sociedad colombiana. La Diócesis de Cali, a la cabeza de Monseñor Luis Adriano Díaz, no se mostraría ajena al contexto general y se convertiría en una de las más firmes defensoras de la religión y del orden social desde los parámetros del catolicismo.

LA IGLESIA CALEÑA Y EL DISCURSO ANTICOMUNISTA

Sin duda alguna, la propaganda anticomunista que se venía dando desde la santa sede y a nivel nacional, tendría sus repercusiones en la diócesis caleña dirigida por

Monseñor Luis Adriano Díaz. El periódico *La Voz Católica* y el *Boletín Diocesano* serían los medios desde los cuales la institución eclesiástica haría frente al comunismo desde la ciudad de Cali.

En una editorial llamada *¿Qué Dirán los apologistas del comunismo?* se afirmaba:

Los defensores de la libertad del pueblo y del obrero; los que quisieran ver en Colombia el régimen del comunismo; los predicadores del soviétismo ruso, y los que cantan al oído de las masas el himno ficticio de la realidad y el canto de la emancipación de la autoridad, que dirán al ver que en Rusia se matan hijos del pueblo, como se matan perros y que se condenan a cadena perpetua a hombres libres, como se condena a un can. Y qué dirán esos mismos traficantes, al ver en Rusia condenados a trabajos forzados y perpetuos a los hijos del obrerismo? Esa es la libertad que prometen?...¹

En reiteradas ocasiones el periódico coloca de manifiesto la situación que se vivía en Rusia con los bolcheviques y la persecución a la religión. De igual manera, el caso mexicano era muy mencionado dada la restricción a la autonomía de la Iglesia en dicho país por el gobierno de Plutarco Elías Calles. Esta alusión a otros países era frecuente para tratar de formar conciencia en el proletariado colombiano, de que la adhesión al comunismo iba en contra de los principios cristianos. Así mismo, desde las editoriales del periódico católico se solicitaba un mayor compromiso del gobierno nacional para capturar y deportar a aquellos que difundieran propaganda comunista en el país.

En donde está la primera orden de deportación de tanto agitador secreto y extranjero como anida la república? Lo que hace públicamente Chile, Perú y otras naciones, no lo puede hacer el gobierno de Colombia? Y cuál es la causa? El miedo o la pasiva y criminal tolerancia? No lo sabemos. Lo único que sabemos decir es que sobre el gobierno actual caerá más tarde todo el peso de la responsabilidad nacional.²

El periódico era enfático en su posición frente al gobierno a la cabeza de Abadía Méndez, que consideraba pasivo frente a la irrupción de la propaganda comunista en el país. Por otra parte, el historiador Edgar Vásquez, destaca la creación en 1928 de una *Junta Social* creada por la Iglesia para detener el avance de agrupaciones comunistas:

1 Archivo de la Arquidiócesis de Cali (AAC). *La Voz Católica*. N° 50. Cali, Julio 24 de 1927. Pág. 4.

2 AAC. *La Voz Católica*. N° 52. Cali, Agosto 7 de 1927. Pág. 1.

Por su parte, la Iglesia creó el 9 de abril de 1928 en Cali la Junta Social integrada por personas anticomunistas. Esta junta envió un telegrama al Presidente de la República, a los Ministros y al Congreso solicitándoles medidas que hagan efectivas las sanciones penales contra prensa y propaganda delictuosa y anti-sociales, contra individuos nacionales y extranjeros perniciosos para la sociedad... Es propósito de la junta llevar adelante defensa social por todos los medios lícitos a su alcance agotando medidas conciliatorias no obstante haber iniciado ya organización defensa armada por sí y para cuando fuere necesario.³

La posición beligerante de la junta creada en 1928, entra en consonancia con el discurso de la institución eclesiástica que veía en el comunismo la irradiación del ateísmo y la ruina del orden social cristiano. Las caricaturas también dejaban ver el sentir de la Iglesia frente al principal peligro que amenazaba la sociedad.

LAS GARANTIAS DEL COMUNISMO RUSO

Y todavía nos hablan de socialismo, de igualdad, de defensa del pobre y del obrero! Ellos también deberían estar conmigo en la cárcel. "O todos o ninguno".⁴

³ VÁSQUEZ, Edgar. Historia de Cali en el siglo XX. Cali: Editorial impresores limitada. 2001. P. 101.

⁴ 4 AAC. *La Voz Católica*. N° 77. Cali, enero 29 de 1928. Pág. 1.

La Iglesia dejaba ver a los comunistas como criminales que debían estar en las cárceles para que no alterasen el orden social. Sin embargo, las tensiones entre la doctrina comunista y la católica iban a continuar por muchos años más.

El Obispo de Cali, Monseñor Luis Adriano Díaz, sería uno de los más firmes opositores a la propagación de las ideas comunistas en el país, y particularmente en la diócesis que tenía a su cargo. El análisis de algunos de sus comunicados y pastorales son de vital importancia en la comprensión de ciertos aspectos relacionados con la posición del episcopado frente a la amenaza que se cernía sobre el proletariado y la institución eclesiástica en especial, dada la situación vivida en Rusia y particularmente en un país latinoamericano como México bajo el gobierno Callista.

DÍAZ Y EL COMUNISMO

Desde el comienzo de su obispado, monseñor Díaz dejó plasmada su posición frente al tema obrero:

Y que diremos a vosotros, queridos obreros y trabajadores, a quienes actualmente intentan encaminar en busca de bienes terrenos, con mengua del tesoro de nuestra fe, hombres no siempre bien aconsejados que parecen suponer opuestos a la virtud los goces lícitos de bienes temporales?

Quien quiera que se fije detenidamente en el modo de proceder de cuantos quieren hacerse conductores vuestros, verá sin dificultad que sólo pretenden haceros emplear medios que el espíritu cristiano reprueba y que vuestra misma conciencia condena, para hacerlos alcanzar ganancias meramente materiales, que por lo mismo son frágiles y transitorias, como todo lo que está encerrado dentro de los límites de este mundo visible y perecedero.⁵

Esta era la primera carta pastoral de Díaz como obispo de Cali, y ya en ella deja ver la intención de encaminar por el “sendero cristiano” a los obreros. Sin duda alguna, la Iglesia defendía el libre derecho a la propiedad y por eso no veía con buenos ojos la ideas que conllevaban a la apropiación ilegal de éstas por los adeptos al comunismo, aunque la jerarquía siempre se mostró amiga del trabajador y defensora de su bien espiritual.

⁵ AAC. *La Voz Católica*. N° 63. Cali, Octubre 23 de 1927. Pág. 1.

*Tened entendido, amados obreros, que vuestro obispo, secundado eficazmente por sus sacerdotes y por todo el clero, se consagrará a defenderos, a procurar vuestro bien espiritual y a proveer cuanto os sea útil en las cosas temporales. Nunca queráis creer que nosotros somos vuestros enemigos; estad seguros de que somos vuestros sinceros y leales amigos.*⁶

Así mismo, es innegable la buena relación entre el obispo de la ciudad y distinguidos miembros del gabinete ministerial del presidente Abadía; como Ignacio Rengifo, Ministro de Guerra, dado que existen telegramas donde el político felicita al prelado por sus comunicados en contra del comunismo, que amenazaba el orden y la tranquilidad en el territorio colombiano.

*Complázcame felicitarlo efusivamente su señoría ilustrísima por su enérgica actitud y eficaces iniciativas tendientes contrarrestar perniciosas actividades comunistas.*⁷

En el mismo telegrama el ministro sostiene que recomendará respetuosamente al Nuncio Apostólico, aconsejar a los demás obispos adoptar la misma posición del Obispo de Cali frente al tema.

En una carta pastoral escrita en la década de los cuarenta y en coautoría con Monseñor Diego María Gómez, Arzobispo de Popayán, el obispo Díaz sostenía:

*Si los odios incontenibles de los enemigos de Cristo se desbordan y quieren invadir el templo y el hogar, y asaltan la propiedad, violando así los más sagrados derechos naturales, si todo esto sucede, sepan los católicos que pueden, y aun deben hacer uso de los medios de defensa que la misma ley natural ha puesto en sus manos y que esos son los casos extremos en que todas las leyes permiten repeler la fuerza con la fuerza...*⁸

El llamado de los prelados era el concerniente a defender a toda costa, inclusive recurriendo a la violencia, el orden social cristiano. Todo aquello que fuera en contra de los postulados de la institución eclesiástica iba en detrimento de la moral de un país que debía tener sus bases en el catolicismo, donde no había espacio para otros modos de pensamiento distintos a los promulgados por los jerarcas de la Igle-

6 Ibid.

7 AAC. Telegrama del 16 de Abril de 1928. En: *La Voz Católica*. N° 88. Cali, Abril 22 de 1928. Pág. 1.

8 *Boletín Diocesano*. N° 89-90. Cali, Octubre y Noviembre de 1944.

sia. La intransigencia propia del momento, generaría actos violentos que marcaron de manera negativa la historia del país y particularmente la historia de una Iglesia que pretendía salvaguardar la enorme influencia social que poseía.

Sin duda alguna, el discurso anticomunista continuaría por mucho tiempo más; inclusive sería al comunismo a quien se le culparía por parte de los sectores conservador y clerical de los desmanes del 9 de abril de 1948. Sin embargo, otro enemigo entraría con más fuerza al escenario, encarnando la herejía y sembrando el descontento en la institución eclesiástica: el protestantismo.

EL PROTESTANTISMO

El Protestantismo sería uno de los más grandes obstáculos para la institución eclesiástica, dado que amenazaría la unidad religiosa de una nación donde la Iglesia Católica ejercía una hegemonía considerable.

En un estudio sobre el protestantismo en Colombia, el historiador Pablo Moreno sostiene:

A partir de 1845 en la zona insular y de 1856 en el continente se inició el proceso de establecimiento del protestantismo en Colombia, que continuaría sin interrupción hasta el presente. Durante la segunda mitad del siglo XIX el protestantismo pasó de ser la religión de inmigrantes extranjeros de habla inglesa a ser una opción religiosa para minorías de raigambre liberal políticamente activas.⁹

Aunque los bautistas se establecieron en San Andrés, los presbiterianos fueron según Moreno, la primera denominación protestante que llegó al interior del país con un alto nivel de organización. La distribución de biblias, tratados y el establecimiento de escuelas fueron aspectos importantes para la difusión de la doctrina protestante en aquellos lugares donde llegaban los misioneros extranjeros.

Según el historiador Rodolfo De Roux, es importante comprender el carácter “misionero” del protestantismo, que penetró en Colombia, acompañado de la expansión político-económica norteamericana y favorecida por los gobiernos liberales anticlericales. Sobre su origen en el país, De Roux afirma:

⁹ MORENO, Pablo. Por momentos hacia atrás... por momentos hacia adelante. Una historia del protestantismo en Colombia 1825-1945. Universidad de San Buenaventura. Cali, 2010. P. 57.

El protestantismo fue introducido en el país en 1825 por James Thompson, agente de la British and Foreign Bible Society, fundada en Londres en 1804 con el fin de imprimir y difundir la Biblia. Sin embargo no puede hablarse propiamente de una presencia protestante si no a partir de 1856 con la llegada del reverendo Henry Barrington Pratt, norteamericano perteneciente a la Iglesia Presbiteriana.¹⁰

Aunque la presencia protestante se dió desde mediados del siglo XIX, la llegada de los gobiernos liberales desde 1930 facilitó su libertad de acción, ya que los sectores conservadores y clericales veían peligros por todos lados desde la caída de la hegemonía del partido azul.

Esta situación permitió que se estrecharan los vínculos entre liberales y protestantes en algunas poblaciones, y que este vínculo fuera comprendido por muchos protestantes como condición “sine qua non” para la estabilidad del protestantismo.

Esta idea se convirtió también en un arma para algunos clérigos que señalaban al protestantismo como una de las consecuencias nefastas de los gobiernos liberales.¹¹

Sin embargo, y siguiendo al historiador Pablo Moreno, hay que ser cuidadosos con esta apreciación ya que si bien en la década de 1930 hubo un auge en el número de iglesias, misioneros y escuelas protestantes, esto no fue una consecuencia directa del favor recibido por los liberales; sino debido a razones de corte más regional y local, así como a la situación de la Iglesia Católica y la dirigencia política en aquellas zonas donde se difundió el protestantismo.

Por otra parte, la historiadora Juana De Bucana, afirma que el ambiente social y cultural donde ha trabajado la iglesia protestante ha variado según el gobierno en el poder:

Entonces hasta 1930 son contadas las agencias misioneras en Co-

10 DE ROUX, Rodolfo Ramón. Iglesia y Sociedad en Colombia: 9 de Abril de 1948. Bogotá, s.n., 1981. P. 56. En un trabajo sobre el Protestantismo en nuestro país, se afirma que el misionero Pratt laboró en Colombia desde 1856 a 1878; con la ayuda de otros misioneros, llegó a producir gran cantidad de literatura con la cual difundieron las ideas protestantes por todo el territorio colombiano. Ver en: ZABALA, Manuel. El Protestantismo en Colombia. Análisis Histórico de su Desarrollo entre 1948 y 1978. Santiago de Cali, 1979. 112 págs. Trabajo de grado (Licenciado en Historia). Universidad del Valle. División de Humanidades. Departamento de Historia.

11 MORENO, Pablo. Excomuniones Y Protestantismo: El Caso del Valle del Cauca, 1930-1940. En: Historia y Espacio. N° 25. Universidad del Valle. Cali, 2005. P. 101.

lombia pero luego de esta fecha entraron muchos grupos protestantes y la historia de la iglesia evangélica en Colombia tomó otra dirección y se establecería definitivamente en el país.¹²

Para el caso del sur occidente colombiano y muy especialmente el Valle del Cauca, Moreno afirma:

La posibilidad de desarrollo económico capitalista del departamento atrajo inmigrantes extranjeros que fundaron empresas agroindustriales, comerciales e industriales que dieron la cobertura para el surgimiento de un movimiento obrero bastante activo en el contexto nacional durante los años veinte.¹³

Así, el desarrollo económico del departamento pudo traer consigo también la llegada de extranjeros que no compartían necesariamente el credo católico. De otro lado, y siguiendo a Moreno, a partir de 1930 un cambio en el panorama electoral determinó que los liberales pasaran a controlar ciertas zonas que tradicionalmente eran conservadoras. Aunque desde 1908 el misionero Carlos Chapman había llegado a Cali por Buenaventura; fue durante las primeras décadas del siglo XX, cuando según el autor mencionado anteriormente, se empezó a consolidar el establecimiento del protestantismo no solo en el suroccidente colombiano sino a nivel nacional.

La mayoría de los municipios del Valle del Cauca tuvieron un templo o una escuela protestante funcionando entre 1920 y 1940...¹⁴

Compartimos entonces la conclusión a la que llega el historiador Pablo Moreno, concerniente a que el auge del protestantismo no se debió tanto al papel del misionero extranjero, sino a las dinámicas locales; donde aparecía una religión oficial que dejaba muchos vacíos y por ende, abría espacios para otras doctrinas que iban acompañadas por una evolución social que cuestionaba las formas tradicionales de pensar y ver el mundo.

Sin embargo, la gran influencia de la Iglesia Católica sería un gran obstáculo para el protestantismo, ya que ésta ejercía un control casi completo en diversas áreas de la vida colombiana: la celebración de los matrimonios, los entierros, la enseñan-

12 DE BUCANA, Juana. ¿Convivencia, tolerancia o indiferencia?. En: Religión Y Etnicidad en América Latina. Tomo II. Germán Ferro Medina (comp.). Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá, 1997. P. 394.

13 MORENO, Pablo. Por momentos hacia atrás... por momentos hacia adelante. Una historia del protestantismo en Colombia 1825-1945. Universidad de San Buenaventura. Cali, 2010. P. 125.

14 Ibíd., p. 155.

za y el registro de nacimientos.¹⁵ Por otro lado, la fuerte presión de la institución eclesiástica en materia de excomuniones a aquellos que profesaran las doctrinas protestantes, fue importante en una sociedad aferrada a la tradición católica desde tiempos coloniales.

LA REACCIÓN CATÓLICA

Ante la difusión del credo protestante y más aún con las medidas tomadas por López Pumarejo con respecto a la libertad de cultos, eran de esperar las reacciones de los miembros de la institución eclesiástica frente al accionar de comunidades religiosas no católicas. El protestantismo era considerado por la Iglesia como herejía y amenaza para la unidad nacional de un pueblo católico. Así mismo, el episcopado atribuía los avances del protestantismo a la ignorancia y a la escasez de sacerdotes:

*Si los propagadores de la herejía encontraran en todas partes a fieles tutelados por la vigilancia y el celo de un sacerdote, difícilmente podrían apartarlos de la Iglesia Católica. Pero generalmente los autores del protestantismo eligen para sembrar el error aquellos lugares en donde menos se hace sentir la acción del sacerdote.*¹⁶

En una editorial de la *Revista Javeriana* los Jesuitas dejaban clara su posición frente a los protestantes, siendo partidarios de una acción decidida que salvara al país de la herejía:

*Poseemos el mayor número de los bienes y unos piratas han venido a robarlo. Nos ultrajan y pisotean; van a tomarse nuestras iglesias de las cuales saquearan los tesoros acumulados en centurias de humanismo católico y, lo que es peor, están violando el santuario de las conciencias débiles. Y todavía hay quienes piensan que la manera cristiana de proceder es abrir tolerantemente los brazos y sonreír, mientras los profanadores de la iglesia están adentro...*¹⁷

La posición de los jesuitas refleja una actitud intolerante e intransigente frente a la propagación del credo protestante, dado que se ve como la penetración de una doctrina extranjera que iría en detrimento de las bases morales católicas del pueblo colombiano. De hecho, el episcopado conformaría unos comités antiprotestantes

¹⁵ DE BUCANA, Juana. Op. cit., p. 395.

¹⁶ ARIAS, Ricardo. El Episcopado Colombiano: Intransigencia y Laicidad (1850-2000). Bogotá, CESO, Ediciones Uniandes, 2003. P. 161.

¹⁷ Citado en: DE ROUX, Rodolfo Ramón. Iglesia y Sociedad en Colombia: 9 de Abril de 1948. Bogotá, s.n., 1981. P. 61.

en 1944 para contrarrestar la influencia del protestantismo en las diferentes diócesis y arquidiócesis.

Decretamos:

Fundación de comités en las diferentes diócesis en estrecha comunicación con el central, en Bogotá.

Puntos principales en la organización de la defensa.

- a. *Publicación de un boletín para instrucción y dirección de la campaña*
- b. *Intensificar la enseñanza del catecismo a niños y adultos, lo mismo que la predicación al pueblo acerca de las verdades fundamentales de la fe católica, particularmente de las impugnadas por el protestantismo.*
- c. *Propagar intensamente el culto del santísimo sacramento y de la santísima virgen.*
- d. *Organizar la propaganda escrita por medio de hojas, periódicos, revistas, folletos y libros, y por medio de la radiodifusión católica.*
- e. *Organizar jornadas o semanas de oración, y fomentar la consagración de las familias al Sagrado Corazón, a la santísima virgen y el rosario en familia.*

Levantar un censo de las personas protestantes, por medio de los señores párrocos y según modelo o planilla acordado para facilitar las estadísticas diocesana y nacional.¹⁸

El catecismo, el culto a la Virgen María, la propaganda escrita y la radiodifusión serían elementos claves en la arremetida de la Iglesia frente a la propagación del protestantismo en Colombia. Sin embargo, las cosas no se quedarían en mera propaganda, ya que en la década de los cuarenta y cincuenta la tensión entre ambos credos religiosos creció significativamente, con el aliciente de que la Confederación Evangélica de Colombia denunciaría que 116 personas fueron asesinadas en la década de 1949-1959 por motivos de su credo protestante. La respuesta católica sobre la persecución a los protestantes, desde luego, no se hizo esperar:

Tanto católicos como protestantes fueron víctimas del caos de “la violencia” y que el hecho de que determinada víctima fuera protestante no indicaba en modo alguno que hubiera sido atacada por razón de su fe, máxime cuando se sabía que la mayor parte de los protestantes eran políticamente liberales...¹⁹

¹⁸ Conferencias Episcopales de Colombia. Tomo I. 1908-1953. Bogotá. Editorial el Catolicismo, 1956. Pág. 162.

¹⁹ DE ROUX, Rodolfo Ramón. Op. cit., p. 69.

La Iglesia puso en entredicho la propaganda sobre la persecución a los protestantes donde se culpaba a la institución eclesiástica de instigar dichos actos violentos; pero como vemos, la Iglesia desmentiría estas acusaciones colocando el conflicto en la órbita de la lucha bipartidista, dado que los “herejes” apoyaban a los liberales. De igual manera, los católicos muchas veces denunciaron atropellos de los protestantes contra procesiones católicas e imágenes de la Virgen María.²⁰

FRENTE A LA HEREJÍA

Según el historiador Christopher Abel el desprecio entre protestantes y católicos era mutuo. Los protestantes acusaban al clero católico de mantener a sus fieles en un estado de pobreza que abonaba el terreno al comunismo, mientras los obispos culpaban directamente al protestantismo de sembrar en las conciencias una doctrina engañosa y alterar la unidad nacional en torno a la religión católica. Sin embargo, Abel enfatiza en que el reto protestante nunca representó una verdadera amenaza a la supremacía católica.²¹

Esta afirmación puede ir ligada a la llegada nuevamente del régimen conservador al poder en 1946, ya que los avances protestantes serían coartados. De Roux, sostiene que:

*Tanto el culto como la instrucción religiosa distintos a los de la Iglesia Católica, fueron confinados de nuevo a los edificios específicamente designados para esos fines; toda acción contraria a estas disposiciones se consideraba como una forma ilícita de propaganda que se colocaba fuera de las garantías constitucionales.*²²

Sin embargo, las disputas entre los dos credos continuarían y Cali fue un escenario que no escapó a la contienda:

En Cali durante las solemnes fiestas de la coronación de la imagen de la Virgen de los Remedios, los protestantes lanzaron “abajos” a la santísima virgen, públicamente.

En el aniversario de esa fiesta, 25 de abril de 1943, repitieron los insultos. En Cali, los estudiantes del Colegio Americano apedrearon la

20 ARIAS, Ricardo. Op. cit., p. 163.

21 ABEL, Christopher. Política, Iglesia y Partidos en Colombia: 1886-1953. Bogotá, FAES, Universidad Nacional, 1987. P. 198.

22 DE ROUX, Rodolfo Ramón. Op. cit., p. 66.

*estatua de Nuestra Señora que está en la carretera de circunvalación, cerca del puente de Santa Rosa. El hecho sucedió a principios del año en curso.*²³

Los protestantes respondieron diciendo que las acusaciones no eran verosímiles, ya que ellos se orientaban hacia la tolerancia religiosa. Por otra parte, el sociólogo William Beltrán sostiene en su escrito que era probable que las jerarquías católicas pretendieran propagar una imagen intolerante y agresiva de los protestantes siendo un peligro para la sociedad, alimentando de esta manera la intransigencia y la oposición entre los dos credos.²⁴

Según el historiador Pablo Moreno, en el Valle del Cauca se puede estudiar la presencia protestante a través de la Unión Misionera Evangélica (1908), la Presbiteriana Cumberland (1927) y la Alianza Cristiana Misionera (1925). Según Moreno, la adhesión al protestantismo aumentó en las zonas rurales conforme eran visitadas por los misioneros y conferencistas.²⁵

Frente a este reto, la Diócesis de Cali respondería con propaganda antiprotestante desde sus órganos de información, sanciones y excomuniones que entrarían en consonancia con la intransigencia de la institución eclesiástica.

En las editoriales de “*La Voz Católica*”, órgano informativo de la Diócesis de Cali, aparecen constantemente editoriales tituladas *Frente a la Herejía*, donde se ataca abiertamente al protestantismo como una doctrina extranjera y engañosa que busca minar las bases de la sociedad católica.

La orden de batalla está empeñada en la lucha contra la herejía; en combate abierto contra el protestantismo...²⁶. Monseñor Luis Adriano Díaz, obispo de Cali, también colocó su granito de arena en la batalla contra el protestantismo, enfilando baterías contra el Colegio Americano fundado en la ciudad en el año de 1928 por la misionera Bernice Barnett y excomulgando a los padres que matriculasen a sus hijos en dicho establecimiento.

23 BELTRÁN, William. El Evangelicalismo y el Movimiento Pentecostal en Colombia en el Siglo XX. En: BIDEGAÍN, Ana María. (Dir). Historia del Cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad. Editorial Taurus. Bogotá, 2004. P. 460.

24 Ibíd.

25 MORENO, Pablo. Excomuniones Y Protestantismo: El Caso del Valle del Cauca, 1930-1940. En: Historia y Espacio. N° 25. Universidad del Valle. Cali, 2005. P. 99. De igual manera, autores como Manuel Zabala sostienen en su tesis que los personajes pioneros de estas iglesias fueron: Carlos Chapman (Unión Misionera Evangélica); Walter Swartz Presbiteriana Cumberland); Herbert Johnston y Otto Langelah (Alianza Cristiana Misionera). ZABALA, Manuel. Op. cit., pp. 49-50.

26 AAC. *La Voz Católica*. N°. 923. Cali, Junio 3 de 1944. Pág. 1 pasa a la 8.

Están entre nosotros para sembrar cizaña, obscurecer la fe, corromper las costumbres y a favor de la propaganda de sus erradas doctrinas, amontonar en nuestra patria ruinas, sobre las que un día habrán de levantarse dos becerros de oro: el Protestantismo y la antipatria. Que esos son los móviles de los pastores protestantes nos lo dice bien alto el Colegio Americano de esta ciudad.

*Por ese tiempo, en nuestra misma capital del Valle, algunos estudiantes del Colegio Americano nombrado, apedreaban salvajemente una de las estatuas que se levantaron a la Virgen María, en las afueras de la ciudad con motivo de la celebración del Congreso Mariano Misional, hecho que lleno de justa indignación a toda la ciudadanía, y que NOS reprobamos y censuramos, previniendo a sus autores que de repetirse nos veríamos en la penosa necesidad de acudir a las competentes autoridades en demanda de respeto a nuestros derechos.*²⁷

LUIS ADRIANO DÍAZ
Obispo de Cali

En el año de 1942 el obispo establecería el decreto de excomunión en contra de los padres que matriculasen sus hijos en el colegio y lo favorecieran de alguna manera:

DECRETAMOS

*Quedan excomulgados al tenor del Canon 2319 los padres y tutores de los niños matriculados en el Colegio Americano que funciona en esta ciudad, carrera 1ª. N° 9 10.*²⁸

Como vemos, el decreto de excomunión se da un mes antes de la carta pastoral sobre protestantismo, pero en los dos comunicados queda sentada la posición del prelado frente a la doctrina protestante y su difusión a través de la educación, como es el caso del Colegio Americano.

Así mismo, los que incurrieran en la excomunión quedaban privados de sepultura eclesiástica y de los sacramentos, lo que los colocaba en la palestra pública como excluidos de una sociedad donde la religión dominante era la católica.

Sin duda alguna, en la Diócesis de Cali se encontraba un firme representante del

²⁷ Boletín Diocesano. N° 66. Cali, Noviembre de 1942. Carta Pastoral sobre Protestantismo. Págs. (743-748).

²⁸ Boletín Diocesano. N° 65. Cali, Octubre de 1942. Pág. 712.

ala intransigente del catolicismo, como lo era Monseñor Luis Adriano Díaz; pero esa intransigencia emana también de un contexto donde prima la oposición de la Iglesia a una apertura religiosa que permitiera una mayor tolerancia, pero que significaba también una posible pérdida de su hegemonía en países de tradición y arraigo católico. Además, la intolerancia no podemos achacársela solamente a la institución eclesiástica sino también a sus detractores que en muchas ocasiones quisieron abolirla o confinarla a las sacristías y a lo estrictamente relacionado con la conciencia individual.²⁹

La posición de la Iglesia en Cali entra entonces en concordancia con los postulados emanados desde la Santa Sede y el episcopado colombiano, que buscaban a través de un discurso intransigente, detener el accionar de ideologías que fueran en contra de su doctrina y del establecimiento de un orden social cristiano.

Aunque muchos autores hablan de procesos más tradicionales y de acentuada derechización en unos departamentos más que en otros, recordemos los casos ya estudiados de Antioquia y Boyacá; queremos colocar de manifiesto parte del proceso que se dio en la Diócesis de Cali, y como ésta a la cabeza del Obispo Díaz, desarrolló toda una labor propagandística a través de sus medios de información, que buscaba obstaculizar la penetración de ideas comunistas y protestantes en la grey vallecaucana.

Bibliografía

- 29 Según Emile Poulat el Catolicismo Integral surgió precisamente como un mecanismo de defensa adoptado por Roma en el siglo XIX para contrarrestar los “errores modernos” difundidos por la Revolución Francesa, en particular el racionalismo, la democracia, la secularización del Estado, de las ciencias y del pensamiento, y el individualismo. Citado en: ARIAS, Ricardo. “Estado Laico y Catolicismo Integral en Colombia. La Reforma Religiosa de Alfonso López Pumarejo”. En: Historia Crítica. Bogotá, N. 19, Enero-Junio 2000. P. 83. Según el historiador Ricardo Arias el Catolicismo Integral-Intransigente es el que ha predominado en Colombia.

Fuentes Documentales

Archivo de la Arquidiócesis de Cali (AAC)

Boletines Diocesanos.

Cartas Pastorales de Monseñor Luis Adriano Díaz.

Conferencias Episcopales de Colombia. Tomo I. 1908-1953. Bogotá. Editorial el Catolicismo, 1956.

Decretos obispaes.

Periódico *"La Voz Católica"* (1927-1947).

Fuentes Bibliográficas

ABEL, Christopher. Política, Iglesia y Partidos en Colombia: 1886-1953. Bogotá, FAES, Universidad Nacional, 1987.

ARIAS, Ricardo. El Episcopado Colombiano: Intransigencia y Laicidad (1850-2000). Bogotá, CESO, Ediciones Uniandes, 2003.

_____. "Estado Laico y Catolicismo Integral en Colombia. La Reforma Religiosa de Alfonso López Pumarejo". En: Historia Crítica. Bogotá, N. 19, Enero-Junio 2000.

BELTRÁN, William. El Evangelicalismo y el Movimiento Pentecostal en Colombia en el Siglo XX. En: BIDEGAÍN, Ana María. (Dir). Historia del Cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad. Editorial Taurus. Bogotá, 2004.

DE BUCANA, Juana. ¿Convivencia, tolerancia o indiferencia?. En: Religión Y Etnicidad en América Latina. Tomo II. Germán Ferro Medina (comp.). Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá, 1997.

DE ROUX, Rodolfo Ramón. Iglesia y Sociedad en Colombia: 9 de Abril de 1948. Bogotá, s.n., 1981.

MORENO, Pablo. Excomuniones Y Protestantismo: El Caso del Valle del Cauca, 1930-1940. En: Historia y Espacio. N° 25. Universidad del Valle. Cali, 2005.

_____. Por momentos hacia atrás... por momentos hacia adelante. Una historia del protestantismo en Colombia 1825-1945. Universidad de San Buenaventura. Cali, 2010.

VÁSQUEZ, Edgar. Historia de Cali en el siglo XX. Cali: Editorial impresores limitada. 2001.

ZABALA, Manuel. El Protestantismo en Colombia. Análisis Histórico de su Desarrollo entre 1948 y 1978. Santiago de Cali, 1979.

LOS JESUITAS Y SUS RELACIONES CON LOS OBISPOS NEOGRANADINO, 1844-1850

Por: Jorge Enrique Salcedo
Universidad Javeriana

Una vez finalizada la guerra de los Supremos, las autoridades eclesiásticas y civiles solicitaron ayuda a la restaurada orden de los jesuitas. Dos puntos ocasionaban preocupación a los obispos neogranadinos. El primero tenía que ver con la escasez de sacerdotes seculares y regulares en el país y la segunda con la formación del poco clero local que había.

En cuanto a esta última las reflexiones de los prelados con respecto a sus sacerdotes era que estos habían recibido una formación heterodoxa. Esto se debe al decreto de Simón Bolívar del 5 de julio de 1820, en el cual anunciaba el gobierno en uso de su derecho al Patronato se responsabilizaba de los colegios. Estos colegios habían sido regentados por los miembros de las órdenes religiosas y ahora pasaban a ser dirigidos por los nuevos gobiernos republicanos. Desde el Rosario y San Bartolomé en Bogotá, el colegio de Popayán, y los colegios provinciales se implementaron las reformas del nuevo plan de estudios de Francisco de Paula Santander que promovía entre otros autores la enseñanza de Bentham.

En su correspondencia privada Monseñor Mosquera muestra cierta desconfianza con la calidad de la formación intelectual, eclesiástica y moral que había recibido su clero antes de 1835.¹ Esto se debía a que un número significativo de ellos había sido educado en estos centros educativos regidos por dicho plan de estudios. De allí que una de las primeras gestiones que ejecuta es la fundación de un seminario en donde se formarán las nuevas generaciones de seminaristas acorde con las enseñanzas de la Iglesia Católica y siguiendo las directrices de Roma. Del mismo modo el arzobispo era uno de los partidarios y entusiastas con la ley de misiones que permitía el regreso de los jesuitas. Este entusiasmo se ve igualmente en los obispos de Popayán

¹ L.C. Mantilla, *Mitra y Sable. Correspondencia del Arzobispo Manuel José Mosquera con su hermano el General Tomás Cipriano (1817-1853)*. Bogotá, 2004, p. 216.

y de Antioquia, quienes colectan fondos entre su clero y feligreses para costear el viaje desde Europa al grupo de jesuitas y para apoyar el fondo de misiones. Una vez establecidos en el antiguo convento de San Francisco en donde funcionará el noviciado, Fernando Cuero y Caicedo les pedirá el favor de encargarse del seminario de la diócesis. Lo mismo sucede con el Juan de la Cruz Gómez Plata, quien les ofrece en muchas ocasiones el seminario de Santafé de Antioquia, con sus rentas para que se hicieran cargo de este. Los prelados encomendaron sus seminarios a los jesuitas porque creían en la ortodoxia teológica y filosófica de los jesuitas y porque querían a toda costa promover la educación y la instrucción de sus respectivos cleros.

El arzobispo insistía en la adhesión a las directrices de Roma y de la formación del futuro clero colombiano. Era tal la confianza del prelado hacia los jesuitas que desde un primer momento les permitió recorrer su territorio episcopal para que le ayudaran en la evangelización de sus feligreses. Monseñor Mosquera no había estudiado con los jesuitas pero tenía conocimiento de la historia y de la literatura que había aparecido en Francia en defensa de ellos. Entre estos se destacaba la famosa apología y defensa escrita por el jesuita Ravignan.²

Dadas las muestras de aprecio, confianza y apoyo que reciben los jesuitas de estos tres obispos creemos necesario profundizar en estas relaciones. Veamos pues como fue esta relación con el episcopado.

Monseñor Manuel José Mosquera, arzobispo de Bogotá

Monseñor Manuel José Mosquera nació en Popayán el 11 de abril de 1800 y murió en Marsella, Francia el 10 de diciembre de 1853. Sus estudios los inició en Popayán pero debido a la inestabilidad política del sur de Colombia sus padres lo enviaron al seminario San Luis de Quito donde obtuvo los grados de bachiller en filosofía, licenciado y doctor.

En 1823 regresó a su ciudad natal donde fue ordenado sacerdote.³ En su ciudad desempeña cargos como vicerrector y rector de la Universidad del Cauca. En 1832, el papa Gregorio XVI, lo nombró prelado doméstico asistente al solio pontificio.

El 27 de abril de 1834, el Congreso de la República de la Nueva Granada en ejercicio de la ley de patronato dirigió a la Santa Sede una petición para que lo nombra-

² Ravignan, *De la existencia del Instituto de los Jesuitas*, Bogotá, 1845.

³ A.J. Dueñas, *El Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Doctor Manuel José Mosquera dignísimo Arzobispo de la Arquidiócesis de Santafé de Bogotá, 1800-1853*, Bogotá, 2004, pp. 9-33.

ra arzobispo. Fue consagrado obispo en Popayán en 1835 y luego fue arzobispo de la Arquidiócesis de Santafé de Bogotá entre 1835 a 1853.⁴

Monseñor Mosquera a su arribo a la sede de la arquidiócesis se encuentra con dos realidades. La primera tiene que ver con la situación del clero y por tal motivo en la primera carta pastoral que escribe a su clero y cristianos católicos en general lanza su programa de gobierno. Su primer objetivo será cultivar la piedad y la ciencia del clero de tal forma que este sea virtuoso y el segundo objetivo apuntaba a educar cristianamente a los niños quienes eran los predilectos de Jesucristo, de la Iglesia y de la República y con ello esperaba reparar todos aquellos desastres y desgracias que había vivido el país.⁵ Para cumplir estos objetivos elabora “un programa para la educación más sistemática, soluciones pacíficas para los problemas nacionales y para reforzar las relaciones armónicas entre el Estado y la Iglesia”.⁶

En dicho escrito hace un balance del estado en que se encuentran los miembros de la Iglesia. Para él, el clero no presentaba un buen aspecto y no tenía influencia en la formación de los jóvenes seminaristas. La percepción que tuvo del clero de la arquidiócesis fue desalentadora. Por este motivo este mismo clero le ocasionará significativos problemas. En la correspondencia con su hermano Tomás Cipriano le cuenta que el clero en general de su arquidiócesis no lo estimaba, ni le hacía caso a sus exhortaciones. La elección como arzobispo fue vista por la prensa opositora y por José María Obando como una intervención de Tomás Cipriano de Mosquera en el gobierno, aprovechando su origen familiar noble. Con este nombramiento se expandió la idea que el prelado era un instrumento político del general.⁷

En sus escritos dirigidos a los sus amigos cercanos, le comenta la realidad que viven los jóvenes y seminaristas que atendían las escuelas de las universidades. De acuerdo al prelado, “En San Bartolomé, lejos de formarse clérigos se crían enemigos del clero, imbuidos en los principios de Bentham; y aunque ese colegio es seminario, el arzobispo no tiene influencia para nada; el menos se considera dependiente del gobierno, que es quien manda en jefe. ¿Qué podré yo hacer? Sufrir y esperar que Dios disponga otra cosa”.⁸

4 J. M. Arboleda Llorente, *Vida del Illmo. Sr. Manuel José Mosquera*, Bogotá, 1956, pp. 17-45.

5 M.M. Mosquera, *Documentos para la biografía*, vol. 1, pp. 33-41.

6 T. Horgan, *El arzobispo Manuel José Mosquera. Reformista y Pragmático*, Bogotá, 1977, p.29.

7 El clérigo de la catedral Manuel Fernández Saavedra publicará un opúsculo en donde menciona que el arzobispo había sido nombrado para ese cargo por ‘las intrigas de que se valió el señor Tomás C. Mosquera, que ocupaba el año de 34 un asiento en las Cámaras, para que no el benemérito señor Estéves Obispo de Santamarta, sino su hermano Manuel José, fuese electo, son hoy ya bien sabidas; y que el mismo señor Mosquera contra la ley y la decencia votó por su hermano’. See: M. Fernández Saavedra, *El arzobispo ante la Nación*, Bogotá, 1852, p. 5.

8 M. Mosquera, Carta a Rufino Cuervo. *Epistolario*, vol. 1, marzo 13 de 1836, p. 329. Citado por J.M. Pacheco, ‘Monseñor Manuel José Mosquera’, en *Revista Javeriana*, N. 122, marzo de 1946. P. 91.

Para remediar esta situación Mosquera no vio más salida que formar a su clero en otro seminario, y para ello el 4 de octubre de 1840, después de una solemne inauguración, comenzó su nueva vida, en una casa particular, el seminario de San José. En este nuevo recinto quería formar a su clero conforme a las enseñanzas de la Iglesia para que estos fueran cultos, piadosos y entregados a los estudios. En el plan de estudios que redacta es bastante completo: en él hay clases de latín, francés e inglés. Para ello estructura esta formación en tres años de filosofía con estudios auxiliares y complementarios de matemáticas, física, nociones generales de agricultura, cosmografía y arquitectura. Para los estudios teológicos abrazarían la teología dogmática y moral, el derecho canónico, la sagrada escritura, la historia eclesiástica y la teología pastoral. Las clases de las facultades mayores se dictarían en latín. El primer rector de este seminario fue el doctor Carlos Calvo.⁹

La segunda realidad con que se encuentra Mosquera es la deplorable situación de sus feligreses. Sobre esta realidad lanza una visión pesimista que queda consignada en las siguientes frases: “Nuestra sociedad, digámoslo con franqueza, está enferma, y lo está precisamente por la mala educación, por la falta de educación cristiana, por las doctrinas subversivas que la ganan como la gangrena”.¹⁰ El arzobispo tenía razón sobre esta percepción porque llegaba a una arquidiócesis inmensa cuyo territorio abarcaba las antiguas provincias de Bogotá, Tunja, Socorro, Pamplona, Mariquita y Neiva.

Su población se calculaba aproximadamente en un millón de habitantes y sus feligreses habían recibido la última visita del arzobispo Baltasar Jaime Martínez de Compañón unos cuarenta años atrás.¹¹ Para transformar este panorama el prelado necesitaba de cooperadores ilustrados y virtuosos y por esta razón promovió el retorno de los jesuitas quienes durante la época de la colonia habían desempeñado un importante papel en las misiones y en la educación de la juventud. Según uno de sus biógrafos Mosquera había redactado el proyecto de ley que hizo posible el regreso de los religiosos al país.¹²

El arzobispo publicó un artículo en el periódico *El Día* en que mostraba la labor misionera que había tenido la Compañía de Jesús y el estado de decadencia de las misiones entre la población indígena una vez que estos religiosos las habían abandonado obedeciendo el decreto real.¹³ El Arzobispo no estuvo sólo en este propósito de restablecer una educación en el cristianismo y en la moral católica. Al lado

9 M. Mosquera, *Carta a Rufino Cuervo. Epistolario*, vol. 1, p. 94.

10 M. Mosquera, *Carta a Rufino Cuervo. Epistolario*, vol. 1, p. 96.

11 J. M. Arboleda Llorente, *Vida del Illmo. Sr. Manuel Mosquera*, vol. 1, p. 56.

12 *Ibíd.*, p. 178.

13 *El Día*, Bogotá, domingo 20 de marzo de 1842, N. 103.

de él se agrupó un grupo de moderados católicos como Ignacio Gutiérrez Vergara, quien en una carta dirigida a Cuervo dice entre otros asuntos:

...y tengo la firme intención aunque pase por retrógrado y ultramontano de hacer cuanto pueda en el Congreso para volver a traer a la Nueva Granada los jesuitas misioneros. Si lo lograre, me parece que Pantaleón podrá vivir en una atmósfera menos contagiosa, aunque no ilustrada como la que respiramos. Yo estoy por lo real y positivo, y por esto entiendo la educación religiosa, única que puede hacer nuestra felicidad aquí, y más allá de aquí. Todo lo demás son dibujos y majaderías que no se echan a la olla. Creo que usted pensará lo mismo con respecto a sus hijos.¹⁴

En una carta que Monseñor Mosquera le envía a Cuervo el 11 de mayo de 1842, le expresa su sentimiento de alegría y le comenta de una gran fiesta que se realizará en Bogotá por el hecho del retorno de los jesuitas. Mosquera tenía la convicción de que con el aporte académico y pastoral de los jesuitas la situación del clero mejoraría substancialmente, pues se quejaba que no encontraba interlocutores entre sus colegas con los cuales reformar el poco clero que existía en la Nueva Granada. Este sentimiento de optimismo se ve reflejado en las siguientes palabras: “...y vamos a ver si en el año entrante tenemos aquí a los jesuitas. ¿No cree usted esto un sueño? Así me parece, y yo he dicho mil veces: *a Domino factum est istud, et est mirabile in oculis nostris*. Si los Jesuitas vienen, Dios ha alzado ya su azote”.¹⁵

Una vez decretada la ley de la creación de colegios de misiones y casas de escala se escoge para este proyecto a los jesuitas. Monseñor Mosquera escribe una pastoral a los feligreses, invitándolos a colaborar con limosnas para hacer posible esta iniciativa. Y en una carta dirigida al gobierno neogranadino expresa su satisfacción para con los legisladores por la ley que redundaba en la evangelización de los indígenas y por la acertada medida de llamar para este fin a los jesuitas.

Para el arzobispo los jesuitas llenaban todas los requisitos como el celo, la sabiduría y las virtudes cristianas necesarias para emprender grandes obras entre la población colombiana. Según él: “este es el juicio que de él han formado hombres distinguidos en Europa y América, y la experiencia va cada día confirmándolo”.¹⁶ Con estas palabras se aprecia el gran respeto y afecto que gozaba la Compañía de Jesús para este prelado. Esta carta forma parte de un documento que se publicó en el

14 L.A. Cuervo, *Epistolario del Doctor Rufino Cuervo*, vol. 2, 1841-1842, Bogotá, 1920. P. 227-8.

15 L.A. Cuervo, *Epistolario del Doctor Rufino Cuervo*, vol. 2, p. 270-1.

16 M.J. Mosquera, *Comunicación del M. R. Arzobispo al Secretario del Despacho del Interior y Relaciones Exteriores*, Bogotá, 1842.

país como preparación remota al retorno de los religiosos. Con esta recopilación de artículos se pretendía mostrar las opiniones favorables que los historiadores y los papas tenían sobre la historia de la Compañía de Jesús.¹⁷

Desde la llegada de los jesuitas a Santa Marta en 1844, Monseñor Mosquera va recibiendo paso a paso noticias del regreso y va disponiendo para que ellos se sientan acogidos y bienvenidos por los lugares donde pasan. Es tal su confianza que les da plenas facultades ordinarias y extraordinarias para ejercer los ministerios sin restricción alguna en su jurisdicción episcopal. Él desde Bogotá organiza una serie de actos religiosos con sus feligreses para esperar la llegada de los religiosos. En una carta del 22 de marzo de 1844 comenta:

Con indecible placer he recibido la estimada de V. R. de 28 de febrero, que me ha traído la deseada noticia del feliz arribo de los hijos del Grande Ignacio a la Nueva Granada. Sean bienvenidos en el nombre de Jesús, bajo cuya enseña pelean los combates del Señor, y doy a su Majestad mil humildes gracias, porque en medio de tantas tribulaciones como nos rodean se digna consolarnos enviándonos un apostolado. Yo tengo mucha fe en todo lo que dejó escrito Sta. Teresa de Jesús, y ella nos dice, como recibido de Dios, que la Compañía hará grandes cosas en los últimos tiempos. El Rmo. P. General me escribió en el año próximo pasado que enviaría gente escogida, y no dudo que Nuestro Señor ha de haber alumbrado a su Rma., en la elección de los sujetos con que ha formado la Misión de la Nueva Granada.¹⁸

Desde su llegada los jesuitas mantendrán buenas relaciones con el prelado hasta su expulsión de Bogotá. Esta amistad le acarrea varios disgustos con el clero. En la correspondencia entre 1847 y 1850 el obispo y su hermano Manuel María va narrando las vicisitudes con que él y los jesuitas se van encontrando a raíz de una serie de proyectos de las Cámaras en Antioquia y Vélez para que se les prohibiera educar a la juventud y se decretara su expulsión del país. Este aprovecha la correspondencia para desahogarse comentándole acerca de la “la guerra sorda que me hacen a mí personalmente, a los jesuitas, a los dos Seminarios y a la Propagación de la fe, es guerra continua y que me causa daño”.¹⁹

En otra carta de 1848 va mostrando su sentimiento de pesadumbre ante las nuevas fuerzas políticas que gobiernan y que están en contra de él y de la presencia de

17 Restablecimiento de la Compañía de Jesús en la Nueva Granada o Colección de piezas relativas a la historia de los Jesuitas y a su restablecimiento, Bogotá, 1842.

18 R. Pérez, *La Compañía de Jesús en Nueva Granada y Centro América*, vol. 1, pp. 44-5.

19 J.M. Arboleda Llorente, *Vida del Illmo. Señor Manuel José Mosquera*, p. 235.

los jesuitas. El confiesa a su hermano que goza de mala fama entre los sacerdotes de su arquidiócesis y que el representante del Vaticano Monseñor Savo ha dado malos informes ante el Papa. El arzobispo le pide a su hermano mantener secreto de sus cartas en los que le manifiesta sus sentimientos de tristeza frente a un clero secular y regular que está politizado y que no obedece sus exhortaciones. Como el clero influía en el pueblo, este no siguió los dictámenes de su prelado. Además expresa su sentimiento de frustración diciendo que: ‘Soy ya inútil, y no puedo esperar más que azares’.²⁰

Una vez expulsados los jesuitas en 1850, el arzobispo invita a sus feligreses a mantener la calma y asumir con fe y paciencia las determinaciones del gobierno de López.²¹ Aunque emita este comunicado esto no implica el sufrimiento que generó en él esta arbitraria expulsión y así se lo comunicó al padre Blas quien había sido superior en Pasto y quien se refugió en el Ecuador tras la expulsión. El gesto de acogida que el gobierno del vecino país tuvo para con los religiosos le causará cierta alegría. Sin embargo escribe:

*“Mi salud ha quedado muy quebrantada y aunque fui a recuperarme al campo, y logre efecto alguno, al segundo de mi regreso han reaparecido los achaques del corazón que está ya lacerado materialmente. Sufrir, será lo que Dios quiere”.*²²

Pese a escasas de personal y a las dificultades a las que se enfrenta el prelado durante su gestión administrativa y pastoral la arquidiócesis creció significativamente. En un informe enviado al Congreso fechado el 16 de diciembre de 1846 nos encontramos con que la arquidiócesis contaba con 328 iglesias parroquiales, 24 iglesias vice parroquiales, 79 capillas particulares y 30 ermitas. Estos establecimientos eran atendidos por 246 curas párrocos.

El número de seminaristas era significativo pues contaba con 95 seminaristas estudiantes de teología y 174 seminaristas estudiantes de filosofía. Al clero secular se le sumaba las seis órdenes religiosas que colaboraban con el arzobispo en su labor pastoral. Estas órdenes eran: Los dominicos, los franciscanos, los agustinos calzados y descalzos, los hermanos de San Juan de Dios y los jesuitas.²³

20 Ibid., p. 240.

21 M.J. Mosquera, *Documentos para la biografía*, vol. 1, París, 1858, pp.199-200.

22 Archivo de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares, Carta de Monseñor Manuel José Mosquera al P. Blas, Bogotá, 14 de agosto de 1850, Estante 2 Caja 68 folio: 137.

23 AGN. República. Fondo Curas y Obispos, T. XIX. 1846. Folios 536-9

Fernando Cuero y Caicedo, obispo de Popayán.

Fernando Cuero y Caicedo, obispo de Popayán, nació en la ciudad de Cali, el 19 de noviembre de 1780 y murió en Popayán el 7 de agosto de 1851. En 1795 ingresó al convento de los franciscanos y recibió su título de teología en la Universidad Santo Tomás de Bogotá. Fue propuesto para el obispado de Popayán en 1841 por el Congreso de la República y preconizado en el consistorio de mayo de 1842. Caicedo y Cuero fue consagrado obispo en Bogotá el 28 de septiembre de 1842 por manos de Monseñor Manuel María Mosquera.

Después viajó a Popayán donde ejerció su labor pastoral hasta 1851, fecha de su deceso. Este prelado forma parte de un significativo número de frailes franciscanos que jugaron un papel muy importante en el periodo de la independencia apoyando a los patriotas.²⁴ En la ciudad de Cali colaboró en la junta que obtuvo el triunfo en la batalla de Palacé, les salvó la vida a varios próceres de la república y por esta razón fue perseguido por los españoles y hubo de andar errante escondiéndose de ellos.

En 1815 fue miembro del congreso constituyente. Simón Bolívar le otorgó el título de cura de la Iglesia matriz de Cali. Fue cinco veces superior del convento de Cali empezando en 1814 y terminando en 1841, fecha en la cual, lo nombraron obispo de Popayán para suceder a Jiménez de Enciso y Cobos y Padilla. Cuero y Caicedo se caracterizó por su humildad y por su trabajo laborioso entre su gente pues durante su episcopado visitó su vasta diócesis.²⁵

El fruto de esta labor apostólica se ve reflejado en un informe al gobierno central fechado el 28 de septiembre de 1846. En este se muestra que el clero secular estaba compuesto de 7 prebendados, 5 vicarios foráneos, 15 curas vicarios, 94 curas párrocos, 14 curas interinos, 11 curas coadjutores, 63 eclesiásticos con capellanías o patrimonio, y 57 eclesiásticos que no tenían beneficio ninguno.

El clero regular estaba compuesto de miembros de los dominicos, franciscanos, agustinos, jesuitas y filipenses. Estos en total eran 26 sacerdotes profesos, 6 sacerdotes coristas, 16 novicios y 7 hermanos legos. Las órdenes religiosas femeninas estaban compuestas por 58 monjas profesas, 2 novicias y 6 seglares quienes vivían en los monasterios del Carmen, La Encarnación y La Concepción.²⁶

24 L.C. Mantilla, *Los franciscanos en la Independencia de Colombia*, Bogotá, 1995.

25 G. Arboleda, *Diccionario biográfico y genealógico del antiguo departamento del Cauca*, Bogotá, 1962, p. 132-33.

26 AGN. República. Fondos Curas y Obispos, T. V. 1846, folio 874.

Los gestos de amistad y de apoyo del obispo de Popayán hacia los jesuitas los podemos dividir en varios momentos.

El primero se ubica en las gestiones que realizó desde un comienzo al solicitar al presidente Mosquera que le apoyaran en su labor pastoral en la dirección del seminario real. Este establecimiento había sido el forjador de sobresalientes ciudadanos de Popayán, pero en ese momento se encontraba en decadencia y cuando el prelado conoció el decreto que erigía un colegio de misiones en la ciudad de Popayán le exhortó al gobierno para que le permitiera que unos religiosos jesuitas se encargaran de dicho establecimiento.²⁷

El segundo momento hace referencia a la alegría que causó en el prelado el día que arribaron los religiosos a Popayán. El obispo no se encontraba pues estaba en una visita pastoral en varias ciudades y pueblos de su diócesis. En una carta les agradece su presencia en la diócesis pues esta requería de misioneros que se ocuparan de la evangelización en su vasto territorio. Les agradece a través de una carta en la que plasma sus sentimientos: “Sí, mi amado padre, la providencia divina me ha favorecido con la venida de usted y de sus dignos compañeros en cuya virtud y apostólico celo tengo fundadas mis esperanzas se remediarán los males de mi diócesis que yo solo no puedo aunque han sido muy grandes mis deseos”.²⁸ En otro momento agradecerá la labor desempeñada por el padre Orbegozo en el acompañamiento espiritual y por la predicación de los ejercicios espirituales a las monjas de la ciudad. Según el obispo los monasterios debían ser reformados y las mismas monjas estaban dispuestas a la renovación porque habían admitido muchas vocaciones sin mayor discernimiento. Como líder espiritual quería remediar esta situación y por eso insistía que

*Las mismas monjas saben cuánto anhelo por su bienestar espiritual, y que al efecto les he asegurado no omitiré medio alguno de cuantos sean necesarios para la reforma y conservación de aquel monasterio. Como la mayor parte de las religiosas están resueltas a admitir la reforma, no importa que algunas las resistan porque de grado o por la fuerza tendrán que entrar por el camino estrecho que es el que conduce a la salvación.*²⁹

27 AGN. República. Curas y Obispos. T. XXII, 1845, folios 361-4. Colegio de Misiones. Su establecimiento en Popayán, bajo la dirección de los Padres Jesuitas. Popayán, 26 de mayo de 1845.

28 AHPC. Correspondencia al P. Pablo de Blas: Quito, Bogotá, Pasto, Popayán, Guatemala y otras ciudades. Estante 2, caja 68, Subcarpeta 1a. Carta n. 35. Carta del Obispo Fernando Cuero y Caicedo, Cartago, 30 de septiembre de 1845.

29 AHPC. Estante 2 Caja 68, Subcarpeta 1ª, carta n. 67. Carta del Obispo Fernando Cuero y Caicedo, Popayán, 7 de abril de 1849.

En otra ocasión el prelado agradece al asistente del superior general que lo honra demasiado al estar persuadido de todas las buenas acciones que este había hecho por los religiosos.

Mi amor a los hijos de San Ignacio es inmensurable y mis deseos de favorecerlos los más sinceros y cordiales. Pero mis servicios han sido muy cortos, y aun no merecen tanta gratitud. Sin embargo puedo asegurar al padre Asistente que mientras yo sea obispo de Popayán no omitiré medio alguno para sostenerlos y defenderlos de sus gratuitos enemigos, que no son otros sino los impíos y los hombres corrompidos. Mi protección a los Jesuitas es ya un deber y una justa compensación por los importantes servicios que actualmente hacen a mi diócesis, aliviándome en gran parte del numeroso peso del oficio pastoral. He leído con particular gusto la petición que ese buen pueblo ha elevado al presidente a favor de los jesuitas: esta no solo buena sino excelente, y esto será de gran contención a los malvados que han pretendido su expulsión.³⁰

En el tercer momento se puede constatar la desolación y tristeza que causó la expulsión de los religiosos. En una de sus cartas manifiesta el hondo dolor y la pena que le causó el decreto del ejecutivo del 18 de mayo. Esto ocasionó que se fuera a una casa de campo a recuperarse del dolor.

A mi llegada a esta se ha renovado la llaga a mi pecho cuando no he encontrado a mis jesuitas, y cuando he visto desierto mi seminario. Temo que Dios ha castigado a esta Diócesis por los pecados del Prelado que indignamente la gobierna, y esta idea me tiene sumamente abatido. Creo que debo aplacar la justicia divina, y el medio no es otro que reponerme de un destino que no he sabido llevar, y retirarme a mi antiguo claustro para llorar mis delitos. Le pido pues con la confianza que me inspira su amistad, me ayude a demandar al cielo para que me ilumine e inspire lo que debo hacer en tan terrible conflicto, pues nada más deseo que hacer la voluntad de Dios y acertar en el medio de aplacar la justa indignación.³¹

A través de estas palabras el obispo expresa sus sentimientos de dolor porque se ha quedado sin sujetos que le ayuden en la formación de sus seminaristas y en la evangelización de su diócesis. El prelado atribuye la expulsión de los religiosos a la voluntad de la providencia divina y se abstiene de hacer comentarios al decreto

30 AHPC. Estante 2 caja 68. Subcarpeta 1ª, carta n. 98. Carta del Obispo Fernando Cuero y Caicedo, Popayán, 19 de enero de 1850.

31 AHPC. Estante 2 caja 68. Subcarpeta 1ª. Carta N. 143. Popayán, 28 de agosto de 1850.

de expulsión para evitar exaltar los ánimos de los payaneses que en su mayoría elogiaban la labor apostólica de los religiosos. En medio de su dolor se alegraba que los religiosos hubiesen sido aceptados en la República del Ecuador y conservaba las esperanzas que estos en el futuro regresarían al país.

Juan de la Cruz Gómez Plata, obispo de Santafé de Antioquia.

Juan de la Cruz Gómez Plata nació en la población de Barichara, Santander el 5 de mayo de 1793. Su niñez la pasó en San Gil y luego se trasladó a Bogotá donde estudió en el Colegio de San Bartolomé en donde llegó a ser profesor de filosofía y vicerrector. Según Estanislao Gómez Barrientos, Gómez Plata siendo un sacerdote joven había tenido una participación activa apoyando la guerra de independencia en Boyacá como capellán de los ejércitos libertadores.³² En 1826 fue cura párroco de la catedral, promotor fiscal, examinador sinodal del arzobispo y profesor de cánones en el colegio de San Bartolomé. En el año de 1827 fue diputado por la provincia del Socorro como miembro del Congreso Constituyente y al año siguiente diputado por la misma provincia del Socorro a la Convención de Ocaña en calidad de Santanderista.

La amistad y adhesión con el general Francisco de Paula Santander hizo que lo implicaran en la conspiración contra Simón Bolívar y lo condenaran a prisión en las Guayanas.³³ Después de muerto el libertador se levantó su destierro y regresó al país para colaborar en el gobierno de Santander. Gómez Plata era uno de los candidatos favoritos de Santander para arzobispo de la Arquidiócesis de Bogotá. Sin embargo el Congreso eligió a Mosquera. Gómez Plata fue nombrado obispo de Antioquia en 1835 y consagrado al año siguiente por el arzobispo Mosquera.³⁴

Una vez se posesiona emite una pastoral en la que presenta un saludo cordial al clero y a los feligreses y los exhorta a que no se le juzgue antes de haber obrado pues al parecer algunos curas expandieron la idea de que el obispo era indigno de ese cargo por su cercanía política a Santander.

32 E. Gómez Barrientos, *Don Mariano Ospina y su época, vol.1, 1805-1849*, Medellín, 191, p. 101.

33 Centro de Historia de Antioquia. *El Excmo. Y Rvdmo. Dr. D. Juan de la Cruz Gómez Plata 1793-1850*, Antioquia, 1836, pp. 3-9. (Fondos Varios 88/4).

34 El nombramiento de Gómez Plata lo festejó Mariano con un elogioso artículo en el que subraya que: “Los talentos y luces eminentes del Dr. Gómez, sus importantes servicios a la Patria y a la Iglesia, su conducta pública siempre pura y popular, su constante y eficaz cooperación al progreso y difusión de las virtudes religiosas y sociales le daban en el concepto de todos los hombres ilustrados un derecho incontestable a una de las sillas episcopales de la República, y los amantes de la educación anhelábamos por verlo colocado en el alto puesto que la expresión legal acaba de señalarle. Esta provincia se congratula ciertamente por una elección que pone a la cabeza de su Iglesia, un sacerdote digno de presidirla, cuyo mérito personal arrastra la estimación y el respeto de todos”. See: *El Constitucional de Antioquia, Medellín*, 5 de abril de 1835.

El 10 de marzo de 1836 emitió una segunda carta pastoral en donde condena un motín llevado a cabo el 18 de febrero en la ciudad de Medellín en contra de la autoridad civil. Este motín fue organizado por las gentes para sacar de la cárcel al sacerdote José María Botero y Cadavid quien había sido condenado a muerte por encabezar un levantamiento en contra de Santander. Desde el púlpito y a través de hojas volantes insultó al presidente de la república llamándolo impío y ateo por haber establecido la ley 30 de mayo de 1835 mediante la cual se enseñaban en los colegios y universidades la moral del Barón de Holbach, la filosofía de Tracy y la legislación de Bentham.³⁵ Las medidas disciplinares que toma el obispo con respecto al comportamiento de Botero hará que este emprenda una campaña infamatoria contra el prelado a través de volantes en donde lo llamará 'nuestro indignísimo obispo'.³⁶

Esto condujo a la suspensión de su cargo como sacerdote. En este episodio algunos feligreses de la diócesis quienes apoyaban a Botero criticaron al obispo a través de la prensa y en algunos panfletos. En algunos libelos de la ciudad Medellín llamado *Díceres* se hace referencia a la activa participación que tuvo el prelado en las sesiones del Congreso y de cómo este supuestamente estaba influyendo para que se trasladase su sede episcopal de Santafé de Antioquía a Medellín.³⁷

Una vez que arriba a su sede episcopal exhortará a los párrocos para que contribuyan económicamente con la obra de su antecesor de estructurar y finalizar seminario. El 5 de septiembre de 1836 inauguró el Colegio Seminario San Fernando en el antiguo colegio de los jesuitas. Este evento se lo comunicará al secretario del Interior y al ministro de Relaciones Exteriores del gobierno para que se lo transmitiera a su amigo el presidente Santander.

Con la mayor complacencia participo a ustedes para que se digne ponerlo en conocimiento de S.E. el presidente de la república, que el día 5 del corriente se instaló el colegio seminario de esta ciudad con el número de más de sesenta jóvenes o cursantes en las clases de gramática, filosofía, cánones y teología que por ahora se han establecido, y que se sirven interinamente mientras se proveen en propiedad conforme el plan de estudios. Me será permitido indicar, para honor de este pueblo de Antioquia, que el día en que se ha abierto este establecimiento literario se ha manifestado el mayor entusiasmo y el más grande interés a favor de la educación pública.³⁸

35 Centro de Historia de Antioquia. *El Excmo. Y Rvdmo. Dr. D. Juan de la Cruz Gómez Plata 1793-1850*, p. 10.

36 Centro de Historia de Antioquia. *El Excmo. Y Rvdmo. Dr. D. Juan de la Cruz Gómez Plata 1793-1850*, p. 11.

37 Biblioteca Universidad de Antioquia, Hoja Suelta, *Díceres*, Documento N. Medellín, 18 de septiembre de 1841.

38 J.C. Gómez Plata, Antioquia, 9 de septiembre de 1836, ver: Centro de Historia de Antioquia. *El Excmo. Y Rvdmo. Dr. D. Juan de la Cruz Gómez Plata 1793-1850*, p. 17.

En 1840, Gómez Plata condenó el levantamiento del Coronel Salvador Córdoba en Medellín contra el gobierno legítimo por considerarlo ilegal. En esa ocasión el coronel le pidió que se aliara con este levantamiento y el prelado le contestó: ‘no soy ministerial (en aquel tiempo se llamaban así a los sostenedores del gobierno de Márquez) pero tampoco demagogo anarquista’.³⁹ El prelado y su clero en general se opusieron al levantamiento de Córdoba lo que ocasionó que el militar amenazara y persiguiera a aquellos que le hacían oposición y dispuso de los fondos de las fábricas parroquiales para financiar el levantamiento. A fines de noviembre de 1840 el coronel Córdoba puso presos con orden de deportar a los presbíteros José Manuel Lobo Rivera, cura de la catedral y a José María Montoya, cura de Abejorral.

El prelado censuró este comportamiento mediante una carta el 3 de diciembre de 1840. En la misiva lanza una serie de preguntas al exaltado político acerca de la medidas arbitrarias tomadas con respecto a su clero: ‘... ¿Cuál es el derecho, cual la autoridad que usted tiene para arrebatar de los curatos a dos eclesiásticos respetables? La fuerza. ¿Cuál es la justicia que anima sus procedimientos? La fuerza. Es necesario respetarla: con este motivo yo debo usar de la que está a mi alcance’.⁴⁰ Sin embargo sus cartas de protestas no fueron escuchadas por el militar quien desterró al obispo de su sede. Este salió de Santafé de Antioquia el 4 de enero de 1841 para establecerse en Bogotá y no regresó a su diócesis sino hasta junio de 1842.⁴¹

A pesar de su pública adhesión a las políticas del General Santander, el prelado Gómez Plata mostró siempre su ortodoxia y su fidelidad al papa y al arzobispo Mosquera hasta su muerte el 1 de diciembre de 1850. Esto se puede constatar en un escrito que se publica con motivo de su deceso en el que se pondera su labor durante el periodo como obispo y pastor de la diócesis de Santafé de Antioquia.

Las buenas cualidades que adornan a este gran prelado de la Iglesia granadina, todos las conocían, y nosotros tuvimos la dicha de observarlas muy de cerca. Sus virtudes como hombre público y privado son todas las que pueden encontrarse en un hombre verdaderamente justo. Nosotros nos honramos de haber sido discípulos de él, y siempre lo mirábamos con respeto y gratitud al considerar el sumo interés que tenía por la ilustración, llevándolo hasta el punto de servir una cátedra en el seminario, de pagar otra y de costear a varios clérigos y jóvenes en aquel establecimiento.

39 Centro de Historia de Antioquia. *El Excmo. Y Rvdmo. Dr. D. Juan de la Cruz Gómez Plata 1793-1850*, p. 17, p. 32.

40 Biblioteca Universidad de Antioquia, Comunicación del Ilmo. Señor Obispo de Antioquia, al ex coronel Salvador Córdoba, Antioquia, 3 de diciembre de 1840. *Hoja Suelta*, Documento, Folio en adelante: (HS1-D 227- F277r).

41 Centro de Historia de Antioquia. *El Excmo. Y Rvdmo. Dr. D. Juan de la Cruz Gómez Plata 1793-1850*, p. 36.

El Dr. Gómez Plata fue una de las notabilidades de la República por su profundo saber y su acrisolada honradez; a él le debe en gran parte la provincia de Antioquia la ilustración que hoy posee; él ha regenerado el clero, antes ignorante y hoy nos lo deja importante por su virtud e ilustración.⁴²

Juan de la Cruz Gómez Plata al igual que el arzobispo estuvo muy interesado en la formación académica de su clero. A este respecto se refiere en una carta pastoral fechada el 27 de mayo de 1847 en la que cita una larga exhortación del Papa Pío IX en las cuales invita a los sacerdotes para que continúen formándose por su condición de líderes espirituales de las comunidades y por el bien y la salvación de sus fieles. Les hace una invitación para que se dediquen en los tiempos libres que les permite el ministerio laborioso y las tareas pastorales al estudio de las sagradas escrituras y el derecho canónico de la Iglesia. Los exhorta a que ahonden en la tradición del magisterio de la Iglesia y ‘... que aprendáis en los Santos Padres, en los concilios, en las bulas de los pontífices, en la historia eclesiástica las tradiciones, las leyes y las reglas que han dirigido y gobernado, dirigen y gobiernan la congregación de los fieles, que no obréis ni hagáis en vuestro ministerio sino lo que sea conforme con lo que la iglesia enseña y practica’.⁴³ Una vez que el gobierno decretó la ley de Colegios de Misiones en 1842 el obispo envió una carta pastoral a los feligreses de su diócesis pidiéndoles la colaboración económica para traer misioneros extranjeros que serían los llamados a apaciguar los ánimos y forjar la enseñanza de la doctrina cristiana en el país.⁴⁴

Una vez que arriban los jesuitas a la ciudad de Medellín, el prelado les brindará todos los medios para que evangelicen los distintos pueblos y en reiteradas ocasiones les solicita encargarse de su seminario en Santafé de Antioquia.⁴⁵ Los jesuitas no aceptaron su propuesta y establecieron su colegio en la ciudad de Medellín que les traerá varios inconvenientes.⁴⁶

CONCLUSIÓN

La escasez y la inadecuada formación teológica y filosófica del clero secular y regular movieron al arzobispo y a los obispos de Popayán, Antioquia a solicitar al

42 Biblioteca Universidad de Antioquia, *Hoja Suelta*, Una pérdida, HS2/D243/F282, Medellín, 1 de Diciembre 1850.

43 Biblioteca Universidad de Antioquia, Pastoral del obispo Juan de la Cruz Gómez Plata, Santafé de Antioquia, 27 de mayo de 1847. P. 13.

44 *Gaceta de la Nueva Granada*, Bogotá, 2 de octubre de 1842, N. 578. J.C. Gómez, ‘Pastoral sobre las Misiones’. Esta carta la envía desde Bogotá pues estaba desterrado de su sede por los ejércitos rebeldes que hacían presencia en su diócesis.

45 U. Ramírez, *Historia de la Diócesis de Medellín, 1868-1886*, Medellín, 1922, p. 4-5 y I. D. Toro Jaramillo, *El clero en la diócesis de Medellín de 1868 a 1902. Actuación y formación sacerdotal*. Medellín, 2005.

46 G.M. Arango, *La mentalidad religiosa en Antioquia. Prácticas y discursos, 1828-1885*. Medellín, 1993.

gobierno central la presencia de los jesuitas para que abrieran colegios de misiones y a la vez se hicieran cargo de la formación de los jóvenes seminaristas en las respectivas ciudades. En la ciudad de Bogotá y debido al apoyo que les brindó el arzobispo se desataron una serie de envidias con el clero secular por la labor pastoral y educativa.

Bibliografía

Archivos:

Archivo General de la Nación, AGN. Republica, Curas y Obispos. Bogotá.

Archivo Biblioteca Universidad de Antioquia. Hojas Sueltas.

Archivo Histórico de la Provincia de Castilla AHPC. Correspondencia. Alcalá de Henares.

Periódicos:

El Constitucional de Antioquia, Medellín, 5 de abril de 1835.

El Día, Bogotá, domingo 20 de marzo de 1842, N. 103.

Gaceta de la Nueva Granada, Bogotá, 2 de octubre de 1842, N. 578.

Libros y folletos siglo XIX:

Fernández Saavedra, M. *El arzobispo ante la Nación*, Bogotá, 1852.

Pérez, R. *La Compañía de Jesús en Nueva Granada y Centro América*, 3 vols.

Ravignan, *De la existencia del Instituto de los Jesuitas*, Bogotá, 1845.

Restablecimiento de la Compañía de Jesús en la Nueva Granada o Colección de piezas relativas a la historia de los Jesuitas y a su restablecimiento, Bogotá, 1842.

Revista:

Pacheco, J.M. 'Monseñor Manuel José Mosquera', en *Revista Javeriana*, N. 122, marzo de 1946.

Libros:

Arango, G.M. *La mentalidad religiosa en Antioquia. Prácticas y discursos, 1828-1885*. Medellín, 1993.

Arboleda, G. *Diccionario biográfico y genealógico del antiguo departamento del Cauca*, Bogotá, 1962.

Arboleda Llorente, J.M. *Vida del Illmo. Sr. Manuel José Mosquera*, 2 vols. Bogotá, 1956.

Cuervo, L.A. *Epistolario del Doctor Rufino Cuervo*, 2 vols. Bogotá, 1920.

Dueñas, A.J. *El Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Doctor Manuel José Mosquera dignísimo Arzobispo de la Arquidiócesis de Santafé de Bogotá, 1800-1853*, Bogotá, 2004.

Gómez Barrientos, E. *Don Mariano Ospina y su época*, 2 vols. Medellín, 1913.

Horgan, T. *El arzobispo Manuel José Mosquera. Reformista y Pragmático*, Bogotá, 1977.

Mantilla, L.C. *Mitra y Sable. Correspondencia del Arzobispo Manuel José Mosquera con su hermano el General Tomás Cipriano (1817-1853)*. Bogotá, 2004.

_____. *Los franciscanos en la Independencia de Colombia*, Bogotá, 1995.

Mosquera, M.J. *Documentos para la biografía*, 3 vols. Paris, 1858.

Ramírez, U. *Historia de la Diócesis de Medellín, 1868-1886*, Medellín, 1922.

Toro Jaramillo, I.D. *El clero en la diócesis de Medellín de 1868 a 1902. Actuación y formación sacerdotal*. Medellín, 2005.

LIBERTAD RELIGIOSA EN COLOMBIA A MEDIADOS DEL SIGLO XIX

Por. José David Cortés
Universidad Nacional

La libertad religiosa quedó legislada en la Constitución de 1853, para ser más precisos en el numeral quinto del Artículo 5. Si bien la medida era avanzada para su época queda sobre el tintero la discusión de si lo que se estaba aprobando era libertad o simplemente tolerancia religiosa. Independiente de lo anterior, con tal medida se buscaba lo siguiente: permitir el establecimiento de diversas denominaciones religiosas y que ellas pudieran expresar su culto sin problemas, aunque no deberían perturbar la paz pública, aspecto ambiguo si se tiene en cuenta que la presencia de cultos diferentes al católico generaba, por lo menos, malestar tanto en la institución eclesiástica como en sectores conservadores; favorecer la inmigración foránea y el comercio internacional; promover la separación Estadolglesia; y, entre líneas, quitarle poder y prestigio a la institución eclesiástica. En esta ponencia revisaremos, grosso modo, la esencia y las características de la discusión por la llamada libertad religiosa a mediados del siglo XIX.

La libertad religiosa

Las discusiones por la tolerancia y la libertad religiosas en el país fueron constantes. La libertad religiosa tenía dos características: el derecho individual a profesar la religión deseada y la confrontación del Estado contra la Iglesia católica al cuestionarle el privilegio de la religión única. La tolerancia, por lo menos, parecía ser una reforma necesaria para dar un paso hacia la civilización occidental cimentada en la razón y la ilustración. En 1848 Manuel Murillo criticó una pastoral del obispo de Santa Marta opuesta a la tolerancia religiosa. Calificó el texto de extemporáneo ya que contenía una “añeja e iliberal doctrina”¹. Consideró que ese documento era improcedente pues negaba leyes que consagraban “el fecundo principio de la tolerancia

1 Manuel Murillo Toro, “La Pastoral del obispo de Santa Marta contra la tolerancia religiosa”, *La Gaceta Mercantil*, 25 de octubre de 1848,1; reproducido en Manuel Murillo Toro, *Obras Selectas*, 51. Las cursivas más.

religiosa”². Esas leyes hacían referencia a los tratados comerciales que permitirían que los extranjeros que llegasen al país profesaran su religión sin problemas. Ejemplo de lo anterior es que en 1848 se ratificó un tratado de comercio con Estados Unidos donde se garantizaba a los ciudadanos estadounidenses que vivieran en la Nueva Granada el culto público de la religión que profesasen. Igual derecho se le otorgaría a los extranjeros que decidieran llegar al país.

En ese orden de ideas, Murillo veía la libertad religiosa como una señal de avance, de democracia y ejemplo de las libertades individuales: “La cuestión de tolerancia religiosa es una cuestión fallada ya definitivamente delante del tribunal de la razón, la filosofía y de la religión misma; porque la emancipación del pensamiento es una de las más preciosas conquistas de la democracia, y constituye hoy uno de los derechos incuestionables del hombre en sociedad”³.

La intolerancia, por su parte, se veía como una forma de retornar a “épocas de recuerdo ingrato”. Significaba “desconocer el verdadero espíritu del Evangelio, este texto sagrado de la democracia, origen de las libertades modernas”. Para Murillo, el miedo de la institución eclesiástica a la presencia de otras religiones se debía a que ella no había hecho caso de “los progresos de la inteligencia” y había querido sostenerse “como en los tiempos de la Edad Media”; además se había visto a sus integrantes frecuentemente “alistados en las banderas de los que han tenido el triste empeño de contener las tendencias marcadas del siglo, siglo de igualdad, de discusión y de justicia, y he aquí porque si no han logrado hacerla odiosa, han llegado por lo menos a hacerla perder el amor y veneración de los pueblos”⁴.

En las palabras de Murillo Toro pueden verse principios liberales en el respeto y salvaguarda de garantías individuales. También aparece una de las características del discurso de los liberales de mediados del siglo XIX: las transformaciones se justificaban en nombre de los cambios que exigía el siglo, que guiados por el progreso iban en contravía de las viejas tradiciones políticas heredadas de la Colonia.

En ese orden de ideas, los liberales se mostraban como defensores de la libertad religiosa. Para ellos esa libertad los ubicaba en el “campo de la razón”. Creían que debían defenderla de los ataques de sectores intolerantes, pues la “verdadera tolerancia fraternal” era la que primaría entre los “ciudadanos de la República”⁵. Así, el principio de la tolerancia religiosa estaba íntimamente ligado con las nuevas realidades vinculadas con la ciudadanía y con una nueva forma de gobierno, la republicana.

2 Murillo Toro, “La Pastoral del obispo de Santa Marta contra la tolerancia religiosa”, 51.

3 Murillo Toro, “La Pastoral del obispo de Santa Marta contra la tolerancia religiosa”, 53.

4 Murillo Toro, “La Pastoral del obispo de Santa Marta contra la tolerancia religiosa”, 5354.

5 “Elementos sociales”, *El Liberal*, 8 de enero de 1854, s. p.

En contravía estaba el orden colonial del vasallaje y la monarquía. Un mecanismo utilizado para exaltar la libertad religiosa era comparar las costumbres protestantes con las católicas. Vemos el relato de Francisco de Paula Borda quien cuando era niño y se dirigía de Bogotá a Piedecuesta para estudiar, pernoctó en una casa cural y vio cómo el militar que iba con ellos jugó toda la noche dados con el sacerdote, quien perdió todo pero pidió la revancha para después de la misa de cinco.

Según Borda, los clérigos convertían los templos en espacios de vicio, lo que no pasaba con los pastores protestantes. Borda comprendió “la buena razón que tenían las sectas protestantes para permitir que se casen sus pastores y que vivan con sus mujeres y sus hijos, sin indecentes secretos o escándalos. Esto es verdadero respeto a la religión y a las buenas costumbres. El huésped se sienta a la mesa del pastor protestante en medio de una familia que enaltecen el honor y la pureza, sin riesgo de rendir homenajes y respetos en algún sacrílego templo venusino”⁶.

La imagen de los liberales que se representaban una sociedad donde ellos junto con protestantes y masones eran portadores de la modernidad comenzó a construirse desde mediados del siglo XIX y ha sido reproducida por la historiografía protestante tradicional⁷. Esa imagen traía entre líneas una lectura de la historia colombiana. Primero interpretaba la conquista y colonización española en América como formadora del espíritu católico y la comparaba con su símil en la América anglosajona para ensalzar esta última. Segundo, promovía la visión culturalista de que la Europa reformada sirvió como escenario de transformaciones históricas básicas para el progreso.

Exponer a los liberales como defensores de la tolerancia en oposición de los intolerantes conservadores, tal como lo hacen los historiadores protestantes, tiene tanto de general como de falso. Líderes conservadores expusieron la tolerancia religiosa como principio mientras que liberales gólgotas, con el paso del tiempo, se distanciaron de la medida. José Eusebio Caro, fundador del partido conservador, afirmaba que fueron los conservadores quienes “pidieron, prometieron, propusieron y sancionaron la libertad de cultos”.

Igual sucedió con la libertad de enseñanza, las leyes para quitar el monopolio del oro y el tabaco, la abolición de la alcabala, mientras que los liberales fueron “los que en cabeza de los jesuitas atacan sin cesar la libertad religiosa de los católicos”⁸.

6 Francisco de Paula Borda, *Conversaciones con mis hijos*, I (Bogotá: Banco Popular, 1974): 41142.

7 Véanse Juana Bucana, *La Iglesia evangélica en Colombia: una historia* (Bogotá: Buena semilla, 1995); José Luis Angulo Menco, *La índole calvinista del protestantismo colombiano* (Barranquilla: Editorial Antillas, 2002).

8 José Eusebio Caro, “La polémica de los rojos”, *Escritos históricopolíticos de José Eusebio Caro*, comp. Simón Aljure Chalela (Bogotá: Fondo Cultural Cafetero, 1981), 90.

Caro insinuaba que la tolerancia debía equitativa para todos sin importar la denominación religiosa, por lo que la expulsión de los jesuitas era vista como un acto de intolerancia religiosa. La libertad de conciencia y religiosa debía extenderse a la de culto para que así la población neogranadina —que era profundamente católica y que no había sido enseñada a practicar otro culto— se aproximara a la tolerancia⁹. Con Caro podemos ver tanto la ambigüedad como la ambivalencia del empleo de tolerancia y libertad religiosa.

Medio siglo después de la discusión por la aprobación de la libertad religiosa, Miguel Samper afirmaba que ella no había sido positiva para los colombianos: “La libertad de cultos ganó en amplitud lo que el católico perdió en aquella protección especial de que venía disfrutando y que no había motivo para retirarle”¹⁰. Las palabras de Samper muestran que la libertad religiosa cuestionó los privilegios del catolicismo, pero sobre todo que algunos liberales que se mostraban como modernos y defensores del protestantismo transformaron su posición con el paso del tiempo.

Oposición a la libertad religiosa

La idea de quitarle el monopolio a la religión católica generó rechazo en sectores neogranadinos. Los redactores de La Religión protestaron en contra de leyes que afectaban a la institución eclesiástica calificándolas de corruptoras e impías. Este reparo indicaba que las autoridades eclesiásticas no podían vigilar la importación y circulación de libros que llevasen a la corrupción del pueblo, como lo eran las biblias protestantes, las que se vendían a precios muy bajos o se regalaban. Por lo anterior se pedía el restablecimiento de la Constitución de 1843¹¹, en donde el Estado protegía como única religión a la católica; se indicaba que la libertad religiosa era escandalosa:

“¡¡La diversidad y variedad de religiones en una República eminentemente cristiana, que ha mantenido más de 300 años el culto que se tributa al único y verdadero Dios es el escándalo más asombroso que puede presentar el legislador cristiano!”¹².

Para La Religión, la tolerancia era tirana y cruel, máxime en un país donde la re-

9 Véanse José Eusebio Caro, “La libertad y el partido conservador, III” y Carlos Valderrama Andrade, “Prólogo. El pensamiento político de José Eusebio Caro”, en Escritos históricopolíticos, comp. Simón Aljure Chalela,

10 Miguel Samper, “Libertad y orden. 1896”, Escritos políticoeconómicos de Miguel Samper. Tomo II (Bogotá: Banco de la República, 1977) 335.

11 El título IV de la Constitución de 1843, “De la Religión de la República”, decía que: “La Religión católica, Apostólica, Romana es la única cuyo culto sostiene y mantiene la República”. Manuel Antonio Pombo y José Joaquín Guerra, comps., Constituciones de Colombia III (Bogotá: Banco Popular, 1986): 334

12 “La Constitución y la Iglesia”, La Religión, 24 de mayo de 1853, 87.

ligión católica era la dominante. Para ella, “una religión tolerante no es un culto, es la destrucción de todos los cultos”. La tolerancia era la mayor prueba de desprecio del hombre por la verdad. El problema de la tolerancia radicaba en que para los católicos ella era hija de la indiferencia¹³. Los editores de *El Catolicismo* afirmaban que los católicos nunca pidieron la libertad de cultos, pero ya que era un asunto sobre el cual se había legislado, nada podían hacer en su contra¹⁴.

En 1850, el arzobispo de Bogotá, Manuel José Mosquera, defendía el principio de tolerancia religiosa ante la inminente expulsión de los jesuitas:

*Hoy nuestras leyes, ciudadano presidente [le decía a José Hilario López], como vos lo sabéis, sancionan de acuerdo con los Tratados Públicos celebrados por la Nueva Granada con otras naciones, una libertad absoluta no solo de conciencia sino de culto. Hoy, cuando un protestante, un judío, un mahometano, pueden elevar un templo, celebrar en él su culto y escoger sus sacerdotes, hoy solo los católicos, que son todos o casi todos los granadinos, serían los únicos que no tuviesen esa libertad. Pero si se priva de esta libertad al católico y al granadino, ¿qué seguridad, qué garantía quedará al protestante y al extranjero? La libertad, la tolerancia, la protección deben empezar por el culto nacional, universal en el país, antes que por el culto extranjero y excepcional. El que no respeta la regla menos respeta la excepción.*¹⁵

El jerarca hacía alusión a los tratados de comercio firmados con Estados Unidos y aunque exageraba porque no aparecieron ni mezquitas ni sinagogas sí queda claro que pretendía defender la tradición histórica religiosa de los neogranadinos ligada al catolicismo, al considerar que estaba amenazada por la inequidad de la administración pública en la aplicación de la legislación.

Otros sectores eclesiásticos y conservadores se opusieron tajantemente a la libertad religiosa, imagen de intolerancia que se ha proyectado con el tiempo. Por ejemplo, el biógrafo del arzobispo Mosquera, José María Arboleda, indicaba que Mosquera tuvo que vivir en una época muy agitada, sobre todo porque “los protestantes ingleses trataban de romper nuestra unidad religiosa, como hoy lo intentan otros en vía de penetración pacífica”¹⁶. Este escritor vivió casi un siglo después de su

13 “La Constitución y la Iglesia”, 9596; véase también *La Religión*, 7 de Julio de 1853, 99100.

14 “Libertad Religiosa”, *El Catolicismo*, 1 de Junio de 1853: 765767.

15 Manuel José Mosquera citado por Horacio Rodríguez Plata, “El arzobispo Mosquera como hombre de Estado”, *Revista Fuerzas de Policía de Colombia*, Bogotá, No.6566 (noviembre diciembre, 1957) 22.

16 José María Arboleda Llorente, “Ideas políticoreligiosas del Ilmo. Sr. Mosquera”, *Revista Fuerzas de Policía de Colombia*, Bogotá, No.6566 (noviembrediciembre, 1957) 7.

biografiado y tenía la idea de lo pernicioso que fue, supuestamente, la penetración protestante para la unidad católica del país, tal como era en ese momento (es decir, a mediados del siglo XX), la llegada de más protestantes al país. De esta forma, el problema histórico se torna en historiográfico, pues se mantiene en las interpretaciones históricas la imagen de que el protestantismo solo traería circunstancias adversas para la sociedad colombiana.

En tiempos tempranos de la aprobación de la libertad religiosa ya sus detractores buscaban construir una imagen negativa de los que no eran católicos. José María Vergara y Vergara, al defender el catolicismo y la hispanidad que esa religión representaba, indicaba que la leyenda negra de la Conquista era fruto de la propaganda de protestantes y filósofos franceses y anglosajones, con lo cual también relativizaba las atrocidades que pudieron cometerse durante ese proceso histórico¹⁷.

¿Por qué se rechazaba la libertad religiosa?¹⁸. En la Nueva Granada, a mediados del siglo XIX parecía, para los sectores conservadores, que no era factible pensar que pudiera haber denominaciones religiosas diferentes a la católica. Eran rechazadas con varias justificaciones: que sus creencias eran supersticiones, idolatría, herejía, hasta se les acusaba de indiferentismo religioso.

Se decía que la libertad religiosa era herencia de “Enrique VIII, Martín Lutero y demás serpientes del infierno”¹⁹. Esa herencia era tomada por una “minoría de cismáticos nacionales y extranjeros”, que pagaban la hospitalidad de los neogranadinos “propalando sin freno y sin pudor sus principios disociadores”. Así, los extranjeros eran representados como incitadores del cisma, como sujetos “que nos vienen

[...] a enseñar los secretos de la civilización y alucinarnos con palabras como a los indios con cuentas”²⁰.

Puede verse el temor que despertaba la presencia de extranjeros en el país. Si bien el temor no era marcado, los extraños que venían eran vistos con recelo

17 José María Vergara y Vergara, “Cuestión española. Cartas dirigidas al doctor M. Murillo”, Bogotá: Imprenta de la Nación, 1859, citado por Frédéric Martínez, El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900 (Bogotá: Banco de la República, Ifea, 2001) 188-189. Puede verse también Iván Vicente Padilla Chasing, El debate de la hispanidad en Colombia en el siglo XIX. Lectura de la historia de la literatura en Nueva Granada de José María Vergara y Vergara (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008).

18 Según Kamen, desde que el catolicismo se constituyó como religión oficial del Imperio Romano, se conservatizó convirtiéndose en una religión intolerante con las otras. En ese sentido, la iglesia católica, como institución, se fue conformando en un mundo de intolerancia hacia lo que no fuese lo que ella representaba y defendía. Henry Kamen, Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna (Madrid: Alianza, 1987) 14.

19 “Exclamación”, La Religión, 24 de febrero de 1853, 58.

20 El negro persa, pseud., “El Papa en perpetua contradicción con los ‘gobiernos’ conservador y liberal de la Nueva Granada”, La Religión, 24 de enero de 1853, 49-52.

pues podían portar malas costumbres o generar situaciones que causarían daño a la sociedad neogranadina²¹. Es importante mostrar que vemos dos posiciones por la presencia de extranjeros en el país: estaban quienes la defendían por considerar que traería buenos resultados; y quienes aludían que con los extranjeros —la mayoría de ellos no católicos— la Nueva Granada caería en la corrupción de las costumbres. Estos últimos serían los que desde el discurso los marginarían tanto por ser extranjeros como por no ser católicos²².

De acuerdo con este miedo al extranjero era necesario, además, ver a qué tipo de personas se recibía en Nueva Granada, pues entre un católico y uno que no lo era debía preferirse al primero; esta actitud era xenofílica. Así como se temía al extranjero no católico se rechazaban sus costumbres, tratándolas peyorativamente. Se creía que su presencia construiría una ruta para “retromarchar al paganismo y rodar por una pendiente inevitable al abismo del ateísmo en religión, filosofía y política”²³. Se creía que los no católicos eran supersticiosos lo que permitiría a los católicos burlarse de ellos e incluso ofenderlos: “Del Corán se ríen los mismos discípulos del Profeta, y nadie, por absurda que juzgue su profesión religiosa, querrá cambiarla por la grosera idolatría, el desacreditado judaísmo, el fanatismo y superstición de los griegos”²⁴.

Estas palabras evidencian el miedo a la diversidad religiosa. Es claro que no había musulmanes en la Nueva Granada y que ellos, si los hubiese, respetarían las palabras de Mahoma, y no hemos encontrado indicios de que se quisieran construir templos para Zeus y los dioses del Olimpo. Con esas afirmaciones se buscaba generar temor en la población neogranadina al afirmar que el país sería invadido por fanáticos y supersticiosos religiosos. Los católicos neogranadinos veían en los protestantes una multitud de sectas sin ninguna orientación y sin ninguna cabeza clara,

21 El miedo al extranjero es una de las características del desarrollo histórico de la humanidad. Así lo muestra Duby al aludir a la Europa medieval. Los europeos temían a las hordas invasoras del Este que amenazaban al mundo cristiano. Recordemos que la Europa de aquella época había sido invadida múltiples veces por pueblos dedicados al pillaje. “Los franceses de la época veían llegar gente cuya manera de vivir, de alimentarse y de albergarse difería completamente de la suya, gente que hablaba en lengua incomprensible. Los aterraba lo extraño y el peligro”. Véase Georges Duby, Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos (Santiago: Andrés Bello, 1995) 60. *Cursivas mías*.

22 La categoría de extranjero es muy amplia. Podemos tomarla como “no formar parte”, lo que significa no pertenecer al grupo respecto del cual su status ha sido pensado. La definición del grupo de referencia se da de acuerdo con características políticas. Así, el extranjero sería el que no nació en Nueva Granada. Sin embargo, podía añadirse otra a esa característica política del grupo, la religiosa, de tal forma que además de no ser natural de un sitio, el extranjero no pertenecía al grupo por profesar una religión diferente a la de aquél, en este caso, la católica. Dentro de una ecumene católica, serían extranjeros los que no perteneciesen a ella, los que no profesaran la religión católica. Invitamos a ver el texto de Nilda Guglielmi, *Marginalidad en la Edad Media* (Buenos Aires: Eudeba, 1986) 2545. Por lo tanto, el extranjero que generaba miedo era el que no pertenecía a la comunidad políticoreligiosa definida por la Nueva Granada de mediados del siglo XIX, es decir, no era ni neogranadino ni católico, donde el catolicismo era la religión mayoritaria.

23 El negro persa, pseud., “El Papa en perpetua contradicción con los ‘gobiernos’ conservador y liberal de la Nueva Granada”, 4952

24 El Catolicismo, 4 de mayo de 1853, 751.

por lo que era fácil que cayesen en el indiferentismo religioso²⁵. También se criticaban sus cultos y ceremonias, que distaban mucho del esplendor de los del catolicismo: “Los cristianos deben gloriarse de serlo, pues no hay dogmas más elevados, ceremonias más majestuosas y significativas. Que se avergüencen los cuáqueros y los protestantes con sus estériles ceremonias”²⁶. Así, la comparación resultaba significativa, pues a través de ella se hacía notar la superioridad de una religión sobre las otras.

Con la discusión por la libertad religiosa aparecieron críticas que mostraban el presunto peligro que vivía el país si se aprobaba dicha libertad. Se advertía que la promulgación de la libertad religiosa hacía parte de un complot contra la religión. Algo característico en la posición de defensa de la religión: mostrar que todas las reformas formaban parte de un ataque al catolicismo. Se advertía que de aprobarse la libertad religiosa el país sería conducido al ateísmo y que este remplazaría a la religión católica, aunque fuese impensable una sociedad atea, pues el caso francés mostraba con creces cómo el ateísmo había destruido una sociedad²⁷.

Según los contradictores de la libertad religiosa era muy grave que esto sucediera, ya que la religión católica era la encargada de ponerle freno a los impulsos humanos, pues el hombre era propenso “más abrazar el mal que el bien”. Afirmaban que a los neogranadinos no se les podía hablar con facilidad de intereses generales y comunes debido a que estaban más preocupados por los particulares: la religión era la única que podía mostrar la importancia de “concurrir al bien general y común”²⁸. De esta forma se señalaba que la religión era el mecanismo para inculcar en los sujetos las responsabilidades individuales y colectivas y que sin ella la sociedad iría al caos.

El ateísmo era visto como el resultado de la legislación que el liberalismo reformista estaba construyendo en materia religiosa, por lo que se afirmaba que era un ateísmo legal y se le calificaba de “abominable y pestilencial doctrina”²⁹. La crítica se hacía más fuerte cuando advertían que la inmensa mayoría de los neogranadinos era católica y una minoría, es decir, los legisladores, no podía determinar las creencias religiosas de los demás³⁰.

También se criticaba la libertad religiosa porque había sido promulgada para be-

25 El Catolicismo, 4 de mayo de 1853, 751.

26 “La religión en la Nueva Granada durante la administración llamada del siete de marzo. Tercera persecución. El chiste y el sarcasmo”, El Catolicismo, 26 de mayo de 1853, 759760.

27 “La Constitución y la Iglesia. Artículo primero”, La Religión, 7 de mayo de 1853, 83.

28 “La Constitución y la Iglesia. Artículo primero”, 84.

29 “La Constitución y la Iglesia. Artículo primero”, 85.

30 “Los liberales consecuentes e inconsecuentes”, El Catolicismo, 1 de junio de 1853, 767.

neficar a cultos diferentes al católico, y que este se veía continuamente perseguido. No se entendía cómo y por qué los ministros católicos no podían ejercer libremente sus funciones, con lo que daban a entender que estaban siendo perseguidos por las autoridades civiles. “Persíganse los ministros de una comunión cualquiera, impí-daseles que ejerzan su ministerio, ocúpeseles en cosas incompatibles con este ejer-cicio, y la libertad que la Constitución sanciona y garantiza será ilusoria”, se afirmaba en *El Catolicismo*. Igualmente se pedía que la libertad religiosa cobijara a los luga-res de culto así como a los bienes y rentas de la institución eclesiástica para que sus miembros pudiesen sostenerse³¹. Hay un punto interesante para mostrar pues si se rechazaba la libertad religiosa se hacía en nombre de la tradición católica del país, pero si ella era promulgada se indicaba que la religión católica no gozaría de los mis-mos derechos y libertades de los otros cultos. Por cualquier lado que se le mirara, la libertad religiosa era, según sus contradictores, perjudicial para el catolicismo en el país. Ahora bien, en la Nueva Granada no hemos encontrado reacciones exage-radamente violentas contra la libertad religiosa, pues si bien se le rechazaba por considerársela opuesta a la tradición católica del país, no se pedía el exterminio de los que no fuesen católicos, ni se propusieron leyes que avalaran la pena de muerte para ellos³².

Conclusiones

Al revisar documentación en la quedó plasmada la discusión sobre la aprobación de la libertad religiosa en Nueva Granada se observa que no hay estricta claridad sobre lo que ella era pues la ambigüedad de la definición puede acercarla a la tole-rancia religiosa. Independiente de lo anterior es claro que el país, a mediados del siglo XIX, podía ser considerado como un espacio en el cual las reformas, como las que afectaban al escenario religioso, estaban no solo al orden del día sino que parecían vanguardistas. Ahora bien, los fines y objetivos de la libertad religiosa eran, además de manifestar el espíritu liberal de la época, adelantar transformaciones en asuntos muy prácticos como, por ejemplo, facilitar la inmigración extranjera, ojalá para colonización, como también favorecer el comercio internacional. Es decir, pare-cía más que necesaria dicha libertad no solo como una garantía individual intrínseca a la libertad de conciencia sino también como base de libertades del orden econó-mico. Lo anterior significa que la discusión de proyectos de tratados de comercio internacional y/o inmigración podía ir a la par de la discusión de proyectos sobre tolerancia o libertad religiosas.

31 “Libertad religiosa”, *El Catolicismo*, 8 de junio de 1853, 773.

32 Sobre este tópico véase José David Cortés, ““Viva la religión y mueran sus enemigos”: oposición a la tolerancia religiosa en México a mediados del siglo XIX”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 33 (2006): 209246.

Otro aspecto importante de resaltar es la relación existente entre la discusión por la tolerancia o libertad religiosas y la discusión por las lecturas de la historia del país. Veamos. Para liberales de mediados del siglo XIX la religión católica se vinculaba, la mayoría de las veces, con la leyenda negra sobre España. Así, al mostrarse a ese país europeo como el responsable del atraso de Colombia por los tres siglos de dominio colonial, la religión que se institucionalizó y se oficializó, es decir, la católica, no pasó indemne. Por ello se le relacionó, en pleno auge de la razón, como el escenario de la superstición.

De esta misma forma es posible entender que se aplicaran lógicas culturalistas y deterministas como la que empleó Borda al comparar catolicismo con protestantismo para querer mostrar que el último favorecía escenarios de civilización mientras que el primero no. En ese orden de ideas es posible entender cierta obnubilación de los intelectuales y publicistas liberales neogranadinos en sus viajes a Europa al observar los avances de países en donde primaba el cristianismo reformado. Por su lado, los intelectuales conservadores, como el caso de Sergio Arboleda, no dudaron en exaltar el legado español, entre lo que se destacaba la religión, considerándola base del ordenamiento social. En últimas, y como hipótesis, se puede indicar que la discusión por la libertad religiosa era también una discusión por la historia del país y sus interpretaciones.

Bibliografía

- Borda, Francisco de Paula. Conversaciones con mis hijos, Tomo I. Bogotá: Banco Popular, 1974.
Caro, José Eusebio. Escritos históricopolíticos de José Eusebio Caro, comp. Simón Aljure
- Chalela, Bogotá: Fondo Cultural Cafetero, 1981. Cortés, José David. ““Viva la religión y mueran sus enemigos”: oposición a la tolerancia religiosa en México a mediados del siglo XIX”. Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura. 33. 2006.
- Duby, Georges. Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos. Santiago: Andrés Bello, 1995.
- Guglielmi, Nilda. Marginalidad en la Edad Media. Buenos Aires: Eudeba, 1986. Kamen, Henry. Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna. Madrid: Alianza, 1987. Martínez,
- Frédéric. El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900. Bogotá: Banco de la República, Ifea, 2001. Murillo Toro, Manuel. Obras selectas. Bogotá: Cámara de Representantes, 1979. Padilla.
- Chasing, Iván Vicente. El debate de la hispanidad en Colombia en el siglo XIX. Lectura de la historia de la literatura en Nueva Granada de José María Vergara y Vergara. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008, Pombo, Manuel Antonio y José Joaquín Guerra, comps.
- Constituciones de Colombia. Bogotá: Banco Popular, 1986. Samper, Miguel. Escritos político-económicos de Miguel Samper. Tomo II. Bogotá: Banco de la República, 1977.

EL DEBER SER DE LOS CATÓLICOS MEXICANOS VISTO A TRAVÉS DEL DISCURSO RELIGIOSO DE LA IGLESIA CATÓLICA. 1910-1929.

Por: Julieta Quezada
Universidad de Hidalgo (México)

Resumen

La presente ponencia tiene como objetivo analizar la manera en la que la Iglesia católica mexicana en la primera mitad del siglo XX creó, difundió y transmitió a los laicos, ya fuesen hombres o mujeres, jóvenes y adultos, los principios y deberes que debían cumplir todos los católicos pertenecientes a las diferentes agrupaciones religiosas de su tiempo. Lo anteriormente señalado se pretende realizar con la finalidad de señalar y analizar las diferentes características que debía tener los miembros pertenecientes de las mencionadas agrupaciones y las acciones que éstos debían realizar en la sociedad civil.

Introducción

La separación entre Iglesia y Estado que se generó en México durante la segunda mitad del siglo XIX propició un cambio sustancial en la manera en la que los católicos mexicanos tuvieron que adecuarse a las nuevas formas de concebir la sociedad. En una situación en la que la presencia de los católicos ya no tenía injerencia en el ámbito político, éstos enfocaron su accionar en el terreno de lo social en el cual su presencia seguía teniendo bastante importancia. No obstante, en febrero de 1878

con la llegada a la silla Papal de León XIII se realizó toda una reestructuración al interior de la Iglesia sobre la manera en la que ésta brindaría nuevas respuestas sociales a los problemas que traía consigo la presencia del Liberalismo en el mundo. Mediante la publicación de diversas encíclicas de carácter social, León XIII mostró a los católicos los deberes que se tenían para con la Iglesia y las nuevas formas de sociabilización que se generarían entre los propios católicos.

Mediante la creación de estatutos en las propias agrupaciones, la emisión de sermones y círculos de estudio para los laicos, la Iglesia católica se encargó de sembrar y difundir todas las obligaciones religiosas, sociales y cívicas que se tenían que realizar para la restauración del “orden cristiano” en la sociedad. Es este sentido, no fue para nada casualidad la separación genérica con que dicha institución creó y organizó a los católicos mexicanos, ya que tenía claro conocimiento que las acciones que debían emprender los hombres eran muy diferentes a las que tradicionalmente realizaban las mujeres. La composición de estas agrupaciones establecía claramente relaciones de género estrictamente definidos y demarcaba perfectamente la vida pública y privada de hombres y mujeres dentro del ámbito religioso. Así pues, el análisis de los diferentes discursos emitidos por la Iglesia nos permite conocer cuáles eran los deberes de los católicos de la primera mitad del siglo XX en México.

“Atendiendo a Dios y al hogar” el Deber Ser de las Mujeres católicas

*“La mujer fuera del hogar es como un
Vaso sagrado fuera del templo”¹*

La agitada actividad religiosa que se vivió en México durante la primera mitad del siglo XX propició un cambio sustancial en la forma de accionar de los propios católicos. Con la promulgación de la Constitución de 1917 y la nueva forma de gobierno que los dirigentes revolucionarios propusieron para el país emergente, la Iglesia nuevamente perdía muchos de los beneficios públicos y políticos que poco a poco había logrado recuperar durante el Porfiriato. La manera en la que dicha institución buscó contrarrestar a tales acciones fue mediante la creación y fortalecimiento de varias agrupaciones católicas tanto masculinas como femeninas mediante las cuales se difundió en las mentes de los laicos mexicanos los diferentes *deberes* y obligaciones que tenían todos ellos para con su Iglesia.

¹ Boylan, Kristina A., “Género, Fe y Nación. El activismo de las católicas mexicanas 1917-1940”, en: *Género, Poder y Política en el México posrevolucionario*, Gabriela, Cano et. alt., (Comp.), México, FCE, 2009, p. 313.

No fue para nada casualidad la separación genérica con que dicha institución creó y organizó a los católicos mexicanos, ya que tenía claro conocimiento que las acciones que debían emprender los hombres eran muy diferentes a las que tradicionalmente realizaban las mujeres. La composición de estas agrupaciones establecía claramente relaciones de género estrictamente definidos y demarcaba perfectamente la vida pública y privada de hombres y mujeres dentro del ámbito religioso.²

Es decir, el discurso católico mediante el cual la Iglesia formó a los varones estaba encaminado a la defensa de los “derechos de Dios en la tierra” que sólo se podían realizar mediante la piedad, el estudio, pero sobre todo el accionar de los feligreses masculinos en las actividades sociales del país.³ Por el contrario para las mujeres, la Iglesia sabía que su importancia radicaba en la gran influencia que éstas podían llegar a tener en la vida cotidiana de los hombres, por lo que su preparación básicamente se basó en fortalecer su vida piadosa dentro de los templos y poner su influencia al servicio de la restauración cristiana de la familia y de la sociedad.⁴

El discurso católico de principios del siglo XX representaba a la mujer como un ser débil y fácilmente corruptible que necesitaba estar bajo la tutela y el resguardo del marido, pero al mismo tiempo potencialmente seductora y poseedora de la paciencia y amor para educar a sus hijos por el camino de los principios morales y religiosos que mandaba el catolicismo. Tal retórica se fundamentaba en las enseñanzas de la propia Biblia que consideraba la subordinación a los hombres como algo inherente de la mujer.

En efecto, las autoridades católicas señalaban que “la mujer fuera del hogar es como un vaso sagrado fuera del templo: se expone a la profanación” por tal motivo se buscó crear espacios específicos en los que éstas pudieran realizar las diligencias que eran propias de su género; es decir, mantener viva la moral cristiana y a la vez influir fuertemente en el fortalecimiento de los deberes de los hombres dentro de la religión sin dejar de realizar las actividades de cuidado y organización del hogar.⁵

El clero mexicano constantemente utilizaba la analogía de que el esposo era para la esposa lo que Cristo a su Iglesia para enfatizar el papel de respeto y obediencia que tenía la mujer frente al hombre y a la vez su rol de sumisión y debilidad en el

2 Ramos Escandón, Carmen, *Mujeres y género en la historiografía mexicana: No confíes en nadie de más de treinta*, conferencia enmarcada en el IV Congreso de Historia de las mujeres y de género, Zamora, Michoacán, marzo 14, 2007.

3 Archivo Histórico de la Universidad Iberoamericana (de aquí en adelante AHUIA), fondo: U.F.C.M., sección. Correspondencia, Serie: Comité Central, caja 1, exp. 4, “Estatutos de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana”.

4 AHUIA, fondo: U.F.C.M., sección. Correspondencia, Serie: Comité Central, caja 1, exp. 2, “Estatutos de la Unión Femenina Católica Mexicana”.

5 AHUIA, fondo: U.F.C.M., sección. Correspondencia, caja 6, “La socia de la UFCM en el hogar y las costumbres sociales. Segunda asamblea Diocesana”.

ámbito social.⁶ No obstante tales limitantes femeninos, la Iglesia nunca dejó de verlas como elementos básicamente necesarios para el fortalecimiento de los estándares de moralidad de los hombres y por ende del país. Kristina Boylan señala que el activismo de la mujer era visto por los promotores de la Acción Católica como “una necesidad desafortunada, sí, pero que podía conjuntarse con sus deberes como esposa y madre para proteger a sus seres queridos.”⁷

Tal retórica fue difundida en el pueblo católico y sobre todo en las conciencias de las mujeres mediante sermones sacerdotales y círculos de estudio al interior de agrupaciones religiosas. No obstante, la pertenencia en alguna asociación ameritaba el cumplimiento de cualidades básicas que reafirmara el ideal femenino que la Iglesia buscaba. Una de las características primordiales que ordenaba la Unión Femenina Católica Mexicana para poder adentrarse a ella era que sus adeptas fueran:

“todas las mujeres católicas de la parroquia que sean casadas, viudas y célibes y las solteras que hayan cumplido los treinta años, en caso especial podrán ser admitidas desde los veinticinco años. Se entiende aquí por mujeres católicas a aquellas que profesan su fe y observan una conducta moral que no desdiga de esa misma fe.”⁸

Lo anterior muestra claramente que para poder ser miembro se debía llevar una vida buena, ordenada y que estuviera dentro de los cánones que mandaba la moral religiosa. En este sentido, resulta interesante el hecho de que uno de los requisitos esenciales fuera ser *casada o viuda célibe*, ya que entre líneas se deja ver que las mujeres divorciadas o aquellas que llevaran una vida de desorden no tenían cabida por estar faltando a uno de los Sacramentos de la Iglesia como lo era el matrimonio y por tanto incapaces de transmitir los principios religiosos a su prójimo.

Como se mencionó en líneas anteriores, la labor de las mujeres en la sociedad era la restauración cristiana de la familia y de la sociedad a través de la influencia de los principios morales y religiosos por lo que el clero mexicano constantemente hacia el llamado a:

“las señoras decentes e ilustradas a trabajar para que los principios y valores católicos prevalezcan en la familia y en la sociedad... prestar el valiosísimo contingente de su cooperación en la gran lucha moderna por el reinado social del Corazón de Jesús y por la restaura-

6 Boylan, Kristina A., *Op. Cit.*, p. 313.

7 *Ibid.*, p. 315.

8 AH-UIA, Fondo: U.F.C.M., Sección: Correspondencia, Serie: Comité Central, caja 1, exp. 42, foja 1928.

ción de la sociedad conforme a principios cristianos, únicos capaces de salvarnos del conflicto actual.... Proponemos que la mujer, sin dejar su encantadora misión del hogar, si quiere que su hogar viva pacífico en un ambiente social puro, trate de ocupar las horas que el hogar le deje libres en formar ese medio ambiente social tal como ella lo conciba y lo quiera y no espere que otros lo formen como ella, no sólo no lo quiere sino que lo abomina.”⁹

Si bien es cierto que lo anterior resalta el enorme valor que para la Iglesia tenía la presencia de las mujeres en la formación de la sociedad, es importante la manera en la que representa las obligaciones que tenía la mujer en el hogar ya que dibujaba sus deberes como la “encantadora misión que tiene”. En ningún momento se invita para que realice actividades diferentes de las propias de su género; por el contrario, motiva y alienta a trabajar por el bien de la sociedad pero sin dejar de lado los roles que culturalmente la Iglesia le imponía. Es decir, además de mantener limpio el hogar, cocinar los alimentos de la familia y estar al cuidado del esposo e hijos, tenía la obligación de dedicar el poco o mucho tiempo que le quedara libre en las acciones religiosas que le eran encomendadas.

Las actividades que las mujeres debían realizar al interior de una agrupación religiosa se encontraban claramente detalladas para que no se fueran a realizar algunas que eran propias para los hombres. Es así que su deber fundamental era la creación y sostenimiento de escuelas para niños pobres, cursos en los que se enseñara la religión católica a los adultos, actividades piadosas como misas, rosarios y visitas al Santísimo en los templos, el catecismo para niños, el establecimiento de talleres de cocina, costura y bordado, el fomento de actividades moralizadoras de espectáculos, modas y relaciones sociales, el fomento de primeras comuniones en adultos mayores y finalmente el establecimiento de dispensarios médicos para los pobres que a su vez propiciaba la visita a los enfermos.¹⁰

Con lo anterior lo que se buscaba era moralizar y regenerar en la vida cotidiana los valores del orden social cristiano para preservarlo y así combatir la corrupción de la sociedad. Desde esta perspectiva, lo anterior sólo se podía lograr mediante la realización de actos de piedad externos que ayudaban a construir y manifestar la vigencia del orden social católico en la población. Las entronizaciones a las diferentes advocaciones religiosas, misas, rosarios, primeras comuniones, peregrinaciones, matrimonios, etc., son sólo algunas de las actividades en las que la Iglesia logró

9 O’ Dogherty, Laura, “Restaurarlo todo en Cristo: Unión de Damas Católicas Mejicanas, 1920-1926”, en: *Revista de Historia Moderna y Contemporánea de México*, volumen 14, México, UNAM, 1991, p. 132.

10 AHUIA, fondo: U.F.C.M., sección. Correspondencia, Serie: Comité Central, caja 1, exp. 2, “Estatutos de la Unión Femenina Católica Mexicana”

plasmar la presencia de las mujeres y a su vez sirvió para conducir a la población y mostrar la manera correcta que, según ella, se debía seguir para llegar a un verdadero cambio.¹¹

No obstante, cabe ponderar el hecho de que las actividades antes mencionadas por lo regular son deberes cultural y religiosamente propios de las mujeres; es decir, diligencias como el catecismo a los infantes, el rosario, los cursos de cocina, bordado y costura son funciones que sólo eran bien vistos en el sector femenino y por lo regular nunca implementados en los valores, ya que culturalmente la mujer debía estar al cuidado del hogar y de todo aquello con lo que éste se relacionaba. De igual manera, uno de los deberes de gran importancia que les fueron conferidas a ellas fue la enseñanza en escuelas para niños, pues esta actividad era vista como una continuidad de la educación que la mujer realizaba en el hogar y a su vez como otra de las formas mediante la cual podía realizar su deber de transmisión de los valores y principios religiosos a las nuevas generaciones de católicos.¹²

En 1908, el Papa Pio X ordenó a las mujeres ser “dulces, calladas y quedarse en su casa”, pero al año siguiente las exhortó a emprender acciones fuera del ambiente familiar, siguiendo el ejemplo de la recién beatificada Juana de Arco¹³. Así pues, mediante dicho discurso la Iglesia le otorgaba “cierta apertura” al sector femenino para introducirse en diligencias un tanto ligadas a cuestiones más sociales, obviamente sin dejar de cumplir sus deberes como madre de familia y esposa. De esta manera, sus obligaciones ya no únicamente recaían en el cuidado y educación de los miembros de la familia (ya fuese hijos, esposo o parientes), sino también en el apoyo de las actividades sociales y políticas siempre y cuando el objetivo de éstas fueran salvaguardar la Iglesia como institución católica y las enseñanzas eclesiásticas, pero siempre sin dejar de estar bajo la autoridad y tutela de los hombres.

Dentro de esta dinámica, y una vez estallado el Movimiento Cristero en julio de 1926, las mujeres vieron la oportunidad, y de cierta manera la autorización de la Iglesia de participar en dicho conflicto de una manera diferente a lo que por muchos años se les había impuesto. Si bien en numerosas ocasiones las mujeres siguieron desempeñando actividades propias de su género como la alimentación de los soldados cristeros, el resguardo de los heridos de batalla, y el cuidado de los hijos, la guerra cristera proporcionó las condiciones necesarias para que éstas se encargaran de diligencias que culturalmente eran concretas de los hombres. La búsqueda y transporte de armas y cartuchos de una ciudad a otra, la protección de generales

11 Aspe Armella, María Luisa, La formación social y política de los católicos mexicanos, México, Universidad Iberoamericana/ Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2008, p. 276.

12 Ramos Escandón, Carmen, *Op. Cit.*

13 Boylan, Kristina A., *Op. Cit.*, p. 314.

y soldados cristeros convalecientes, y en muchas ocasiones la fabricación de las propias municiones son algunas de las actividades que por el peligro que conllevaban eran característicos para los varones, y que las mujeres lograron desarrollar de manera eficiente.¹⁴

Es así que en junio de 1927 se creó la agrupación de las *Brigadas Femeninas Santa Juana de Arco*, que puso de manifiesto la habilidad de las mujeres para realizar actividades que en el contexto de la guerra les competían exclusivamente a los hombres. El abastecimiento de armas y municiones y su posterior repartición a los soldados cristeros son actividades que las mujeres brigadistas lograron realizar con mayor eficacia que los grupos que se dedicaban a ello.¹⁵

Sin dejar de lado el conservadurismo religioso bajo el cual se rigieron las actividades de la guerra tanto masculinas como femeninas, las acciones que las mujeres michoacanas desempeñaron en el conflicto cristero rompen con los esquemas tradicionales de sujeción, en donde ellas ponían su voluntad bajo los designios masculinos.

Sin embargo, las mujeres al realizar las actividades propias del sector masculino y tener la iniciativa en la creación de acciones que necesitaba la guerra en sí, no buscaban igualarse a ellos en fuerza ni inteligencia, por el contrario lo que querían era lograr el reconocimiento de su capacidad de organización en los diferentes espacios sociales y eliminar la idea de que las mujeres son seres dominados por las pasiones y los sentimientos y por consiguiente, imposibilitados de pensar por sí mismas y mucho menos capaces en interesarse en asuntos que estuvieran más allá de su mundo doméstico, ya que ellas sólo podían actuar bajo la subordinación del hombre.

“A Dios rogando y con el máuser dando” el Deber Ser de los Hombres católicos

En otro orden de ideas, a diferencia de la manera en la que la Iglesia veía a la mujer y le encomendaba actividades propias de su género, era muy diferente a las acciones que se eran destinadas a los hombres. Mientras que la obligación de las mujeres católicas era poner su influencia al servicio de la restauración cristiana de la familia, el deber de los hombres era: “trabajar resueltamente dentro de alguna

14 Miller, Barbara A., *The role of the women in the Mexican Cristero Rebellion: a New Chapter*, Indiana, University of Notre Dame, 1980, p. 68.

15 Findlay, Eileen J. *Breaking Bounds, The Brigadas Femeninas of the Cristero Rebellion*, Madison, The University of Wisconsin, 1988, p. 46.

agrupación religiosa para implantar y fortalecer en México la paz de Cristo en el reino de Cristo.”¹⁶

Agrupaciones como la Asociación Católica de la Juventud Mexicana y la Unión de Católicos Mexicanos tenían como socios a jóvenes varones de 15 a 35 años de edad y mientras que a las mujeres se les pedía como condición ser casadas o viudas célibes y llevar una vida conforme a lo que ordena la moral religiosa, a los hombres lo único que se les pedía era tener un espíritu profundamente católico y buena conducta moral y religiosa. Es decir, no se especificaba, como en el caso de las féminas, si podían pertenecer hombres viudos, divorciados o separados de sus esposas. En ningún momento se hace alusión al celibato masculino y no es condición para ellos que su vida lleve una concordancia con la fe y castidad en el caso de los solteros.

La ACJM era el medio práctico que la Iglesia tenía para infundir profundamente, en la vida moral, intelectual, cultural y social de los jóvenes mexicanos los principios de la religión Católica. Las actividades que los hombres debían realizar para lograr la formación y preparación de las mentes y las consciencias juveniles se valían de la Piedad, el Estudio y sobre todo el accionar de los militantes en la sociedad mediante una serie de prácticas como la comunión diaria, la devoción a la virgen de Guadalupe, la participación en peregrinaciones y el estudio de las encíclicas papales. De la misma manera, otro de sus deberes era adiestrar a los jóvenes en el Estudio de su Religión y en la solución de los problemas relativos a la vida individual y social, según las direcciones de la Iglesia, preparando así a los católicos convencidos y prácticos.¹⁷

Pero sobre todo, una de las acciones más significativas para ellos era iniciar a la juventud en todas las actividades del campo católico para trabajar por el bien y la grandeza de la Patria, romper el aislamiento individual y colectivo de los jóvenes y convertirla en la fuerza viril de la defensa de la libertad religiosa. En este sentido, merece atención especial el hecho de que se haga hincapié a la *fuerza viril* de este sector que lo pone como ente protector y dirigente frente a otros sectores, en especial frente a las mujeres; es decir, con tal elemento la Iglesia fortalecía la construcción social del deber ser de los hombres por encima de las mujeres.¹⁸

Por piedad se entendía las prácticas que reflejaran la adhesión a los principios de la fe y mandatos de la Iglesia, los que resultaban obligados para todos los miembros de los grupos. El estudio, otro de los ejes en la formación de los jóvenes católicos,

16 AHUIA, fondo: U.F.C.M., sección. Correspondencia, Serie: Comité Central, caja 1, exp. 4, “Estatutos de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana”

17 AHUIA, fondo: U.F.C.M., sección. Correspondencia, Serie: Comité Central, caja 1, exp. 4, “Estatutos de la Asociación Católica de la Juventud Mexicana”

18 Rius Facius, Antonio, *Méjico Cristero, Historia de la ACJM 1925-1931*, México, Editorial Patria, 1960.

se daba mediante la creación de círculos de estudio, que tenían como objetivo imprimir en los jóvenes el espíritu genuino de la ACJM y el estudio y defensa de las verdades plasmadas en las diferentes encíclicas papales. Finalmente, el accionar se plasmaba en tres aspectos fundamentales. En lo religioso, mediante la enseñanza del catecismo en un aspecto más formativo que educativo; lo social, en cuanto al trabajo de inserción en los sindicatos con las encíclicas adaptadas al medio obrero; y el cívico, con el que se propuso lograr en un futuro no muy lejano la “restauración del orden social cristiano en México.”¹⁹

Con lo anterior podríamos decir que la participación de los hombres en las agrupaciones religiosas y a su vez las distintas acciones que la Iglesia le encomendaba, muestran claramente el deber que todo los hombres católicos tenían para con su religión. Si bien las mujeres debían cumplir con ciertas actividades culturales que les eran impuestas, los varones no escapaban a las responsabilidades que cultural y religiosamente la Iglesia les mandaba. Por lo anterior, mientras que las mujeres debían educar, cuidar y formar a los futuros católicos, los hombres tenían en sus manos la responsabilidad de llevar a la práctica todos los principios que se le habían enseñado.

Es decir, les correspondía llevar a cabo el accionar de los deberes religiosos en la sociedad. Como se aprecia, el estudio de las encíclicas papales era el medio por el cual la jerarquía católica plasmaba, enseñaba y difundía el deber de todos los católicos mexicanos. De igual manera, con lo anterior se destaca la masculinidad como un medio de construcción y unión entre la formación y el accionar de los principios morales y religiosos de los hombres. La solidaridad y la lealtad entre los hombres del sexo masculino fomentaron el fortalecimiento de las agrupaciones que trabajan con fines similares.²⁰

No obstante, y sin lugar a dudas, una de las actividades mediante la cual los hombres lograron plasmar su deber fue la defensa de la religión católica mediante las armas. Así pues, era responsabilidad primordial de los varones de la casa salir a la defensa por el medio que fuere necesario, en este caso la guerra, de uno de los sectores que era de gran importancia para los católicos mexicanos; la Iglesia. En muchas ocasiones cuando los hombres no tenían interés en cumplir con “su deber” como católicos, era menester de la madre, hermana o novia motivar, influir y a veces obligar a salir a la guerra mediante la amenaza de que si no lo hacía dejaba de “ser hombre” y por lo tanto las mujeres tenían que salir a cumplir con lo que ellos

¹⁹ Aspe, Armella, María Luisa, *Op. Cit.* p. 66.

²⁰ Gauss, Susan M., “La masculinidad de la clase obrera y el sexo racionalizado. Género y modernización industrial en la industria textil de Puebla durante la época posrevolucionaria”, en: *Género, poder y cultura en el México posrevolucionario*. Gabriela Cano, et. alt. (Comp.) México, FCE, 2009, pp. 281.

se rehusaban.²¹ En este aspecto, dicha actitud revela cambios que si bien son temporales, son muy significativos en la aplicación de los diferentes roles de género de hombres y mujeres que participaron activamente en la guerra. Ya que el hombre, al igual que las mujeres no tenía opción en sus actividades y si dejaba de cumplir con lo que tradicional y culturalmente era su deber eran juzgados por la propia mujer y por la sociedad en general.

De esta manera, podemos vislumbrar que la presencia de la mujer y el hombre en la vida religiosa de la primera mitad del siglo XX y particularmente durante el conflicto cristero tiene gran importancia no sólo por las diferentes actividades que recayeron en ellos en apoyo de la propia guerra, sino también en el énfasis y en algunos caso el cambio temporal de los roles de género en donde le correspondía a la mujer ayudar, cuidar y proteger al hombre, invirtiendo así las tradiciones culturales y sociales que por mucho tiempo el varón había buscado impedir, ya que en este contexto era él quien en muchas ocasiones se tenía que poner bajo en resguardo de un sector que se creía debía estar subordinado a la voluntad masculina.

La publicación de la Constitución de 1917 que daría forma al nuevo Estado Mexicano surgido de la lucha armada, fue catalogada como una de las constituciones más laicas y radicales de su tiempo ya que en algunos de sus artículos se le quitaban por completo muchos de los privilegios políticos y sociales que le habían permanecido a la Iglesia desde la Constitución de 1857 y otros que había logrado recuperar durante el periodo de paz y conciliación del Porfiriato. Los artículos 3º referente al ordenamiento de la educación laica en las escuelas y la eliminación de la enseñanza religiosa en ellas, el 24º relativo a la estricto ejercicio del culto católico en los templos y lugares destinado para ello, el 27º sobre la confiscación de los bienes y propiedades de la Iglesia y finalmente el artículo 130º sobre la intervención del Gobierno Federal en los asuntos del culto religioso, la disminución del número de sacerdotes para cada Estado y el registro obligado de ellos ante la secretaría de gobierno para poder ejercer su ministerio, fueron las modificaciones que movilizaron las diferentes acciones que emprendió la Iglesia en contra del gobierno federal ya que dicha institución veía en la aplicación de los artículos mencionados una completa transgresión a sus propios derechos.²²

Como era de esperarse la reacción de la Iglesia ante dichas reformas fue contundente. La posición del Vaticano fue clara y rotunda desde un principio. De inme-

21 Archivo Histórico del Centro de Estudios Sobre la Universidad, perteneciente a la Universidad Nacional Autónoma de México (de aquí en adelante AHCESU-UNAM), Fondo: Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, caja 8, legajo 32, expediente 38, inventario 4938.

22 Olivera Sedano, Alicia, *Aspectos del Conflicto Religioso de 1926 -1929: Sus Antecedentes y Consecuencias*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.p. 131.

diato hizo el llamado a los católicos para emprender una campaña de defensa de los derechos de la propia institución. “El deber de la religión católica es, ante todo, defender el culto y las libertades de los habitantes de México, ya sean católicos a no”²³, la presente frase fue uno de los primeros llamados que hizo la Iglesia al pueblo católico para mostrar al gobierno que no se quedarían pasivos frente a la nueva situación que se presentaba. De cierta manera la Santa Sede convocaba a los laicos mexicanos a comenzar a organizarse para iniciar una resistencia pasiva mediante el diálogo y acciones bien calculadas sin llegar a motivar a los católicos a emprender una lucha armada, ya que en un primero momento el Vaticano confiaba en que el asunto se podía resolver mediante el diálogo entre ambas instituciones.

De forma rápida, los católicos obedecieron la llamada de la Iglesia y comenzaron a unirse para organizar las actividades que emprenderían para la defensa de los derechos religiosos. Las agrupaciones católicas como los Caballeros de Colón, la Unión de Damas Católicas y la Asociación Católica de la Juventud Mexicana fueron las primeras en responder el llamado de la jerarquía y en complicidad con algunos católicos prominentes de la ciudad de México²⁴ crearon la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (de aquí en adelante conocida como la Liga) el 9 de marzo de 1925. En la reunión celebrada para la fundación de la agrupación se estableció que la Liga era una asociación legal de carácter cívico que tenía por fin conquistar la “libertad religiosa y todas las libertades mediante los medios que las circunstancias irán imponiendo.”²⁵

En unos de los primeros volantes expedidos por la Liga con fecha del 14 de marzo de 1925 se explica su razón de ser y la esencia de la agrupación:

Ya es tiempo que nos unamos los católicos mexicanos para defender la Religión y la Patria... ¿Qué hemos hechos para detener al enemigo? Nada o casi nada. Tal estado de cosas no debe durar por más tiempo... es un deber para nosotros los católicos el poner un hasta aquí a los desmanes de los enemigos de nuestras creencias.

Es preciso pues, que nos unamos, concertando todas nuestras fuerzas para que a su tiempo y a una, hagamos un esfuerzo enérgico, temas, supremo e incontenible, que de una vez y para siempre arranque

23 Lombardo Toledano, Vicente, *La Constitución de los Cristeros*, México, Porrúa, 1963, p. 79.

24 Algunos de los católicos fundadores de la Liga fueron el Licenciado Miguel Palomar y Vizcarra, Luis G. Bustos, René Capistrán Garza, Rafael Cenicerros y Edelmiro Traslosheros, personajes de gran importancia en el desarrollo del catolicismo y las derecha en México en la primera mitad del siglo XX. Inclusive algunos de ellos fueron integrantes del Partido Católico Nacional.

25 AHUNAM-CESU, fondo L.N.D.L.R., caja 1, documento1, pp. 1-4, Libro de Actas 2.

de raíz de la Constitución, todas sus injusticias, sean las que fueren, y todas sus tiranías vengan de donde venga... Unámonos pues, y seremos ya no sólo las innumerables gotas de agua que separadas fertilizan el suelo mexicano, sino también la corriente caudalosa formada por la reunión de estas gotas, corriente que engendre fuerza ordenada y avasalladora...

Tiene un programa que no es n un grito de guerra ni una exigencia fuera del propósito; es sólo una síntesis de justas y debidas reivindicaciones a que tienen derecho los mexicanos para poder vivir como católicos (...)²⁶ Resulta interesante el presente documento por la notable influencia que tuvo en la Liga y el Episcopado mexicano las ideas de la Declaración de la Asamblea de Cardenales y Arzobispos de Francia acerca de las leyes de Laicización publicada el 10 de marzo de 1925 en París y reproducida por la Liga en abril del mismo año²⁷.

De ella se retoman los postulados de la lucha cívica que se manifiesta en el llamado que hace para unirse y “detener los desmanes de los enemigos y las injusticias y tiranías surgidas en la Constitución”. Según la propia acta constitutiva de la Liga, los católicos tenían el completo derecho, pero sobre todo el total deber de defender sus derechos religiosos cuando éstos hubieran sido violados. El llamado a la unidad entre los católicos es un hecho bastante presente en el texto, ya que si bien se contaba con la hermandad de los católicos en las diferentes asociaciones religiosas, no existía un elemento que los unificara a todos y que los hiciera luchar por un objetivo común.

Es este mismo sentido es importante la idea de que un solo católico no podía hacer nada ni lograr detener la problemática surgida, pero la unión de todos ellos se convertiría en la *corriente caudalosa* que podía avasallar cualquier cosa, es decir, se llamaba a trabajar en unión y bajo principios comunes, o mejor dicho a seguir los postulados y mandatos de la Liga.

Finalmente, el hacer hincapié al hecho de que el anterior no era un llamado a la guerra si no al defensa pacífica de los propios derechos religiosos de los católicos es un elemento que va a estar presente en los diferentes discursos de esta primera etapa de la defensa civil.

²⁶ Centro de Estudios sobre la Historia de México Condumex (en los sucesivo CEHMC) Fondo: Cristeros, colección: Rius Facius, CLXXXII, Carpeta 1, Legajo 81.

²⁷ Mendoza Delgado, Enrique, *Del catolicismo Social a la Guerra*, México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2006, p. 13.

Como se puede apreciar el deber de los católicos en esta primera parte se podría resumir en el accionar de todos los seglares por la defensa de los derechos religiosos de la Iglesia a través de la unidad de todos los católicos para trabajar por el bien de la causa bajo los principios de la obediencia, compromiso, responsabilidad y amor a Cristo; la confianza y la oración eran dos elementos fundamentales para la obtención de buenos resultados.

BIBLIOGRAFÍA

- ASPE** Armella, María Luisa, *La formación social y política de los católicos mexicanos*, México, Universidad Iberoamericana/Instituto Mexicano de Doctrina Social cristiana, 2008.
- BLANCARTE**, Roberto J. (Comp), *El Pensamiento Social de los Católicos mexicanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- BOYLAN**, Kristina A., “Género, Fe y Nación. El activismo de las católicas mexicanas 1917-1940”, en: *Género, Poder y Política en el México posrevolucionario*, Gabriela, Cano et. alt., (Comp.), México, FCE, 2009.
- FINDLAY**, Eileen J., *Breaking Bounds: The Brigadas Femeninas of the Cristero Rebellion*, Madison, The University of Wisconsin, 1988.
- GAUSS**, Susan M., “La masculinidad de la clase obrera y el sexo racionalizado. Género y modernización industrial en la industria textil de Puebla durante la época posrevolucionaria”, en: *Género, poder y cultura en el México posrevolucionario*. Gabriela Cano, et. alt. (Comp.) México, FCE, 2009.
- MILLER**, Bárbara A., *The Role of the Woman in the Mexican Cristero Rebellion: a New Chapter*, Indiana, University of Notre Dame, 1980.
- O’ DOGHERTY**, Laura, “Restaurarlo todo en Cristo: Unión de Damas Católicas mejicanas, 1920-1926”, en: *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, vol. 14, México, Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, pp. 129-158.
- PADILLA** Rangel, Yolanda, *Después de la tempestad: la reorganización católica en Aguascalientes: 1929-1950*, Zamora, El Colegio de Michoacán/ Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2001.
- RAMOS** Escandón, Carmen, *Mujeres y género en la historiografía mexicana: No confíes en nadie de más de treinta*, conferencia enmarcada en el IV Congreso de Historia de las mujeres y de género, Zamora, Michoacán, marzo 14, 2007.
- RIUS** Facius, Antonio, *Méjico Cristero, Historia de la ACJM, 1925 a 1931*, México, Editorial Patria, 1960.

ARCHIVOS

- † *Archivo Histórico del Centro de Estudios Sobre la Universidad* perteneciente a la Universidad Nacional Autónoma de México (**AHCESU-UNAM**).
- † *Archivo Histórico de la Biblioteca Francisco Javier Clavijero de la Universidad Iberoamericana* (**AHUIA**).

LA CARCEL – CONVENTO Y LA REEDUCACION DE LAS MUJERES DESOBEDIENTES EN BOGOTA 1890 – 1930

Por: July Andrea García Amézquita¹.
Universidad Nacional

Resumen

La ponencia trata la historia de la cárcel del Buen Pastor desde su fundación y durante periodo de hegemonía conservadora. En ella se ilustra la política penitenciaria y los métodos de reeducación de las mujeres desobedientes, basados en la aculturación moral.

El texto está dividido en dos grandes partes. La primera, tratará el perfil ideal de las monjas que ejercían el control y la custodia de las mujeres encerradas, como parte fundamental para cumplir con el objetivo de reeducarlas. Y en la segunda parte se observarán los mecanismos utilizados para hacer del encierro la oportunidad en la que la mujer desobediente aprendiera un oficio y se sometiera a los cánones del control social, a través de la disciplina, la rutinización de la vida y la sobreexposición personal.

La cárcel del Buen Pastor

La Congregación de Nuestra Señora de la Caridad del Buen Pastor llegó a Colombia en marzo de 1890, por solicitud del gobierno de Carlos Holguín y la gestión de las “damas” Bogotanas, con el propósito de “remediar en parte el mal que ocasiona en la sociedad la corrupción de la mujer”². Esta congregación tiene una larga tradición

1 Historiadora, Candidata a magister en Estudios Políticos de la Universidad Nacional de Colombia. Miembro del grupo de investigación Actores armados, conflicto y DIH.

2 Congregación religiosa Buen Pastor. Anales de la congregación de Nuestra señora de Caridad del Buen Pastor de Angers

en la custodia y tratamiento de niñas, jóvenes y adultas en situación de conflicto con la justicia o con la sociedad, razón por la que serían las indicadas para administrar, vigilar y controlar la nueva cárcel de mujeres que la clase adinerada bogotana pedía constantemente.

La experiencia de las fundaciones previas en Suramérica empezando por Chile (1855), Ecuador, (1871), Perú (1871) y Argentina (1885) las posicionó como la mejor opción para encargarse de la reeducación de las mujeres en Bogotá y posteriormente en Colombia entera³.

Ya instaladas en una antigua fábrica de velas y jabones transformada en convento, el presidente Miguel Antonio Caro les solicitó hacerse cargo del Asilo San José, ubicado al sur de la Bogotá de finales del siglo XIX, en una quinta denominada *Tresesquinas* que administraron desde el 19 de marzo de 1892 momento en que abrió sus puertas a niñas y adultas para que fuesen recluidas por diversos motivos tanto judiciales como sociales pero con el mismo objetivo, el de reeducarlas. De *Tresesquinas* pasaron a la penitenciaría central, Panóptico de Bogotá - donde tan solo duraron siete meses- el 1 de abril de 1899, año importante para la congregación ya que crean el primer noviciado y se replica su obra como reeducadoras de mujeres desobedientes, en Medellín.

Posteriormente fueron trasladadas a la casa que el gobierno les había donado y que funcionaba únicamente como monasterio en el Barrio Las Aguas⁴. Este monasterio se transformó en el lugar de encierro penitenciario femenino y asilo de mujeres más conocido como la Cárcel de Buen Pastor de Bogotá, desde diciembre de 1899 hasta el primer año del Frente Nacional cuando se determinó el traslado de las reclusas a las nuevas instalaciones construidas en el barrio *Entre Ríos* “donde funciona en la actualidad” La congregación de religiosas del Buen Pastor tuvo a cargo la dirección del penal hasta 6 mayo de 1975.

EL PERFIL DE LAS CARCELERAS

La cárcel, en estricto sentido es un lugar para la reclusión de presos y podría pensarse que es el encierro su fin principal, sin embargo, la historia de la cárcel de Buen Pastor nos demuestra que no es el fin sino el medio por el cual se buscaba reorientar las vidas y de paso “salvar las almas” de “criminales” y desobedientes..

de Bogotá 1890 a 1817 Imprenta Nacional Bogotá 1918

3 A la cárcel de Mujeres del Buen Pastor de Bogotá, le sucedieron, también la de Medellín (1889), Barranquilla (1928), Cali (1933), Popayán (1942), Pereira (1958), Cúcuta (1962), Manizales (1979) y Bucaramanga (1987).

4 Un siglo después de la fundación del Asilo, estos predios pasaron a ser propiedad de la Universidad de los Andes, donde actualmente funciona la Facultad de Arquitectura ubicada entre la Cra 15 y la Cl 15.

Esta racionalidad institucional implica la existencia de un esquema ideal de comportamientos tanto de las carceleras como de las reclusas, para cumplir con el objetivo formal de la cárcel y de la política criminal del país en los tiempos de la Hegemonía Conservadora.

En el caso de las religiosas que asumieron el control de la cárcel, encontramos que debían cumplir con un perfil espiritual propio de su objetivo misional “salvar almas” y otro, el de carceleras que reeducarían a las desobedientes,

Perfil Espiritual

Las religiosas del Buen Pastor debían interiorizar y practicar la “pedagogía del optimismo”⁵ cuyo objetivo se resume en la frase “un alma vale más que un mundo”. Esta formación se centra en el fortalecimiento de cinco virtudes muy relacionadas con las virtudes teologales: el Celo, la Fe, la Humildad, la Caridad y el Sacrificio.

Bajo esta idea, las religiosas del Buen Pastor sería el modelo de las reclusas quienes una vez reeducadas debían vivir la fe, practicar la humildad, la abnegación y tener un verdadero espíritu de sacrificio.⁶

5 La pedagogía del optimismo, tiene su referencia más próxima en el pensamiento de Johann Heinrich Pestalozzi (1746 - 1827) pedagogo y filósofo suizo, quien partiendo del fundamental optimismo de Rousseau considero la naturaleza humana como buena pero débil y presta a caer en el mal sin la ayuda de una solida educación. La experiencia pedagógica debe partir, según Pestalozzi de un tema fundamental en su pensamiento, el concepto de madre-educadora (educación ‘maternal’), cuya función es inspirar trabajo, oración y disciplina –*facultades del corazón, de la mente, y de la mano* –que solo podrán ser despertadas por la educación. Amalia Bernardini y José Alberto Soto. *La educación actual en sus fuentes filosóficas*. (San José de Costa Rica: EUNED, 1984) p. 36-48

6 *Reglas Prácticas para el uso de las Religiosas del Buen Pastor en la Dirección de las Clases*. Madre María de Santa Marina (Comp.) (Bogotá: Editorial «San Juan Eudes» 1960) pp. 19-21.

Tabla No. 1.
Virtudes de las Maestras de la Cárcel del Buen Pastor

Celo	Es el interés y el cuidado con el que las religiosas desempeñan sus actividades con las reclusas. “Trabajar en la santificación de los otros” es el objetivo misional de la comunidad del Buen Pastor, se lograba mediante la formación y la instrucción de las pecadoras y las delincuentes y es el celo la cualidad que daría a la religiosa el ímpetu para enseñar de la mejor manera —a quienes habrían perdido el camino—, cómo salvar sus almas.
Fe	Concebida la congregación del Buen Pastor como un “instituto de fe y amor” la fe se materializa en la obediencia y la sumisión. La religiosa vista como la esposa de Jesucristo debía amoldarse a la vida de la cruz, lo que implicaba la aceptación de cualquier situación sin reproche o queja.
Humildad	pone en el mismo nivel de jerarquía a todas la religiosas, sin importar si es Madre Superiora, primera maestra o maestra simplemente, los requisitos espirituales y los sacrificios debían ser del mismo orden. “Amad la humildad complaceos en ser pequeñas, en ser olvidadas”. Esta virtud, es la que le permite a las religiosas del Buen Pastor acercarse a las clases populares, con la idea de sacarlas del camino del pecado.
Caridad	Consiste en amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo. Esta virtud teologal, según el Catecismo de la Iglesia Católica de 1813 es infundida por el Espíritu Santo a los feligreses para obrar como hijos de Dios y hacerse acreedores de la vida eterna.
Sacrificio	Es el gran medio para salvar las almas. Por medio del sacrificio la religiosa y en general el feligrés muere para sí mismo, y logra sufrir sin quejarse, y que sobre todo jamás manifieste tedio o disgusto. El sacrificio se divide en los Ejercicios interiores: la oración, la comunión, la lectura espiritual, el oficio, el examen de conciencia; y los ejercicios de la carne: el ayuno, la abstención sexual. “Bien vale la pena sufrir algo por la salud eterna de las almas”.

Perfil pedagógico

Estas virtudes espirituales serían la base para el trabajo pedagógico con las reclusas y demás mujeres encerradas. De este modo, era necesario cumplir con los requisitos espirituales pero también con un perfil pedagógico que optimizara la transformación de la mujer. Estos requisitos se hacen específicos en: el trato para con las internas, el programa de enseñanza y las ceremonias institucionales.

El trato. Las restricciones en el trato estaban encaminadas a ganar el respeto y la estimación, mantener la autoridad y la dignidad intacta pero sin demostrar orgullo o soberbia. Con esto, se producía un doble efecto, de un lado reafirmarle a la reclusa su posición inferior y humanidad degradada, razón de su encierro, y por otro lado

manejarlas más fácilmente, ya que entre más humillada y despojada de su “yo” se encontraría más sumisa y obediente sería.

Programa de enseñanza. El fin del encierro en el Buen Pastor era brindarle la posibilidad a la mujer desobediente de aprender un oficio (instrucción) y de paso explicarle y hacer que interiorizara la manera de aceptar el control social (educación). Así, la educación y la instrucción eran el medio por excelencia “para trabajar en la salvación de las almas, en la conversión de las pecadoras y la transformación social de las delincuentes”⁷

En la siguiente tabla se resume el programa de enseñanza para la reeducación de las internas, siendo evidente que la aculturación⁸ se hacía en términos religiosos únicamente, orientándolas a interiorizar las máximas de la moral cristiana, el horror al pecado y la necesidad de entender la vida como un sacrificio constante.

Con esta metodología se pretendía convertir a las reclusas en ejemplares mujeres creyentes y practicantes cristianas quienes teniendo pavor al pecado, temor de Dios y la posibilidad de ejercer un oficio salvarían su alma y evitar la reincidencia en el delito.

Las ceremonias institucionales. Eran los eventos donde las religiosas y reclusas indiferente de su rango y disposición convergían en un espacio y ritualidad definidos. Detrás de la celebración de estos eventos -el año nuevo, navidad, día de santa Eufrasia, día para visitas ilustres- encontramos dos finalidades: mantener unida a una comunidad que por su misma estructura se encuentra dividida en grupos antagonistas⁹ y exhibir la diferencia entre los dos grupos¹⁰. Así, mientras se comparten actividades, se busca que las internas sientan admiración por ese otro estilo de vida.

La cárcel se nos presenta como una organización racional, diseñada en todos sus aspectos para ser efectiva en el cumplimiento de los objetivos de la comunidad religiosa y de la cárcel como institución de encierro para corrección de mujeres desobedientes. Por esto, las restricciones frente al trato con las reclusas, el programa de enseñanza y la celebración de fiestas en comunidad implican una interpretación en términos moralistas del comportamiento de las reclusas, así como unas preconcepciones sobre la personalidad y el carácter de las mismas.

⁷ Reglas Prácticas, Óp. Cit., 29 -31.

⁸ “Recepción y asimilación de elementos culturales de un grupo humano por parte de otro” DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA - Vigésima segunda edición.

⁹ Erving Goffman, Op.cit, p 84

¹⁰ Goffman asegura que una de las principales proezas de las instituciones totales consiste en exhibir una diferencia entre dos categorías construidas de personas –diferencia en calidad social y carácter moral; diferencia en las percepciones respectivas del “yo” y del otro-. Erving Goffman. Op.cit. p.117.

Tabla No. 2.
Programa de enseñanza y re-educación del Buen Pastor

QUÉ ENSEÑARLES	CÓMO ENSEÑARLES
Las verdades de la fe, grabándolas profundamente en sus corazones.	Con ejercicios para memorizar las enseñanzas [nemotecnia].
El catecismo	Evitando las expresiones científicas pues toda palabra inteligible es inútil y desagradable.
Los máximos del evangelio	Ilustrando cada palabra con un ejemplo cotidiano para las internas.
La historia sagrada y la historia de la iglesia, a través de lecturas expositivas.	Evitando turbar su sensibilidad, y recurriendo solo a prudentes enseñanzas y discretos discursos.
Evitar las leyendas o creencias piadosas, y de material no autorizado la iglesia.	Evitando las objeciones de los impíos.
El horror al pecado en general mostrando la infidelidad de un alma como el objeto de la cólera de Dios.	Evitando presentar todo pecado como mortal si es solo banal. Hacerlo inquieta las conciencias e incita al pecado.
Ejemplos y hechos admirables tomados del Antiguo y Nuevo testamento.	Interrogando aleatoriamente el aprendizaje del catecismo, tanto a las inteligentes y atentas como las que tienen dificultad para entender o prestar atención.
La vida de los santos nacionales más populares y más cercanos a su condición.	Evitando interrogar a las niñas "poco inteligentes e incapaces de dar buenas respuestas" (niñas pobres de espíritu) pues "no haríamos sino perder el tiempo de una manera humillante y penosa para ellas, no menos fastidiosa para las demás".
Evitar acontecimientos curiosos de la prensa (incluso religiosa) cuyo carácter divino o diabólico no sea comprobado.	Procurar la tranquilidad de las niñas, con la percepción de que toda clase es instrucción y no una ordenanza.
Las Oraciones y ejercicios extraordinarios (triduos, novenas, rosarios en el mes de María, letanias etc.)	A través de las imágenes cuidadosamente seleccionadas.
El Padre Nuestro, el Ave María, El Credo, el Yo pecador, los Mandamientos, los actos de fe, esperanza y caridad, de adoración y de contrición.	Con el rezo riguroso y piadoso de las oraciones que se usan cotidianamente; lo importante no es aprender muchas oraciones sino rezar adecuadamente pocas.
Los métodos para mantener la atención durante las oraciones, especialmente durante el Rosario. (Ej. La petición de una gracia).	Procurando siempre una respuesta en voz alta a las oraciones, incluso en el desarrollo del trabajo diario.
La invocación y la honra de sus patronos y santos.	Demandando un canto vigoroso durante los oficios de la Iglesia.
La práctica del retiro mensual, acordado con anterioridad el día escogido para evitar ausentes.	Estimular obras de piedad o de mortificación (oración del cuerpo) por propia voluntad.
Las motivaciones de toda acción: la salvación del alma, el mérito del cielo, la expiación de los pecados y el ruego a Dios a María y a todos los santos.	Velar porque reciban en lo posible todos los sacramentos y sean conscientes de ellos, especialmente el de la penitencia y la eucaristía.

Esta interpretación sería una especie de teoría de la delincuencia femenina que determinaba las actividades dentro de la cárcel; suministraba los argumentos para aducir la inferioridad de las reclusas y por ende la distancia social entre estas y las religiosas; y además justificaba la disciplina, la vigilancia y el tratamiento que se les daba a las internas.

La teoría sobre la delincuencia femenina en este imaginario religioso estaba contruida sobre la base del liberalismo radical como caldo de cultivo para la corrupción de la mujer¹¹, más la desigualdad social, las continuas guerras que desplazaron a

11 María de Jesús Ladino. 1890 -1990 Cien años historia de las hermanas del Buen Pastor en Colombia. (Bogotá: 1990) p. 34

los campesinos y mujeres a las ciudades y el descuido de la educación pública. Así mismo existía una idea preconcebida sobre las formas en que se presentaría la indisciplina, de cómo afrontarla y sobre la manera de aplicar los premios y castigos a manera de estrategia explicativa del valor de hacer bien las cosas, aspectos que se tratarán en la segunda parte.

LA REEDUCACIÓN DE LAS DESOBEDIENTES

Durante la hegemonía conservadora la cárcel del Buen Pastor fue más que un simple centro de reclusión de “criminales”. Tras la idea de corregir a las mujeres “desviadas del camino” se convirtió en un asilo para mujeres que ejercían la prostitución que ingresaban por su propia voluntad; para niñas desamparadas; para niñas rebeldes a quienes sus padres castigaban al internarlas por cortos periodos de tiempo; para esposas desobedientes a quienes sus esposos intentaban “hacer entrar en razón”; y como era de esperarse para mujeres y niñas delincuentes a las que el Estado debía castigar y reeducar.

Este proceso de reeducación consistía en transformar a la mujer desobediente en algo mejor, a los ojos de la sociedad y a los ojos de Dios. Por esto era necesario despojarla de su yo para luego poder aculturarla.

Este proceso se puede observar en tres momentos específicos de la vida en la cárcel: La admisión, la cotidianidad y la adaptación.

LA ADMISIÓN

El ingreso a la cárcel constituye el primer y más fuerte cambio que afronta la reclusa, la vida se parte en cómo se representaba antes y cómo lo haría después del encierro.

Antes de ingresar a la cárcel, estas mujeres tenían una rutina de actividades y un rol dentro de la sociedad -madre, esposa- que si bien era impuesto por el orden social, era posible que se les presentara como parte de su elección pero al ingresar a la cárcel, rutinas como el trabajo y la vida familiar pasarían a ser una decisión del sistema punitivo, despojando a estas mujeres del corto rango de posibilidades de decisión sobre su propio yo. Este cambio en las rutinas de las actividades diarias y las personas con que se comparten cada uno de los días que se pasa en encierro son

el primer mecanismo con el que la Institución empieza su carrera por la transformación de las reclusas¹².

El Buen Pastor establecía como parte de los mecanismos terapéuticos la obligación de trabajar y algunas veces de forma remunerada, pero es claro que ni la cantidad, ni el tipo de trabajo y tampoco la retribución económica eran comparables con la de la vida extramuros. Afuera podían cumplir con unos horarios de trabajo remunerado o no, pero una vez cumplidos la administración de los tiempos, el dinero o los insumos del hogar podía realizarse con un cierto grado de libertad.

En cuanto a la vida familiar vale la pena decir que estar recluida en el Buen Pastor no significaba estar aislada, pero si alejada de la familia y obligada a compartir con nuevas personas la intimidad del encierro y la cotidianidad normalizada. Implicaba tener un nuevo círculo social que nunca podría reemplazar al familiar porque de lo contrario no se entendería la diferencia respecto a estar en libertad y además, en términos de Goffman se favorecería la resistencia contra la institución.

Las mujeres que ingresaban al Buen Pastor estaban estereotipadas por las monjas así;

“A su llegada las prisioneras se presentaban embriagadas, portando armas y con buena dosis de botellas de aguardiente...eran conducidas por la policía o sus mismos padres y no pocas veces por sus esposos. [Tenían] pelo abundante y atado atrás, descalzas, sus batas anchas y plegadas; con frecuencia se las ve fumando largos y gruesos cigarros...locuaces, con marcado acento al hablar, generosas, alegres y piadosas, de temperamento fuerte y agresivas con las compañeras... eran descuidadas, sin aseo, orden, ni disciplina, reñían con frecuencia y carecían de trabajo u ocupación para rehabilitarse”¹³.

Este estilo al igual que los hábitos cotidianos era el objetivo a modificar inmediatamente ingresaban al establecimiento, era una carrera por la desculturación¹⁴ que resultaría imposible de cumplir en su totalidad ya que, siguiendo a Goffman, los cambios culturales que presentaban las reclusas solo eran explicados por la eliminación de ciertas oportunidades de comportamiento y a la imposición de unas reglas que al cumplirlas harían del encierro algo menos tortuoso. Pero una vez en libertad frente a las mismas condiciones materiales y culturales, las internas volvían a sus

12 Erving Goffman, Op.cit. pp. 26 – 27.

13 María de Jesús Ladino.1890 p 72.

14 Pérdida o incapacidad para adquirir los hábitos que corrientemente se requieren en la sociedad general. Goffman Pg 81

mismos patrones de comportamiento, lo cual explica la reincidencia y la inoperatividad de la cárcel como solución al problema de la delincuencia.

Para Goffman las instituciones totales no persiguen fines culturales pero en el caso del Buen Pastor sí, bajo la idea de la fe, el amor y la *pedagogía del optimismo*, se establece la como finalidad de la Institución transformar conductas y vidas para salvar almas, reafirmando el proceso de desculturación en el que se despoja a la reclusa de la identidad adquirida en libertad.

Otro aspecto importante en la admisión, son las acciones tendientes a lograr la sumisión y la obediencia de las reclusas: “A su Ingreso el proceso de adaptación se realizaba en el menor tiempo. De una libertad sin control pasaban de inmediato a ubicarse dentro de estrictos patrones disciplinarios”¹⁵. El primer paso es el encierro mismo, los barrotes y los candados simbolizan el despojo del bien de la libertad y la pérdida de autonomía.

Seguidamente se realizaba la inscripción en el *Libro de Filiaciones*. En este momento se realizaba no solo un procedimiento burocrático sino la indagación de su historia de vida, explícitamente se trataba de clasificar a la delincuente desde sus características fisionómicas, ideológicos y culturales. Tácitamente se buscaba la respuesta al porqué el orden social no habría podido controlar esta mujer y que como resultado de esta falla estuviese siendo castigada. Estas respuestas se buscaban en los factores biológicos, hereditarios, la influencia geográfica, la doctrina religiosa y el nivel de instrucción, quedando por fuera de la pesquisa los factores económicos, el conocimiento de la ley, la voluntad, la percepción de la justicia, etc.

Luego se procedía a bañarlas, desinfectarlas, cortarles y recogerles el cabello, asignarles un uniforme y un lugar dentro de la casa según su origen jurídico. Los uniformes no le pertenecían, por tanto no podían modificarlos o marcarlos, al igual que todas cosas que se les asignaba para vivir dentro del penal, se magnificaba la total desposesión de la propia identidad materializada en los artículos que uno identifica como propios, con los que se encariña y sobre los cuales tiene control.

En estos primeros acercamientos la monjas podían percibir la rebeldía y la hostilidad de las internas así como la docilidad y la obediencia potencial de cada una. Era la primera oportunidad para imponer la autoridad y las diferencias entre los dos grupos por tanto, los procedimientos de admisión eran la preparación para el proceso terapéutico. Desde el mismo momento de ingreso la reclusa se veía obligada a

15 Ibíd.

una sobreexposición física y cultural, aquí se empieza a moldear, a clasificar, a uniformarse para convertirla en algo diferente de lo que entró. Este es el primer procedimiento de modificación de la conducta realizado por la cárcel como institución.

Tabla No. 3.
Formulario de Ingreso.

CARCEL DEL BUEN PASTOR					
LIBRO DE FILIACIONES AÑO					
Año	Mes	Día	Estatura	Nombre:	
Señales				Naturaleza:	
Religión:				Vecina de:	
Oficio:				Delito:	
Cara:				Edad:	
Color:				Estado:	
Ojos:				Hija de:	
Cejas:				Sabe leer:	
Nariz:				Sabe escribir:	
Orejas:				Señales Particulares:	
Boca:					
Pelo:					
Frente:					

LA COTIDIANIDAD

Una vez impuesta la autoridad, se introducen los mecanismos de reeducación de la mujer a través de la rutinización de la vida diaria y la socialización del sistema de privilegios que permitirían interiorizar nuevos hábitos y nuevas formas de interpretar lo correcto e incorrecto, es decir, introducirlas en el orden social establecido.

La rutina diaria consistía en:

“Una disciplina enmarcada en horarios estrictos, con actividades

variadas durante el día; éste se iniciaba a las cinco y media de la mañana, con el requerido aseo personal, orden y limpieza en las diferentes dependencias; asistencias a los actos del Culto, desayuno a las siete, labores y actividades varias de las ocho horas en adelante; el almuerzo lo tomaban a las doce del día y a continuación una merecida recreación; reanudaban el trabajo a las dos de la tarde hasta las cinco, venía la cena, otro descanso y la Oración final que indicaba la hora del sueño”¹⁶.

El trabajo era uno de los pilares de la reeducación. Las reclusas debían adquirir destrezas para que al estar en libertad pudieran “ganarse honradamente la vida y poder colocarse un día al frente de una familia” por tanto, debían acostumbrarse a largas faenas domésticas y a “amar el orden y el aseo”. Se les enseñaba a coser y a las niñas se les daba lecciones de lectura, escritura, aritmética e historia religiosa, con el objeto de que pudieran “bastarse a sí mismas y ayudar a sus padres. Inspirándoles gran respeto por sus padres y mucho cariño a sus familias”.

El trabajo como actividad terapéutica se basaba en la idea de que al ganarse la vida terrenal se podía salvar el alma mediante la laboriosidad de un oficio honrado y en ese orden, la planeación diaria de las actividades debía propender por inspirarles amor al trabajo y por hacerlas hábiles para él.

El trabajo, era obligatorio y el resultado económico de los trabajos manuales (fabricación de uniformes y prendas en general, la de capachos para transporte de botellas de cerveza, lavandería y arreglo de prendas) era recolectado y administrado por las monjas como parte de pago por la manutención de las reclusas en la cárcel. Si bien, el Estado pagaba a las religiosas la comida, los servicios públicos y suministraba los uniformes y el menaje de las casas, así como el pago a los guardias externos y los servicios de salud, los recursos eran insuficientes así como el personal de guardia. Por esto el trabajo arduo de las reclusas era necesario para el sostenimiento de la empresa “salvadora de almas”, y más si se tiene en cuenta que el Estado no ofrecía ninguna financiación para el sostenimiento de las asiladas no penitenciarias.

Para aumentar la producción las reclusas realizaban estiramientos en la mitad de la jornada para reducir la fatiga, se trabajaba en silencio o rezando y no se trabajaba los domingos. Como estímulo para trabajar con “amor” las internas podían hacer un ahorro que sería entregado al momento de salida, el cual correspondía a la cuarta parte de la ganancia generada.

¹⁶ María de Jesús Ladino. pp. 61-62.

Cabe resaltar que el ideal era reeducar a la mujer para ser madre-esposa pero la metodología utilizada la insertaba en el trabajo urbano y remunerado, una esfera que había sido reservada para el género masculino. En este sentido, se redefine el concepto de trabajo en términos del objetivo, de los actores y de las normas que lo rigen, afuera las normas las impone el mercado, en el Buen Pastor el trabajo se hacía por amor a Dios.

La recreación. Se daba dos veces al día durante media hora cada uno y los domingos se duplicaban. En este tiempo todas las reclusas eran reunidas en el mismo lugar para hacer ejercicios físicos, jugar dominó, hacer representaciones teatrales o rondas. Los recreos demandaban la mayor atención por parte de las carceleras por considerárseles como “el momento más peligroso para sus almas”, porque según las monjas, las internas podían planear “proyectos dañinos” y establecer “relaciones peligrosas”. Por esto, el tiempo era limitado y supervisado, la idea era que las reclusas no solo estuvieran muy vigiladas sino que lo sintieran. No podían, hacer grupos, hablar en voz baja, callar a medias, reír y mirar de una manera particular y aislarse en parejas, ya que se consideraban eran “signos ordinarios de mal”.

Además del control sobre las actividades de ocio y la definición del tiempo libre correcto e incorrecto, el recreo permitía identificar a las posibles “pecadoras”, reafirmar a las reclusas que ellas no eran las dueñas de su tiempo ni tenían control sobre las actividades que realizaban en su vida diaria y por tanto estas rutinas les eran ajenas, las despojaban de sus gustos y les imponían sus preferencias.

El sistema de privilegios. Estaba conformado por las normas de la Institución, y las recompensas y los castigos. Estos eran el marco de referencia para la nueva vida según la visión cristiana del Buen Pastor. Las normas de la Institución eran un conjunto explícito de disposiciones y prohibiciones a las que las reclusas debían someterse al formar parte de la comunidad de “criminales encerradas” y en el caso del Buen Pastor son las “Reglas Prácticas”¹⁷ las que documentan dichas normas.

Los Castigos y Recompensas. Tenían el objetivo de conseguir la obediencia y la sumisión de las reclusas. Eran considerados como “un medicamento curativo e impotente si se utiliza con frecuencia”. Los castigos no debían guardar proporción con la falta, simplemente se establecían las faltas que merecían represión severa independiente de los ojos que la juzgaran. Estas faltas deberían recibir los castigos más severos y productivos respecto a la modificación de la conducta, pero no eran los que privaban de los placeres sino los que causaban máxima humillación.

¹⁷ Manual para las maestras de la Congregación Religiosa del Buen Pastor para la modificación de la conducta de la mujer pecadora.

La asignación de las recompensas variaba de acuerdo a las circunstancias del lugar y del tiempo, según la reclusa, su naturaleza, su educación, sus recuerdos de niñez, su nivel de religiosidad, etc.

La adaptación

No solo la disciplina y la rutinización del día a día hacen parte del proceso re-educativo también intervenían el sometimiento a ciertas condiciones de vida y la respuesta positiva o negativa a estas y al proceso en general. *La Alimentación*, se regía por los términos del contrato que el Ministerio de Gobierno realizara con las monjas, sin embargo, el financiamiento era insuficiente por la cantidad de mujeres que debían comer con este presupuesto. De la percepción de la comida por parte de las reclusas no se tienen reporte, en parte por la censura y en parte porque pocas sabían escribir, sin embargo, los detenidos en el Panóptico en el periodo en que la comunidad administró este penal reportaban el “insuficiente y asqueroso alimento que consistía en una taza de agua de panela sin dulce, o de chicha, dos papitas, un pedacito de carne de la peor clase que hubiera por ser la más barata, y un panecillo de dos reales”¹⁸

Las condiciones sanitarias también contribuían a recrudecer la vida diaria. La cárcel no contaba con servicio de agua propio y constante, las epidemias de fiebre tifoidea fueron la constante entre 1893 y 1904 y el año de 1919, teniendo como resultado la muerte de varias religiosas, penitentes y reclusas. Estas epidemias se daban por las pobres condiciones higiénicas y el hacinamiento.

Pero lo que de un lado resultaba un problema para el manejo de enfermedades y el control del contagio de las “mañas”, por el otro facilitaba la vigilancia, el control y la sobreexposición que implicaba compartir los espacios de la intimidad tales como la hora del baño, el uso de los excusados o simplemente cambiarse de ropa.

Esta sobreexposición se presenta como una estrategia de degradación común en el sistema penitenciario del periodo de estudio y del presente, razón por la que condiciones dignas de habitabilidad dentro de la cárcel son entendidas como utópicas en términos de recursos económicos pero sobretodo de voluntad política. La completa violación de la intimidad es una característica de la cárcel, por la vigilancia y por la sobreexposición personal en actividades cotidianas y en la de la propia his-

18 León Gómez Adolfo. Secretos del Panóptico. Imprenta de Medardo Rivas Bogotá 1905. Pg 179-180 Citado por: Ortiz Carvajal, Andrés. El panóptico de Bogotá durante el periodo de la guerra de los mil días (1899-1903) -- Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Historia, 2001

toria de vida.

Al igual que la sobreexposición, la vigilancia era completa, eran vigiladas en la capilla, en los talleres, en el recreo, en los dormitorios. La correspondencia no era la excepción, la primera maestra debía “vigilar diligentemente la correspondencia si no le es posible leer todas las cartas que salen por lo menos debe leer todas las que entran reteniendo las que de cualquier modo pudieran ser nocivas”.

Lo que se les leía era revisado cuidadosamente, en su mayoría eran lecturas religiosas o alguna “cosa recreativa pero cuidar de que en ella no se hable de nada que pueda afectar la buenas costumbres, como las riñas los suicidios o de afecciones muy tiernas, tampoco cuentos amorosos”. *Las Respuestas* frente al sistema de reeducación dentro de la cárcel se pueden identificar como positivas y negativas.

La adaptación positiva, es la que la reclusa se somete a las reglas y obedece sumisamente hasta el punto de evitar socializar para evitar cualquier posible castigo mientras espera terminar su condena.

También es el caso en el que la interna decidía tomar los votos y se convertiría en penitente arrepentida o Magdalena. Pero no todas se convertían en novicias y Magdalenas por su propia voluntad, las mismas religiosas mencionan el caso de una de las novicias que tomaron votos en el año de 1906. Esta novicia, siendo muy niña, hija de una “sirvienta” fue entregada al Buen Pastor por la dueña de la casa, en contra de la voluntad de su madre. Las religiosas y la policía impidieron que la familia volviera a tener contacto con la pequeña, inclusive luego de que la familia planeara toda una operación de rescate. Internada toda su vida racional y adoctrinada bajos los ideales religiosos terminó optando por la conversión total¹⁹.

La adaptación negativa, es aquella en la que las internas trasgreden las reglas y el temor de ser castigadas. Algunas de ellas generaban la ocasión para manifestar su descontento, mediante gritos, acciones de desobediencia, tratos agresivos y hasta violentos contra las religiosas, o en última instancia recurrían a la fuga. En este caso el tratamiento debía ser severo y estratégico, nunca se imponían castigos de forma grupal para evitar una resistencia colectiva, tampoco se le imponían a las “más desvergozadas” ya que al no doblegarse darían un ejemplo de irreverencia y firmeza peligroso para el modelo impuesto. Dentro de esta misma categoría se encuentran las reclusas que realizaban un “juego astuto” en el que simulaban sometimiento a las reglas para luego dar cuenta del rechazo al orden y las jerarquías. Es el

¹⁹ Congregación religiosa Buen Pastor, P 149

caso de las internas que fingían graves enfermedades para ser trasladadas al hospital y en el camino se fugaban.

Finalmente, las reclusas que se mostraban completamente rebeldes a la disciplina y el control eran trasladadas al Panóptico luego de recibir un aumento de condena, no sin antes ser auscultadas por un médico para verificar el grado de sanidad mental y en caso de arrojar un resultado negativo serían trasladada a un “asilo de locas”.

Conclusiones

La reeducación como proceso de corrección se presenta como uno de los múltiples procesos de criminalización dentro de la apuesta por imponer y mantener el orden social. En esto radica la importancia de adentrarse en los detalles del proceso, además porque permite realizar un análisis sobre los imaginarios existentes entre las mujeres y los delitos; entre las políticas de Estado y las mujeres; entre la mujer y el deber ser.

El sistema de reeducación de la mujer robustecía los cánones ligados a lo doméstico y a lo privado, sin embargo la realidad de un país en busca de la modernización y con múltiples escenarios de violencia en lo rural, la trasladaba a un escenario urbano e incipientemente laboral.

