

Splendiani, Ana Maria; Sanchez Bohorquez, José Enrique;  
Luque de Salazar, Emma Cecilia

### **Cincuenta años de inquisición en el tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660.**

Santafé de Bogotá, Centro Editorial Javeriana CEJA,  
1997, 4V.

Adriana Niño Cabal<sup>1</sup>

**P**odemos decir que la producción historiográfica sobre el tema de la Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias ha sido trabajada de manera parcial, haciendo énfasis solo en algunos aspectos, a pesar de los múltiples factores que se pueden abordar al respecto. Lo interesante en este trabajo es la óptica con que se realizó el libro, ya que hace una minuciosa investigación a partir de fuentes primarias con documentos inéditos que son transcritos y analizados dándonos nuevas luces e hipótesis de este periodo histórico interpretado por unos como una verdadera época de terror y de oscuridad, y por otros como una época de profunda religiosidad que ameritó la institución del Santo Oficio con el fin de conservar la pureza de la fe y de la doctrina cristiana.

Otro de los valores que tiene este trabajo es la recopilación de casos juzgados en el Tribunal de la Inquisición de Cartagena de Indias por cuanto este Tribunal nació después de que se instauraran en América

los Tribunales de México y Lima. El Tribunal de Cartagena de Indias fue organizado con provincias sustraídas de los dos anteriores tribunales haciendo por este motivo difícil rastrear algunos casos; Por que a diferencia de estos dos tribunales el Archivo Inquisitorial de Cartagena se perdió en gran parte, lo que hace de este trabajo, una fuente valiosa en la medida que logra dar una visión general de cómo funcionó el Santo Oficio en la Nueva Granda.

Es así como los autores dividieron su trabajo en cuatro volúmenes.

El primer volumen es un tomo introductorio dividido en dos partes. La primera hace un recuento histórico del Tribunal del Santo Oficio en sus diferentes etapas. Ubicando su origen en Europa donde lo religioso jugó el papel más importante durante seis siglos y trasladándonos a España nos permite ver como se convierte en una empresa organizada, estructurada, con intereses que lograron trascender lo propiamente re-

---

1 Profesora, Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana.

ligioso pasando a lo político. El Santo Oficio se convirtió en una unidad que aglutinó lo religioso, étnico, económico y cultural que por su variedad de cierto modo impedía la unidad Española.

Este sistema será implantado en América a partir de 1570 en Lima y México; aunque con objetivos diferentes a los que había inspirado la Institución en España.

*"La Inquisición vino a América para controlar y frenar la entrada a las colonias de personas huídas de España por motivos religiosos, que podían introducir ideas y costumbres derivadas de las heréticas, aun sin introducir la doctrina..."*<sup>2</sup>

Sin embargo, para 1570 las creencias mágicas ya se habían expandido a lo largo y ancho de América.

Cada tribunal en América tuvo vida y dinámica propia debido a la diferencia territorial, étnica, demográfica y económica. Los códigos, aunque parecidos a los europeos, indicaban el procedimiento sin embargo, existió cierta libertad para interpretarlos y adaptarlos al medio colonial; quizás estas diversas circunstancias que se presentaban en los diferentes lugares donde tenía existencia el tribunal, hizo que este tuviera una larga vida en la Nueva España.

Como constante, lo que se va a encontrar en los tribunales de América es que su personal es poco idóneo burocratizado y lento, además de no contar con una infraestructura adecuada para cumplir con los objetivos propuestos.

Ante la inoperancia y la gran extensión de territorio para los tribunales existentes, se crea en 1610 el Tribunal de Inquisición de Cartagena de Indias por edicto del Rey Felipe III de España. Adquiriendo así importancia geográfica y estra-

tégica ya que se encontraba en el territorio del Nuevo Reino de Granada y entre las Islas del Caribe y Centro América formando con estos su distrito.

A partir de aquí los autores elaboran una segunda parte, la cual contiene un análisis de los primeros cincuenta años del Tribunal de Cartagena fundamentado en los documentos de los tomos II y III.

La primera dificultad con la que se va a encontrar este tribunal es con la de tratar de conciliar lo tradicional con lo nuevo, para lo cual necesitó construir una identidad que les permitiera adaptarse al medio sin desligarse de su origen.

La institución llamada Santo Oficio de la Inquisición, en su modalidad de:

*"Inquisición española; representaba lo tradicional y debía defender una cultura milenaria que tenía la ilusión de conservarse pura al trasplantarse a las Indias. La función del Santo Oficio era de controlar que los principios éticos y religiosos que regían en la Madre Patria -y que el clero y las autoridades civiles y militares habrían debido instalar, propugnar y defender en estos territorios lejanos de la corona española- no sufrieran cambios y distorsiones. ¡Increíble utopía! Esas instituciones al llegar a América se transformaban en la misma medida en que se transformaban los individuos que venían a implantarlas..."*<sup>3</sup>

El objetivo para el Tribunal de Cartagena no fue diferente sin embargo este ideal pronto sufrió un proceso de mestizaje dentro de una sociedad llamada de contrastes. De ahí lo importante de historiar este período ya que permite reconstruir la mentalidad de una sociedad heterogénea, llena de temores e incertidumbres. El trabajo que hacen los autores no es una apología de los

2 SPLENDIANI, Ana María y otros. *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*. Santafé de Bogotá, Centro Editorial Javeriana, CEJA, 1997, 4V. Página, 85.

3 SPLENDIANI, Ana María y otros. *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*. Página, 123.

entes burocratizados, sino un estudio de la población de víctimas que por uno u otro motivo se vieron obligados a desfilar frente al Tribunal del Santo Oficio de Cartagena de Indias y que casi en su totalidad procedieron de los sectores más pobres o menos privilegiados de la sociedad colonial. (Blancos pobres, judíos, judaizantes, protestantes, hugonotes, calvinistas, anglicanos, clero, negros esclavos etc.).

La situación para el Tribunal fue desventajosa con respecto a los otros tribunales existentes en América, ya que su situación económica no era la mejor no había homogeneidad en ningún aspecto y cada quien velaba por sus propios intereses enfrentándose en lo privado. Mientras en el pueblo la diversidad étnica y cultural hacía que el enfrentamiento fuera en lo público dificultando la unidad de grupo. Uniéndolos sólo el resentimiento contra las clases dominantes manifiesto en la deslealtad y la traición.

Los autores sostienen que

*“el verdadero papel inquisitorial lo cumplió el pueblo y no el Tribunal del Santo Oficio. La inquisición consistía en salir a buscar al hereje, provocándolo para que se traicionará solo”<sup>4</sup>*

Por último, cabe resaltar que a través de seis siglos de existencia el Tribunal del Santo Oficio logró transformar y dominar mentalidades en Europa, sin embargo en América fueron las mentalidades colectivas las que obligaron a que esta institución terminara por adaptarse a sus exigencias.

Otro de los puntos destacados en este trabajo es que los autores se toman el tiempo y el trabajo de transcribir y analizar la información encontrada en el Archivo Histórico de Madrid lo que permite reconstruir el ambiente y la mentalidad dentro de las cuales se desarrolló y ejerció el Tribunal de Inquisición en América, en especial en Cartagena de Indias. El cual no fué un ente estático y funcionó con el propósito de reconciliar al cristiano con Dios. Este estudio, así mismo logra dar a conocer más a fondo la vida de las clases coloniales, sus prácticas, sentimientos, simbología, mentalidad, religiosidad, economía, etc., ya que los mismos son descritos ampliamente en los diferentes documentos. Todos los anteriores elementos constituyen, finalmente, los ejes fundamentales para poder entender la sociedad de hoy.

Los volúmenes II y III son transcripciones de los libros 1020 y 1021, documentos inéditos correspondientes a la Sección Inquisición, Cartagena de Indias, del Archivo Histórico de Madrid. Contienen estos documentos las relaciones de causas y los autos del Tribunal del Santo Oficio de Cartagena de Indias realizados entre los años 1610 a 1637 y 1638 a 1660, además de la correspondencia entre los funcionarios inquisitoriales de Cartagena y España.

El volumen IV es un glosario además de contener los índices onomásticos, toponímicos y de reos. Este último volumen se elaboró con el fin de facilitar la lectura y comprensión del trabajo para el público no especializado en el tema.



4 SPLENDIANI, Ana María y otros. *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias 1610-1660*. Página, 129.



---

**Cortés, José David.**  
**Curas y políticos. Mentalidad religiosa e**  
**intransigencia en la diócesis de Tunja, 1881-1918.**  
Bogotá : Ministerio de Cultura, 1998.

Oscar Saldarriaga Vélez

A parece este trabajo en el horizonte de una antigua obsesión de los investigadores sociales colombianos, el desciframiento de los complejos efectos de la presencia del “factor religioso”, y en especial de la iglesia católica en la vida del país. Y en este campo, se presenta como un intento, consciente de su carácter de exploratorio, pero decidido a apostarle a un tipo de historiografía capaz de desprenderse de “los estigmas de la historia apologética, clerical, ...tanto como de la visión liberalizante”, despectiva de lo religioso; abogando por una historia que el autor denomina “equilibrada”. Tarea que el autor anuncia como difícil, pues advierte “que la generación a la cual pertenezco [nacido en 1969] no puede quitarse de encima totalmente el haber estudiado bajo la influencia de alguna de las dos visiones tradicionales” (p. 13). Quisiera en esta reseña señalar hasta dónde podría considerarse que la investigación cumple estos propósitos, el de abrir caminos interpretativos y el de construir una visión equilibrada.

El autor ha escogido como unidad de estudio una circunscripción administrativa eclesiástica, la diócesis de Tunja, creada en

1881, en la confluencia de un triple proceso: uno de orden local -la reordenación pastoral y jurisdiccional de la iglesia boyacense, uno de orden nacional -el proceso político conocido como la Regeneración- y uno global -la estrategia de centralización y reafirmación del poder papal, conocido como “proceso de Romanización”, reacción de la iglesia católica de fines del siglo XIX frente al mundo moderno, liberal, laico e incluso ateo. He aquí un punto de partida tan sugerente como exigente, y el autor se provee de buenos instrumentos: los desarrollos recientes en el campo de la historiografía europea sobre el catolicismo, en especial los del área católica francófona, como los del historiador belga Roger Aubert y el francés J.M. Mayeur; y los trabajos de los nuevos historiadores latinoamericanos de la Iglesia, como Riolando Azzi, Fortunato Mallimaci, Oscar Beozzo, Pablo Richard, Ana María Bidegain y otros. De un lado, los trabajos europeos han sacado a luz el hecho de que bajo la etiqueta generalizadora de “catolicismo”, hormiguea una compleja y paradójica variedad de corrientes que asumió la reacción católica frente a la sociedad liberal

burguesa del siglo XIX, reacción que al decir de Aubert,

*"nace de una misma fuente, -el catolicismo social y su carta fundadora, la encíclica Rerum Novarum- y que, tres cuartos de siglo después, se diversificó hasta el punto en que hoy cristianos revolucionarios, [demócratas cristianos] y católicos integristas forman dos campos enemigos, habiendo salido en realidad de la misma matriz ideológica"*<sup>1</sup>.

Y Mayeur ha mostrado que esos términos (catolicismo liberal, catolicismo social, catolicismo integral, democracia cristiana) no sólo son diferentes entre sí como corrientes, sino que divergieron en formas y tácticas según las particularidades nacionales en donde actuaron. Y que, también bajo el manto único del rechazo romano al liberalismo, "el peor error del siglo", se tejió una política vaticana intrincada y sutil que también determinó respuestas matizadas en cada uno de los pontificados, desde Pío IX, pasando por León XIII, Pío IX y Pío X<sup>2</sup>. Por su parte, los latinoamericanos, han reelaborado la noción de "cristiandad" para el contexto de nuestra "situación poscolonial": la pesada herencia del Patronato Regio y de los concordatos nacionales. Estos trabajos permiten superar la caracterización de "teocracia" para situaciones como la de García Moreno en Ecuador o la de la Regeneración colombiana, noción que se revela anacrónica y ambigua, pues supone que los Estados nacionales se han sometido al poder eclesiástico. La noción de "cristiandad" permite explicar, por el contrario, cómo en tiempos de modernidad, así sea periférica, se trata de una utilización mutua entre los dos poderes, que debe ser analizada en doble vía, de modo que la Iglesia usa (y no controla) la mediación del Estado y viceversa, sin olvidar que

*"fueron los laicos quienes acudieron a la institución eclesiástica" (p. 89), y que es el Estado quien*

*decide en últimas los límites del juego, dando lugar a una situación compleja e inestable, en nada comparable a la "vieja cristiandad medieval"*.

Un tercer grupo de instrumentos es convocado por el autor: desde el punto de vista conceptual, se busca iluminar el caso particular boyacense recurriendo a algunos teóricos de lo religioso y/o de los imaginarios, para el efecto Peter Berger, Roger Caillois, Jacques Le Goff, Bronislaw Baczko, Serge Gruzinski, Jacques Donzelot, entre otros. Consecuente además con este esfuerzo teórico, cabe destacar el laborioso uso de fuentes, la abundante prensa local católica y liberal, pastorales y documentos del magisterio eclesiástico, ensayos y folletos, y *last but not least*, el recorrido de fuentes de archivo, en especial de los fondos del Archivo Regional de Boyacá y el Archivo de la Curia Arzobispal de Tunja, lo cual es un gran avance en nuestro país donde el acceso a los archivos eclesiásticos es aún tabú, sobretodo en cuanto a historiadores "profanos" se refiere.

Así dispuesto, el tratamiento del tema se despliega en seis capítulos: uno inicial, donde se ubica el mundo del pensamiento intransigente católico en su contexto europeo, el antiliberalismo profundo, el "mecanismo de intransigencia que permeó desde el centro del catolicismo hasta sus periferias", (p. 75) nutrido por documentos pontificios como el *Syllabus* (1864) y aplicado por las jerarquías nacionales y regionales a partir de las directrices del Primer Concilio Plenario Latinoamericano tenido en Roma en 1898, y utilizando ampliamente a los publicistas españoles de tendencia monarquista, Jaime Balmes, Juan Donoso Cortés y Félix Sardá y Salvany. Pero, por otra parte, desde aquí queda establecido uno de los hilos conductores del texto, su búsqueda de una interpretación equilibrada: la intransigencia no fue un atributo exclusivo de los

<sup>1</sup> Aubert, Roger. *Les avatars de la démocratie chrétienne d'après Émile Poulat*. En: La Revue Nouvelle. Bruxelles. v.67, 1978, pp. 417-432.

católicos, la forma que asumió la contraparte liberal también lo fue a nombre de sus principios, negando incluso los derechos del clero en tanto ciudadanos.

El segundo capítulo describe el conflictivo proceso de creación de la diócesis, en un contexto doble, el de una sociedad que el autor describe como estancada, y en el de la constitución de un sistema de control social jerarquizado, excluyente, asociado a las élites civiles y eclesiásticas y en tanto que "cristiandad", busca "sacralizar todos los espacios de la vida" usando castigos divinos, controles del tiempo profano (usando conceptos de Roger Caillois), y manteniendo en general, una "teodicea de la obediencia y la sumisión" (concepto de Peter Berger). El paso desde el relato histórico de la conformación de la diócesis hacia el análisis estructural de los mecanismos genéricos de lo sagrado aparece un poco forzado, pues este último podría aplicarse a muchos otros tiempos y lugares. El tercer capítulo, -a mi modo de ver, el más logrado del libro- analiza la intransigencia operando en el ámbito de la política regional. En primer lugar, la construcción de dos imaginarios antagónicos, inconciliables, sancionados con todos los mecanismos de lo sagrado dirigidos contra los "herejes liberales": pecado, penitencia, retractación, excomunión, entredicho... Pero las divisiones internas en el clero y en los grupos conservadores, al ser atravesadas por la calificación religiosa muestran -un ejemplo: es la división entre nacionalistas e históricos en las elecciones de 1897-

cómo la solemnidad del mecanismo de sacralización se tornaba irrisoria cuando de un lado se descalificaba la catolicidad de Miguel A. Caro, y del otro, se degradaba la "dignidad sacerdotal" al actuar éstos como sectarios y volubles agentes electorales, o bien cuando los obispos impedían o incitaban la participación clerical en política, unas veces invocando los principios religiosos y otras la conveniencia política de "la situación". Otra ambigüedad de la cristiandad, que el autor rastrea finamente, aparece alrededor del problema de ser "católico liberal" (¿o liberal católico?). Si por definición dogmática, hacia fines del siglo XIX "ser católico y ser liberal son incompatibles", "el liberalismo es pecado", los liberales quedaban excluidos de la "buena sociedad". Pero ninguno de los liberales boyacenses de este período (a diferencia de los radicales de la década de 1850 a 70) eran ya anticlericales vortarianos ni menos ateos; por el contrario, se reclamaban católicos, y de los mejores, pues su ideal era el de una religión "pura" acantonada en el ámbito de lo privado y liberada de todo uso político y partidista. Todo lo cual conduce al autor a concluir que

*"en la diócesis de Tunja...ser católico, en la mentalidad de la institución eclesiástica, no se medía por cuestión de fe sino de política partidista. O lo que es lo mismo, se pertenecía a un partido y luego esto sí permitía ser católico"* (p. 187).

Conclusión bastante ambigua, pues si se toma como un análisis de los "contraefectos" del sistema de cristiandad en lo local,

<sup>2</sup> Ver : Mayeur, Jean-Marie. *Des Partis catholiques à la Démocratie chrétienne, XIX-XX siècles*. Paris :Colin, 1980. 247 p. Las conexiones y distancias forman un tejido complejo: "Tanto como al catolicismo liberal de los años 1830 [que afirmaba su derecho a la libertad y al uso de las instituciones liberales y parlamentarias], los partidos católicos le deben también al catolicismo intransigente de fin del XIX. [...] El catolicismo social, en sus orígenes se enraiza en la herencia del catolicismo contrarrevolucionario, del tradicionalismo y del catolicismo intransigente. No es pues sorprendente, que los partidos católicos hayan retomado por su cuenta los temas "sociales" del catolicismo intransigente : crítica de la sociedad liberal, desconfianza frente al industrialismo, apología del orden corporativo, [aceptación de la democracia en sentido social, no político]. Paradójicamente, en el seno de los partidos católicos, aquellos hombres que podemos situar en la familia católica liberal, fueron los más reservados ante estas ideas sociales...". Mayeur, J.-M. *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*. Paris: CERF, 1986 pp. 120-121.

expresaría algo así como la identificación de la singularidad de la región boyacense comparada con otras regiones, lo cual es bastante discutible-; y si se toma como caracterización global (universal o nacional) del mecanismo de cristiandad, pierde su fuerza explicativa puesto que todo el catolicismo decimonónico se vio abocado, como hemos visto, al problema de definir el estatuto de los "partidos católicos"<sup>3</sup>. Retomaré más adelante esta observación. El capítulo se cierra con el relato de tres episodios que permiten ilustrar, en este universo dicotomizado,

*"el grado de matices y de fraccionamiento en que cayó la sociedad católica ante medidas tomadas por los distintos bandos en contienda, pero no por asuntos religiosos sino por roces partidistas y personales"* (p. 205).

Son esos episodios, el entredicho que el obispo Maldonado lanzó en junio de 1918 sobre el templo de los dominicos cuando éste fue atacado por el pueblo, como reacción contra el traslado del cuadro de la Virgen de Chiquinquirá a Bogotá para su coronación como Patrona de Colombia en el Congreso Mariano de julio de 1919. Esta fractura entre la población y la jerarquía eclesiástica es además propuesta por el autor -en el prefacio- como justificación de la fecha límite del período estudiado. Describe luego -de modo bastante ligero- las actitudes -unas beligerantes, otras de mayor ecuanimidad- de miembros del clero boyacense en las guerras de 1894 y 1899. Y finalmente, el caso de la excomunión fulminada en 1911 sobre el periódico liberal *La Linterna*, dirigido por Enrique Santos: la supervivencia durante ocho años más de este periódico mostraría tanto el desgaste de las sanciones eclesiásticas, como la distancia existente entre la radicalidad de los imaginarios enfrentados (las matanzas de sacerdotes o de protestantes en la Francia

laica) y la realidad de un conflicto más "moderado" que versaba sobre los límites de la mutua intervención entre las esferas civiles y religiosas. El carácter "descriptivo" y el desorden cronológico y temático en que son presentados estos casos afecta la coherencia del capítulo.

El cuarto, quinto y sexto capítulos se ocupan respectivamente de la escuela, la prensa y la familia; es decir, del modo cómo, al amparo del Concordato, se apuntaló el régimen de cristiandad: control del espacio educativo para adoctrinar, control del tiempo y de los hábitos escolares, y ataque a los establecimientos sospechosos de liberalismo y protestantismo. De igual modo, se describe el pretendido monopolio de los medios escritos, con un deliberado fin de "propaganda y apologética". Los católicos reclaman para sí la reivindicación liberal de libertad de imprenta, pero batalla por su restricción respecto a "los enemigos": la libertad es libertad para hacer el bien, no para propagar el mal. Y finalmente, el texto se ocupa de la difusión generalizada del modelo católico de la "Sagrada Familia", en particular sobre las clases trabajadoras, con el fin de mantener una sociedad jerarquizada y obediente. Dos matices aparecen aquí: cuando frente al ideal, las cifras de los párrocos mostraban un buen porcentaje de hijos ilegítimos (alrededor del 25%). Y el otro, cuando se constata que, a pesar de ser la familia un objeto privilegiado del combate contra la visión liberal, en el fondo también los liberales tenían interés en fortalecer este tipo de modelo familiar, si bien no tan sometido al influjo clerical. Estos tres capítulos, a mi modo de ver, son bastante débiles como tratamiento histórico, pues tienden más a la presentación de los textos que explicitan la ideología genérica del "modelo de cristiandad" caracterizada como mecanismo de dominación y control social. Se cierra el libro con un capítulo donde el autor resu-

<sup>3</sup> "Dos palabras que gritan y se dan de bofetadas al verse juntas, decía el liberal Uribe Uribe, pues si católico significa 'universal', partido significa 'parcial o dividido'. Uribe Uribe, Rafael. *De cómo el liberalismo político colombiano es pecado*. (1910). Bogotá: Planeta, 1994, p. 153

me las conclusiones parciales de los capítulos, reiterando su tesis de que la intransigencia constituyó una mentalidad común a liberales y conservadores, manifestada en la intransigencia política de las élites eclesiásticas y civiles de la diócesis que tendrá efectos en la violencia política que ha marcado la historia del país en el siglo XX.

He tenido dos sensaciones al terminar la lectura del libro: la primera, es que, a pesar del uso de una documentación local abundante, y de la reconstrucción del mapa administrativo eclesiástico, la especificidad de la "región" se difumina. Esas descripciones de la cristiandad intransigente -al nivel genérico en que se hacen en el texto- pudieran aplicarse a otras regiones del país -o del mundo católico hispanoamericano- sin que se vea aparecer la explicación del modo particular como fueron apropiadas en la diócesis tunjana. La segunda sensación es que el análisis es estático, por momentos ahistórico: la justificación del cierre del período escogido es coyuntural, y si el tema es la consolidación del régimen de cristiandad en la región, el texto deja el tema abierto, sin respuesta sobre su desenlace o al menos una indicación de transformación, un punto de inflexión o de bloqueo... El lector siente que el hilo se pierde al final del capítulo tercero, cuando el autor ha logrado sacar a la luz las tensiones, fisuras y contradicciones que atravesaban el mecanismo intransigente *en lo local*. En ese punto, lo que se ha descubierto como problema clave a explicar es el análisis de los *límites* del sistema. Pero a partir de allí, la acumulación de información sobre lo intransigentes que eran los intransigentes se hace monótona y lineal, de ahí la apariencia de a-historicidad y a-espacialidad con que se termina la lectura.

La causa de este "cortocircuito" es, creo, metodológica y técnica. Dicho en una sola frase, se debe a que la aplicación que el autor hizo de los textos teóricos e historiográficos fue deductiva, en vez de inductiva. Disponía de unas definiciones de cristiandad e intransigencia, y las aplicó a la docu-

mentación, usándola a modo de ejemplos, y (salvo, repito, en el capítulo tercero) en lugar de tratar los problemas que los documentos muestran como preguntas para contrastar con las definiciones, los trata como disfunciones secundarias o no constitutivas del sistema mismo. Y en el paso, perdió la posibilidad de responder a la pregunta de si en Colombia y en la región se dio o no y porqué, la riqueza de matices del integrismo europeo. Debo anotar, en descargo del autor, que en cuanto concierne a los trabajos europeos sobre el catolicismo intransigente, no se dispone en Colombia (ni en castellano) de los textos más importantes al respecto. Con excepción del trabajo de Mayeur *Des Partis atholiques à la Démocratie chrétienne* (1980), las referencias a este tema nos son asequibles sólo a través de citas de otros historiadores; y por esta razón no debe exigirse (aún) de los investigadores colombianos sobre el tema, más que lo que el autor en este caso ha logrado. Pero en cambio, sí creo que le es imputable una seria ligereza de lectura cuando, al ejemplificar la caracterización que los intransigentes católicos hicieron del liberalismo, mezcla sin suficiente análisis, textos de diferente nivel: El Syllabus, las encíclicas de Pío IX, León XIII y Pío X, los documentos de las Conferencias Episcopales los libros de Sardá y Salvani o Monseñor Rafael M. Carrasquilla, los artículos del presbítero Peñuela o del periódico de los dominicos de Chiquinquirá. Si el autor halló que en Tunja se copiaron los debates europeos contra el liberalismo, perdiendo así la posibilidad de explicar la especificidad local y aún nacional, es porque colocó todos estos textos como si fueran todos de la misma procedencia, en línea continua. No es del caso aquí documentar en detalle este argumento, pero piénsese sólo en que Monseñor Carrasquilla, citando los mismos textos pontificios, apoyó una línea conciliadora y moderada con los liberales. O mejor aún: cuando el propio obispo de Casanare, Casas y Conde, uno de los regulares más recalcitrantes, clasifica a los liberales en diversos grados de "pureza"

o de pecado, -desde los herejes formales y declarados hasta el pueblo ignorante o que apoya a los jefes bajo presión- ¿no está abriendo la puerta a un tratamiento práctico de los “enemigos” que permite matices, transacciones y excepciones, lo cual descubre justamente que el mecanismo de intransigencia era mucho más complejo pragmático y realista de lo que los textos, leídos dogmáticamente, permiten suponer? Esto puede verse por ejemplo en la Instrucción de la Conferencia Episcopal para el Clero en 1913 (redactada por Monseñor Carrasquilla), que estipula unas reglas para tratar a los diversos tipos de liberal en el confesionario, pero que son muy sutiles pues son duras en relación a la conciencia individual de cada posible “hereje”, pero a la vez evitan prohibir el que éstos participen en sacramentos relacionados con la vida social (padrinazgos y compadrazgos), es decir, que el mecanismo actúa sobre el sujeto pero evitando a la vez romper el tejido social o

bloquear las alianzas familiares. Y así puede continuar analizando otros documentos, sólo para concluir que la intransigencia de los dos bandos sólo puede ser comprendida en el marco de larga duración de un proceso de secularización dentro del cual liberales y católicos, están mal que bien jugando bajo las reglas de juego de un mundo liberal, donde ya los fundamentos de cualquier tipo de credibilidad -religiosa o civil- tienen que construirse y hacerse aceptar socialmente no sobre el principio de autoridad o el dogma, sino sobre la conciencia individual y el libre juego de las ofertas simbólicas. Al menos ésa es la hipótesis que propone Peter Berger, uno de los teóricos que cita el autor y que, creo yo, le hubiera ayudado bastante a avanzar en la apuesta por una historia que busca el equilibrio, pero ya no, como dice Jacques Donzelot “en la narración de enfrentamientos maniqueos, sino en la contemplación pasiva de los cambios en profundidad<sup>4</sup>”.



<sup>4</sup> Donzelot, Jacques. *La policía de las familias*. Valencia: Pretextos, 1979. p. 11.