

RELIGION Y SOCIEDAD EN CONFLICTO:

LA REVOLUCION IDEOLOGICA Y SOCIAL DE 1848 EN COLOMBIA

Fernán E. González, S. I.

PROLOGO

El presente artículo no pretende ser un trabajo exhaustivo sobre la materia, sino proporcionar simplemente una primera aproximación a la historia de nuestra religión dentro del contexto ideológico y cultural del siglo pasado. Es un intento, un primer contacto, que quiere indicar caminos de aproximación a nuestra realidad religiosa y a sus implicaciones históricas. Busca, ante todo, situar esa realidad religiosa dentro del contexto cultural, social, político e ideológico de nuestra patria, especialmente a partir de 1848. Pretende ofrecer así una reflexión sobre nuestra historia, como base para una ulterior reflexión teológica. A veces hay insinuaciones y avances de esa reflexión a lo largo de nuestro seminario, pero el principal propósito de este seminario es proporcionar un marco de referencia para esa reflexión ulterior.

A partir del año 1848, se presentó en nuestra patria una verdadera revolución ideológica, política, económica y social, que repercutió fuertemente en las instituciones religiosas. Se quiso instaurar entonces una nueva sociedad dinámica y progresista que ocupara el lugar de la sociedad colonial, estática y sacralizada. Lógicamente, este proceso cultural y social tenía que afectar profundamente la posición que tradicionalmente ocupaba la religión católica en nuestras estructuras sociales. El proceso de dinamización de nuestra sociedad fue, consecuentemente, equivalente a un proceso de secularización.

El presente artículo intenta acercarse críticamente a este período de nuestra historia. El plan original era mucho más amplio y ambicioso: comprendía otras dos partes. La primera de ellas se ocupaba de la reacción tradicionalista frente a las nuevas ideas y situaciones, frente a las cuales logra un compromiso o "ajuste". Dentro de esa reacción, se estudiaba de modo especial el papel que jugó en ella la religión: se enfrentaba esta parte de nuestro estudio a la casi total identificación entre la Iglesia Católica y el sector tradicionalista de la nación.

La tercera parte de nuestro trabajo debería hacer una somera aproximación a nuestra evolución cultural y religiosa durante el siglo presente: estudiaba la posición de los partidos tradicionales ante los nuevos problemas sociales y el papel de la Iglesia ante esas posiciones. Sobre todo, intentaba analizar tres temas: primero, la posición de la Iglesia frente a las reformas de la llamada "Revolución en marcha" de Alfonso López; segundo, el influjo de la "Doctrina Social de la Iglesia" en las teorías del sector conservador frente a los problemas sociales. En último lugar, debería estudiar la posición de la Iglesia dentro del acuerdo bipartidista conocido como "Frente Nacional" y especialmente la evolución en las relaciones entre la Iglesia y el partido liberal.

Debido a nuestras limitaciones tanto personales como de nuestras circunstancias, creemos que el presente análisis no debe ser considerado como definitivo. Se trata tan sólo de un primer esbozo, un análisis parcial y limitado, que debe ser completado con estudios más profundos sobre el tema. Esperamos más adelante profundizarlo más. Pero creemos que nuestro análisis es válido, al menos parcialmente. En parte, creemos haber logrado nuestro intento de situar a la Iglesia en el contexto de la revolución de 1948, que afecta todos los campos de nuestra cultura y de nuestra sociedad.

I. INTRODUCCION

Según nuestro parecer, la Independencia no modificó notablemente nuestra cultura y sociedad: el primer intento serio de modificación de estas estructuras socioculturales se produjo más tarde con la llamada revolución liberal de 1848, que es un intento de dinamización de la sociedad granadina hasta entonces sujeta a moldes prácticamente iguales a los de la Colonia. Dada la importancia de la Iglesia Católica en esa sociedad, el influjo dinamizador de la revolución liberal tendrá que enfrentarse lógicamente con el influjo religioso: la revolución liberal de 1848 será un intento de secularización de la sociedad colombiana.

Este intento de secularización y sus consecuencias ocupará la parte principal de este trabajo. Antes de entrar en la materia propia que nos ocupa, trataremos de dar una visión sistemática del proceso cultural y social anterior que da por resultado la sociedad contra la cual se dirigen los esfuerzos de la revolución de 1848. Dicha visión nos servirá de introducción para nuestro tema.

A nuestro parecer, la estructura cultural colombiana se caracteriza por un marcado dualismo en casi todos los campos: social, económico, intelectual y religioso. Este dualismo se encuentra en todos los complejos culturales del país, que serían una especie de "subculturas". Nuestra cultura y nuestra sociedad no evolucionó como la europea desde una cultura agraria, centrada en el cosmos, a una cultura más "racionalista" centrada en el hombre, sino que ambas culturas continuaron existiendo en forma paralela entre nosotros. Este dualismo es el resultado de una evolución no homogénea de nuestra sociedad, debido a la estructura de la conquista y de la colonia, que bloqueó a la mayoría de la población el acceso a la cultura de tipo "racionalista" que dominaba en Occidente. Además, por razones históricas que no es preciso analizar aquí, España se marginó bastante de la evolución cul-

tural del resto de Europa. Este marginamiento ocasionó en parte nuestra separación de España, ya que algunos criollos pertenecientes a la "elite" tuvieron relativo acceso al movimiento cultural de la época. Esto ocasionó el rompimiento político con la metrópoli y perpetuó nuestro dualismo cultural y social. Este sector criollo de "elite" evolucionó hasta llegar a una concepción de tipo "racionalista" tanto del hombre como del mundo y de la sociedad, por influjo de la Ilustración y de la Revolución Francesa de 1789. En cambio, la mayoría de la población siguió viviendo con los valores, las creencias y las estructuras de la sociedad agraria anterior.

Era lógico que se presentara un choque entre las dos concepciones del mundo y de la sociedad: esto fue lo que sucedió en nuestra patria con la revolución de 1848. Se quiso imponer desde el exterior la concepción racionalista a la cultura tradicionalista de la mayoría de la población, en vez de buscar hacerla evolucionar desde su interior. El resultado fue la yuxtaposición de las dos cosmovisiones: una concepción "mítica" y sacral del mundo continuó subyacente a la concepción oficial de los países occidentales, de tipo "progresista" y dinámica, fruto del pensamiento europeo de los siglos XVIII y XIX.

Este choque produjo desajustes estructurales muy fuertes, que afectaron en gran parte la posición de la Iglesia Católica en nuestra sociedad. Dado que la organización eclesiástica era una de las columnas más fuertes de nuestra estructura social de tipo estático, cualquier esfuerzo por dinamizar nuestra sociedad, debería enfrentarse lógicamente con la Iglesia. Según mi manera de ver, fue esto lo ocurrido en las luchas del partido liberal contra la Iglesia en la segunda mitad del pasado siglo.

También era muy lógica la alianza natural entre la Iglesia y el sector más tradicional de la sociedad, porque ambos se aferraban a una concepción del mundo y de la sociedad que se caracterizaba por su estaticidad en todos los campos.

1. Conquista y Colonia

Nuestra estructura dualista se insinúa desde el comienzo de la conquista y se prolonga durante la colonia hasta la época actual: hubo dos tipos de colonia, que produjeron dos sociedades con economías y cultura muy diversas.

En las regiones donde las tribus indígenas fueron inasimilables por el conquistador español, se introdujo generalmente una economía basada en la pequeña propiedad agrícola: es el caso del complejo cultural de la región santandereana, donde los núcleos de población indígena fueron prácticamente aniquilados. El terreno fue ocupado por campesinos libres españoles, de hábitos más o menos "democráticos", que se convirtieron en pequeños propietarios de clase media agraria. No hubo aquí encomienda ni latifundios, ni tampoco surgió una concepción aristocrática de la vida, sino que la economía se organizó en base a la pequeña propiedad agraria, que trajo consigo cierto auge de la economía manufacturera en pequeña escala y una vida urbana más intensa. Debido a todo esto, la clase media artesanal y agraria de Santander es un elemento dinámico, más propicio al cambio, como lo demostrará el fracasado movimiento de los Comuneros.

Frente a la Iglesia, el complejo cultural santandereano es más reactivo que otros sectores: el campesino español se resiste a aceptar el mismo patrón religioso que se imponía al indígena (misa dominical, confesión y comunión anuales, diezmos, etc.) y no se subordina a la dirección del misionero. En cambio, los pocos indios de esta región (pertenecientes a la tribu de los **guanes**, una de las cinco confederaciones del grupo chibcha) aceptan fácilmente la dirección del doctrinero católico.

En contraste con el complejo cultural santandereano, en Cundinamarca y Boyacá con algunas partes del Tolima y Huila, la conservación casi total de la población indígena llevó a la implantación de una sociedad típicamente "colonial", basada en las encomiendas y resguardos (que luego dará lugar a los latifundios). Esta estructuración social llevaba consigo una rígida estratificación social en base a la raza primero y a la posición social y económica más tarde.

En este complejo cultural, la aculturación se va a hacer a través de la Religión principalmente (también a través del mestizaje). En el mundo chibcha, había una institución sacerdotal bastante poderosa: se había llegado a una religión bastante compleja, que influía notablemente en la vida del indígena. El sacerdote chibcha, formado en los seminarios "cucas", era un poderoso líder en la sociedad aborigen: él dominaba el ritual para provocar la lluvia, detener las heladas y curar las enfermedades.

Esta cultura aborígen se podría clasificar como "mítica": se caracteriza por una actitud de dependencia casi total frente a las fuerzas naturales y sociales, concebidas de manera casi mágica (la magia es la tentación natural de las religiones de tipo "naturista"). En la total inseguridad frente a la naturaleza, el hombre primitivo busca protección y ayuda en la Divinidad y en los hombres que tienen fácil acceso a ella, como son los sacerdotes mediadores.

El misionero católico ocupó muy pronto el liderazgo que dejaba vacante el sacerdote chibcha, en parte porque era el protector natural de los indios frente a los abusos de encomenderos y conquistadores. El ritual católico reemplazó exitosamente al ceremonial chibcha: sus rogativas para la lluvia, su bendición de las sementeras (prolongada en la cruz de Mayo y el ramo bendito), las fiestas de San Isidro y del Corpus (que reemplazaban a las fiestas indígenas de las cosechas), el culto de las Animas benditas (reemplazo del culto de los espíritus bienhechores) encontraron campo abonado en la situación de indigencia del indio ante la naturaleza y ante el conquistador.

Además, la nueva fe le sirve al indio como elemento de reconciliación con su status inferior en la nueva sociedad en gestación: las promesas de una vida mejor en el más allá sirven al indio como ayuda para tolerar su angustiosa situación. Se produce así una actitud de resignación pasiva ante la vida, que delega la solución de los problemas fuera del alcance de la acción humana. De ahí proviene el desgano indígena por la superación económica, la quiebra de su combatividad, la resistencia a todo cambio o innovación.

En el contexto cultural y religioso de las sociedades indígenas, se hubiera necesitado una evangelización a fondo para evitar que la nueva religión fuera entendida por los indígenas en sentido "naturista". La gran tentación de la historia de Israel fue entender su religión histórica como religión "naturista", al estilo de los cultos cananeos de la fertilidad. Para no contaminar su yahvismo, el pueblo hebreo debió realizar grandes esfuerzos bajo la guía de los profetas que denunciaban cualquier contaminación de las religiones circundantes. En nuestra sociedad, el cristianismo fue entendido según el contexto agrario de nuestra estructura, o sea, en términos de religión naturista porque faltó el esfuerzo continuo de una profunda evangelización.

Según el P. Francisco Zuluaga, S.I. la mayoría de los misioneros se concentró en los climas más benignos donde se estableció el conquista-

dor de raigambre cristiana: se cultivaron las cristiandades de las montañas y altiplanicies y solo esporádicamente, por medio de misioneros de paso, las zonas costeras y las llanuras bajas. Los sacerdotes se concentran más en las villas de los españoles, que contaban con uno o varios sacerdotes; en cambio, a menudo un solo sacerdote debía atender varias doctrinas de indios. Según la opinión del P. Zuluaga, el aborigen recibió el influjo cristiano por una especie de contagio cultural en vez de adoptarlo por un proceso de interiorización del mensaje, por falta de una verdadera evangelización. (1)

Las fallas de evangelización son anotadas también por el Arzobispo Virrey Caballero y Góngora en su Relación de mando y por las "Noticias secretas de América", de Jorge Juan y Antonio de Ulloa. La catequesis era muy memorística: los indios solo retenían el aire de la tonada con la que se les enseñaba, sin comprender el sentido de lo poco que memorizaban.

Parece que la evangelización de los negros fue todavía más deficiente: alejados de los centros urbanos, en lugares de clima poco benigno, los negros reciben la cultura hispana a través del blanco negrero que se decía cristiano. A esto se sumaban las dificultades de la lengua y la diferencia enorme de culturas, que dificultaban mucho una verdadera evangelización. El apostolado admirable de Pedro Claver pudo no ser una auténtica evangelización: probablemente debió reducirse a hacer comprender los rudimentos de la fe a mentalidades primitivas, profundamente impregnadas de actitudes y ritos paganos de fuerte sabor naturista. Los negros se detenían poco tiempo en Cartagena: su evangelización debió ser muy rápida y superficial. Después iban al campo, donde solo de vez en cuando recibían la visita de un misionero: lo mismo ocurría con muchos campesinos e indios ya cristianos.

A esto se debió que el cristianismo fuera entendido en términos de religiosidad natural, sin que se descubriera su especificidad e historicidad. Hay muchos testimonios históricos que atestiguan el sincretismo que se operó entre aborígenes y esclavos, como atestigua Groot en su "Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada" (citada por el

1. ZULUAGA, Francisco., "Estructuras eclesiásticas de Colombia", Colección Monografías y Documentos, No. 1. Centro de Investigación y Acción Social. Bogotá, 1968. p. 6

P. Zuluaga (2), Fray Pedro Simón en sus "Noticias historiales" y por nuestros contemporáneos el P. Juan Manuel Pacheco, S.I. ("Los Jesuitas en Colombia") y el antropólogo Reichel-Dolmatoff ("The people of Aritama").

El clero, debido a la misma organización parroquial y a las expectativas tanto de la jerarquía como de los mismos fieles, dedicó siempre la mayor parte de su tiempo y esfuerzos a mantener y desarrollar las estructuras externas, como la construcción de templos y obras asistenciales. La predicación se redujo casi siempre a la moral, sin procurar dar una base bíblica y teológica a la fe popular. Esto introdujo una dualidad cultural entre el clero y los fieles, que perdura hasta hoy: es un hecho que el sacerdote pertenece a una subcultura diferente de la de sus fieles. Además, la actitud paternalista del clero mantuvo a los fieles como menores de edad e impidió la normal maduración de la fe y de la vida religiosa de los fieles.

El resultado de todo este proceso aculturativo fue una sociedad predominantemente rural y agraria-minera, muy estratificada en bloques étnicos, cuyo régimen tenencial concordaba con esa estratificación étnico-social. La estructura colonial bloqueó conscientemente a negros, mulatos, zambos, indios y mestizos el acceso a la vida social y cultural de la colonia, de la que quedaron casi totalmente marginados. La educación fue privativa casi exclusivamente del grupo hispánico: este es el punto de arranque del dualismo cultural que vivimos actual-

2. ZULUAGA, Francisco., *Ibidem*, p. 6.

Muchas de las ideas aquí expuestas son síntesis personal de datos sacados de muchas obras a lo largo de varios años, pero creo que las principales fuentes son:

LIEVANO AGUIRRE, Indalecio., "Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia", Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, 1968.

NIETO ARTETA, Luis Eduardo., "Economía y Cultura en la historia de Colombia", Ed. La Oveja Negra, Medellín, 1970.

JARAMILLO URIBE, Jaime., "El pensamiento colombiano en el siglo XIX", Ed Temis, Bogotá, 1964.

COLMENARES, Germán., "Partidos políticos y clases sociales". Ediciones Universidad de los Andes, Bogotá, 1968.

GUTIERREZ DE PINEDA, Virginia., "Familia y Cultura en Colombia". Coediciones de Tercer Mundo y Departamento de Sociología (Sección Investigaciones) Universidad Nacional de Colombia, 1968.

"Tradicionalismo y familia en Colombia" (mimeografiado), ASCOFAME, Bogotá, 1971.

FALS BORDA, Orlando., "La Subversión en Colombia", Coedición del Departamento de Sociología, Fac. de Ciencias Humanas, Univ. Nal. y Ed. Tercer Mundo, Bogotá, 1967.

"El campesino cundi-boyacense: conceptos sobre su pasividad", Revista de Psicología, t. I, No. 1, pags. 74-83, Bogotá, 1956.

ANGEL, Augusto., S.I., "Filosofía de la Historia", Apuntes de clase de la cátedra dictada en la Universidad Javeriana en el año 1969. Las notas de clase tomadas por el autor de este trabajo de seminario, son en buena parte la base de esta síntesis introductoria.

mente. Se puede decir que la marginación actual de la masa popular se debe en gran parte a esta marginación colonial, prolongada a través de nuestra independencia política y de nuestra vida republicana. Los diferentes grupos étnico-sociales nunca tuvieron igualdad de oportunidades para incorporarse activamente en nuestra vida cultural y social. Después el mestizaje va borrando paulatinamente las tajantes diferencias de los grupos raciales, pero entonces la estratificación se hace en base a los grupos socio-económicos y culturales, resultantes en buena parte de la estratificación anterior.

En esta sociedad agraria, el desarrollo urbano fue muy limitado aunque las cédulas reales obligaban a residir en poblados, lo mismo que el cumplimiento del precepto dominical (esto representaba un gravamen para las tareas del campo, dificultadas por la distancia de los poblados). En estas congregaciones forzosas se produce lentamente la aculturación religiosa, civil y comercial, debido a la formación de mercados locales de poco movimiento (ferias de los pueblos). En esos núcleos semiurbanos se concentró la mayor parte del esfuerzo de los misioneros.

2. Análisis de la religiosidad resultante de esta estructura social.

En el bloque sociocultural marginado desde la Colonia, que se perpetúa hasta nuestros días en la mayoría de nuestros campesinos, se llegó a un cristianismo entendido a la manera "naturista" de las religiones primitivas: Dios es concebido predominantemente como un Dios del Cosmos (no de la Historia), que interviene directamente en el mundo y en la vida humana, para suplir la indigencia del hombre y del cosmos. (Dios-"Tapahuecos"). No es posible una fe que sea un encuentro personal con Dios, ya que difícilmente se lo concibe como una Persona: se tiende a considerarlo casi una fuerza impersonal. Es el Dios que controla la tempestad y la lluvia, el Dios que envía la enfermedad y la salud, no el Dios Encarnado en la Historia para formar con los hombres una comunidad de vida y de amor.

La casualidad de la gracia es concebida mecánica y automáticamente, sin buscar un encuentro personal con Dios ni con la comunidad de los demás cristianos. La penitencia es una fórmula que borra automáticamente los pecados, el bautismo borra automáticamente el pecado original, pero no se piensa que nos introduce en una comunidad de vida y amor.

En esta concepción "naturista" y mítica de la religión, lo primordial es el **Rito**, que llega a suplir casi del todo el esfuerzo humano: es una religión que influye poco en la vida del hombre y en la transformación de la sociedad. El hombre se siente indigente, casi aplastado por las fuerzas de la naturaleza y de la sociedad: se le reza a Dios para que llueva, para que no le caiga la plaga al sembrado, para obtener una cosecha abundante, para curar el "nuche" del ganado. Dios reemplaza al hombre, que no tiene que preocuparse por su desarrollo personal y social.

Todo esto produce una actitud pasiva y providencialista, que impide el progreso del hombre: se espera así que la solución de los problemas venga siempre de otros, como caída del cielo, sin esfuerzo propio. Se evita así que el hombre asuma la responsabilidad de su propio destino, que no depende de sí mismo. Su concepto de Dios y de la religión no lo orientan a una transformación positiva del hombre y de la historia, ya que se absolutizan las leyes sociales asimilándose a las normas morales, entendidas rígidamente a la manera de las leyes físicas.

Tal actitud trae consigo un total conformismo con la situación existente, entendida como "voluntad de Dios": "que sea lo que Dios quiera...", "estaba de Dios que esto sucediera...", "hay que recibir los hijos que Dios quiera...".

La actitud pasiva ante la vida se refuerza aun más con el énfasis que se hace en el Dios bondadoso que premia en la otra vida: esto brinda un escape a la condición terrenal sufrida apartando al hombre de cualquier esfuerzo por mejorar su situación. La vida cristiana se polariza así hacia la salvación ultraterrena: se reemplaza así la realización del hombre en la tierra por la esperanza de un premio en el más allá, desvinculado del más acá de la vida humana. Este mundo, incompleto e imperfecto, se convierte en una "sala de espera" para la eternidad.

Esta mentalidad religiosa "naturista" y "escatologista" confirma la pasividad política del pueblo y bendice el orden establecido, al apartar al hombre del esfuerzo por mejorar su situación. El "status quo" es considerado casi como parte del orden natural de las cosas, como voluntad de Dios ante la cual hay que resignarse. La mala organización de la sociedad es algo tan natural como la ley de la gravedad.

La autoridad civil y religiosa es sagrada y representa a Dios: se pasa de la imagen sacra del rey hispano al respeto absoluto de la autoridad eclesiástica y civil: "Doctores tiene la Santa Madre Iglesia. . .".

Como Dios es el encargado de solucionar todos los problemas, el hombre se mantiene en una actitud de perpetua súplica, ya que siempre espera de otros (de Dios, del cura, del gobierno) el remedio de sus males en vez de intentar solucionarlos mediante su esfuerzo propio. Pero como no se concibe a Dios como Amor Personal, hay que dirigirse a El por medio de intermediarios: los santos, las ánimas del Purgatorio. . . Se venera casi mágicamente a la Virgen del Carmen, a san Martín de Porres, a san Judas Tadeo. . .

3. Intentos de dinamización de esta estructura

Hubo varios intentos de introducir factores dinámicos en esta sociedad estática y sacralizada: el primero de ellos fue el fracasado movimiento comunero, surgido de las clases medias de Santander, que consiguió bastante apoyo indígena. Le siguieron los intentos de reforma educativa, que solo influyen en la élite criolla: el plan de Moreno y Escandón, la Expedición Botánica, que buscaban reemplazar los estudios especulativos por ciencias más prácticas, para modificar la posición del hombre granadino frente a la naturaleza.

Otro intento de dinamización de la sociedad colonial fue la independencia política, pero que tampoco modificó sustancialmente el esquema cultural vigente en nuestra sociedad. La cultura siguió siendo dualista, en compartimientos locales y étnico-sociales, por la carencia de vías de comunicación y por el difícil acceso de las masas a la educación. La economía sigue centrada en la tenencia y explotación de la tierra: por consiguiente, la población sigue siendo predominantemente rural, como una supervivencia de la etapa anterior. Comienza alguna comunicación por la incipiente racionalización de las vías, lo que empieza a romper la estructura de los mercados locales, pero quedan amplias zonas marginadas de la vida económica y cultural de la incipiente nación. La población avanza en su homogeneización étnica comenzándose a borrar los diferendos raciales de clase: esto produce un leve cambio en los valores de ubicación de la estratificación

social, preparando en parte la revolución ideológica y social de 1848. Hay una fuerte presencia del mestizo, que se asimila a los patrones del grupo dominante y favorece el desarrollo económico: como consecuencia de esto, se produce la aparición de una incipiente clase media en ascenso, todavía insegura en su status, que va a ser la base social del movimiento de 1848.

La Independencia fue una revolución eminentemente política, que tan solo cambió el estilo de la vida pública y la clase gobernante, dejando intactas las bases culturales y sociales. Solo en puntos aislados se modificó el esquema básico, lo que sirvió para mostrar lo poco adecuadas que iban a ser las nuevas ideas para la realidad nacional: los indios de los resguardos no tenían propiedad individual sino comunal, lo que correspondía mejor a su esquema de vida. Para hacerlos teóricamente iguales a los demás ciudadanos, se les repartieron las tierras en propiedad individual y se les permitió venderlas, cosa prohibida en la legislación colonial. El resultado fue convertir al indio en arrendatario o peón, pues éste no sabía qué hacer con la tierra y terminó por venderla al mejor postor, que lógicamente era el terrateniente criollo. Por estos resultados, se suspendió el desmantelamiento de los resguardos hasta que la revolución de 1848 terminó por acabarlos, originándose así el actual proletariado rural de Boyacá y Cundinamarca y concentrándose más la propiedad de la tierra en las manos de unos pocos (Ambos procesos se habían iniciado desde la Colonia).

Algunos de los precursores (Pedro Fermín de Vargas, el mismo Nariño) eran partidarios de modificar las estructuras del país mediante la introducción de formas inglesas para la política (régimen parlamentario) y formas francesas en lo jurídico y administrativo (Código Napoleón). La primera generación republicana (Castillo y Rada, Márquez, Rufino Cuervo, Francisco Soto, José M. Restrepo, Joaquín Mosquera) tiene todavía un sedimento de educación colonial al cual se superpusieron las nuevas ideas francesas, tomadas sobre todo de Montesquieu y de los fisiócratas. Es una generación de transición en la que todavía no han entrado las nuevas ideas con mucha fuerza. La ideología en boga, cuyo predicador principal es Ezequiel Rojas es el utilitarismo de Bentham, expresión del espíritu burgués inglés, cuya concepción de la sociedad y del estado es bastante aceptable para la mentalidad

todavía parcialmente conservadora de los primeros republicanos. Refleja el ideal de la clase media industrial y comercial de la Inglaterra del siglo XIX, de mentalidad pragmática e individualista.

Por eso, no es raro que Bentham sea el autor oficial de la nueva educación: en esa ideología se formaron los hombres de la revolución de 1848. Solo entonces, a mediados del siglo XIX, se produce entre nosotros una verdadera revolución ideológica: políticamente este período está marcado por el ascenso del partido liberal al poder, después de doce años de gobierno "autoritario". El gobierno teóricamente conservador del General Tomás Cipriano de Mosquera con su colaborador Florentino González, inicia la subversión del orden colonial. El gobierno liberal de José Hilario López es el momento culminante del profundo cambio ideológico, cultural y social. Es la época de formación de la ideología del partido liberal que mezcla el influjo liberal europeo con algunos influjos del socialismo utópico francés: la literatura francesa de la época es utópica y romántica. En ella se combinan el anarquismo de Proudhon, el socialismo de Blanc y el utopismo de Saint-Simon. Pero el influjo de esta ideología fue muy poco profundo en nuestra patria: su influencia fue más literaria (a nivel de "slogans") que real, porque las circunstancias sociales y económicas eran bastante distintas. Además, el alcance de las nuevas ideas francesas no fue comprendido sino en parte muy reducida.

Como trasfondo de este movimiento ideológico, se empieza a abrir paso un esbozo de conciencia de clase que lucha contra el prestigio de los militares de la Independencia y la influencia del clero. La nueva clase, compuesta por burócratas y comerciantes, busca eliminar las supervivencias coloniales en las estructuras sociales y económicas: estas supervivencias indicaban que el régimen colonial continuaba aunque con diferentes beneficiarios.

La pugnacidad partidista refleja un proceso más complejo: la utopía del Estado liberal con el menor número de funciones, no es una idea estrictamente política, sino que refleja la acción de una nueva clase que quiere desligarse de la tutela estatal. Su actividad económica, sobre todo el comercio, ha prosperado y se encuentra obstaculizada por algunas instituciones fiscales del Estado (diezmos, monopolio, protecciónismo aduanero). Se apoya entonces en la idea liberal del Estado

que cree en la creación de intereses armónicos dentro del campo social por la acción exclusiva del individuo. El Estado carecería por completo de funciones, dada la armonía automática de los intereses individuales para producir el bien común.

Este proceso de dinamización de la sociedad lógicamente tenía que afectar la posición de la Iglesia Católica, que era una de las columnas de la sociedad colonial. El intento de dinamización de la sociedad se convierte en un intento de secularización: a la concepción tradicional y estática del mundo se va a enfrentar una concepción dinámica y secular, ya que la idea de progreso indefinido lanza al hombre a la conquista y transformación del mundo. Se sustituye el más allá trascendente por el más allá futuro que se logra por el esfuerzo del hombre individual: esta va a ser la base de la concepción moderna del mundo.

Se quiere crear una sociedad secularizada y progresista que reemplace a la sociedad providencialista y sacralizada de la Colonia, que impedía todo cambio y progreso social. Por esto, la nueva clase política suele ser bastante anticlerical: sus críticas a la Iglesia y a las formas externas de religión son bastante convencionales y estereotipadas, sin llegar a concretarse mucho. Se habla así de "las negras tinieblas del medievo", del "velo del oscurantismo", del fanatismo" o del "yugo teocrático", pero parece que, en el fondo, las críticas apuntan especialmente contra la influencia clerical en la vida pública.

Por eso, se busca convertir a la Religión en asunto meramente personal e individual, propio de cada conciencia, sin ningún influjo en la sociedad: la Iglesia debe reducirse al culto, debe encerrarse en la sacristía, debe limitarse a hablar de la otra vida. El mundo y la historia pertenecen al esfuerzo del hombre: son totalmente profanos. Se promueve una religión individualista, de tipo semiprotestante, frente a la Iglesia institucional.

Se quiere someter la Iglesia al Estado suprimiendo derechos de estola, diezmos y fuero eclesiástico. Se quiere eliminar su poder económico con la desamortización de los bienes de manos muertas. Se llega hasta querer nombrar los párrocos por medio de los cabildos, para así quebrantar el principio jerárquico, "inspirador de tendencias conservadoras y antidemocráticas".

Sobre todo, se combaten ciertas formas de ascetismo o fatalismo providencialista, que solo pueden asociarse a los métodos de trabajo de una sociedad agraria y cuyo efecto es sancionar un orden inmutable y estático, una sociedad con escasa movilidad social. Se quiere introducir un factor dinámico en la relación tradicional del hombre frente al mundo de la naturaleza y de la sociedad.

Por todo lo expuesto anteriormente, se explica la alianza natural de la Iglesia con el sector tradicionalista, aferrado también a una concepción del mundo estática e inmutable. A pesar de su prestigio social y de su indiscutible poder, el sector tradicionalista representado en los grandes latifundistas, se muestra incapaz de renovación y muy poco productivo: su actitud frente a la necesidad de multiplicar la riqueza es negativa. Manifiesta desconfianza ante las reformas: confía en que una lenta evolución solucione los problemas sin cambios drásticos, acepta resignadamente "la imposibilidad de crear riqueza" en el país. Los jefes del tradicionalismo conciben a la religión como principio de orden, no como elemento capaz de obrar transformaciones sociales: es la garantía de las relaciones sociales subordinadas a un principio de orden estático e inmutable.

El tema de este trabajo será una primera aproximación al estudio del impacto religioso de la revolución ideológica y social en nuestra sociedad del pasado siglo. Intentaremos mostrar cómo hay una concepción del mundo estática en muchas de las posiciones de la Iglesia del siglo pasado y sobre todo, cómo muchas de las luchas políticas y religiosas se debieron al enfrentamiento entre dos concepciones del mundo, independientemente del aspecto puramente religioso. El mensaje cristiano se encarnó en el marco de una sociedad estática con la cual llegó a identificarse plenamente, confundiendo lo sustancial del mensaje con su envoltura sociocultural.

II. LA REVOLUCION LIBERAL DE 1848: UN INTENTO DE DINAMIZACION Y SECULARIZACION DE LA SOCIEDAD COLOMBIANA

1. Supervivencia de las estructuras coloniales

Se debió fundamentalmente al hecho de que las aspiraciones de los criollos que habían reemplazado al aparato administrativo español no coincidían con las de la mayoría de la población de la cual los separaba una sólida barrera racial y cultural. El dualismo persiste en todos los campos: un verdadero colonialismo interno sustituye al colonialismo externo español.

El mismo Bolívar había intuído la oposición entre los privilegios de los criollos y los derechos de la masa indígena y mestiza:

“Yo concibo el estado actual de América, como cuando desplomado el Imperio romano cada desmembración formó un sistema político, conforme a sus intereses y situación, o siguiendo la ambición particular de algunos jefes, familias o corporaciones; con esta notable diferencia, que aquellos miembros dispersos volvían a restablecer sus antiguas naciones con las alteraciones que exigían las cosas o los sucesos; mas nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles; en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado” (1)

(1) Colmenares, Germán., “Partidos Políticos y Clases Sociales”, Ediciones Univ. de los Andes, Bogotá, 1968. Pág. 26, citando a “Obras Completas” de Bolívar, vol. I. compiladas por V. Lecuna. Ed. Lex, Habana, 1950, p. 164.

Este conflicto solo podría haberse resuelto con la extensión ilimitada del principio democrático mediante un proceso educativo que permitiera a las masas el acceso a la vida cultural y social. Para sobrepasar el desgarramiento producido por la separación de la metrópoli, se necesitaba un lento proceso de integración nacional que no se produjo. Casi extinguida la conciencia civil por las persecuciones de Morillo, la supremacía económica y social de los criollos subrayada por Camilo Torres en su "Representación" se desvanece ante el prestigio militar de los próceres de la Independencia. Por eso, la lucha de la clase media en ascenso se dirige a dismantelar las supervivencias coloniales y a disminuir el prestigio militar y la influencia del clero.

Después de 1819, subsistían muchas instituciones de carácter fiscal como los diezmos y monopolios, que privaban a los particulares de iniciativa en explotaciones agrícolas fructuosas. Esta supervivencia significaba que el régimen instaurado en la Colonia, persistía aunque con beneficiarios diferentes.

Además, bajo las formas democráticas de gobierno estaban latentes las más chocantes desigualdades sociales y raciales:

"Saltaba a la vista que una casta de abogados y militares ejercía una verdadera tiranía sobre una gran masa de indios, mestizos y mulatos a los que sometían mediante una influencia directa, o a través de leyes vejatorias, o simplemente explotando su ignorancia. El colonialismo sobrevivía entonces de una manera natural merced a las estructuras sociales que el régimen republicano no había modificado en lo absoluto. La separación de España no había bastado para integrar un Estado en el que los intereses fueran homogéneos". (2)

El Barón Gross, encargado de negocios de Francia, caracteriza así la situación imperante:

"Ha querido aquí elevarse un edificio sin base, un edificio de libertad con materiales españoles. Qué esperar de una república en donde todo hombre llama amo a todo individuo más blanco o mejor vestido que él. "Sí mi amo" es la respuesta que se recibe a todas las órdenes que se dan y esta respuesta no es una palabra vacía de sentido: el pobre indio

(2) Colmenares, Germán., O.c. p. 27.

obedece y cree hacer bien. De allí una cantidad de abusos deplorables y los desórdenes renovados sin cesar que afligen al país. **La clase que se dice culta, aquella que ha destruido el poder monárquico para sustituir el suyo, no tiene ninguna instrucción, ningún sentimiento de moralidad, ningún principio de justicia.** Su interés y sus pasiones son el solo móvil al cual obedece. Dispersa sobre un vasto territorio ejerce una influencia inmensa sobre los pueblos a los que se dirige. Todo jefe militar que tiene algunos hombres bajo sus órdenes los hace obrar según su capricho, cada cura hace otro tanto en su pueblito, cada propietario sobre su finca". (3)

Estos conceptos tan peyorativos fueron compartidos por la generación posterior, profundamente antimilitarista y anticlerical, que preconizaba al menos teóricamente un igualitarismo para integrar a las masas en la vida social y cultural de la nación.

Se produce una escisión cada vez mayor entre el Estado y las nuevas ideas: se busca prescindir lo más posible de la tutela del Estado para liberar las energías individuales. Se busca limitar el poder del gobierno o controlarlo; este es el primer origen de los partidos que buscan protegerse de los intereses opuestos que buscan apoderarse del control estatal. Hay algunos rudimentos ideológicos de base, como el liberalismo ilustrado del siglo XVIII o el Estado paternalista heredado de la Colonia, pero el esfuerzo principal de la lucha política se dirigía al control del Estado. Las luchas entre las facciones tienen poco de ideológico: pueden explicarse por el caudillismo creado por las guerras de la independencia, ya que bastaba el prestigio militar del caudillo para reunir suficientes seguidores.

2. Revolución contra la colonia

a. Preámbulos

1 — El gobierno teóricamente conservador de Mosquera

En su mensaje al Congreso de 1847, Mosquera declara que se había "despertado un verdadero espíritu de empresa en la república": en este contexto surge la idea liberal del Estado. Consecuentemente con

(3) Colmenares, Germán., O.c., p. 29. citando las A.A.E., vol. 15, fol. 334 v. y ss. (El subrayado es mío).

esto, Mosquera propone abolir los diezmos para favorecer la exportación, según la sugerencia de Florentino González, su secretario de Hacienda. Se rebaja el arancel aduanero para activar el comercio, se insinúa la abolición del monopolio del tabaco.

Sin embargo, Mosquera no era hombre de confianza para la generación radical: encarnaba la tradición militarista y aristocrática, pues su familia ocupaba lugar privilegiado en la región más reaccionaria del país, donde apenas se toleraban las formas republicanas y democráticas.

La reducción de los derechos de importación es presentada por Florentino González como una conquista de la civilización y como un acto de confianza en la actividad de los comerciantes cada vez más libres de trabas. El libre cambio, doctrina nacida de los intereses colonialistas de Inglaterra, va a constituir en nuestra patria el punto de apoyo de la burguesía comerciante para fundar una supremacía de clase. La naciente burguesía de comerciantes tiende "a constituirse en un poder económico que contraste con el poder caduco, dentro del marco republicano, de los grandes propietarios territoriales del sur de la república, poder que se derivaba de su antigua alianza con el régimen colonial español y que se apoyaba en la supervivencia de estructuras coloniales". (3)

La clase comerciante quería sustituir la actividad estatal por la explotación individualista de los mismos recursos: se crea así la antinomia de un liberalismo importado "en medio de condiciones incompatibles, lo que daba por resultado una ideología cosmopolita ya en cierta medida antinacional frente al liberalismo industrial de las grandes potencias". (4) El relativo aislamiento de la Nueva Granada dentro del comercio mundial y su absoluta impotencia industrial ayudaron a crear la ilusión de la ideología liberal librecambista y "laisseferista". La ilusión podría subsistir sin una base económica adecuada porque estaba sustentada por el prestigio de una clase social en ascenso.

Florentino González, secretario de Hacienda, es el mentor de la nueva clase:

"González es un eslabón importante para comprender la ruptura de las condiciones económicas que se opera en la

(3) bis) Colmenares, Germán., O.c. p. 43.

(4) Colmenares, Germán., O.c., p. 39.

Nueva Granada a partir de 1859 y más aún, la mentalidad de los hombres que provocaron esa ruptura. Aunque dotado de un estilo muy personal, su acción y su pensamiento políticos aparecen como representativos de las aspiraciones de la clase comerciante". (5)

Considera González "que la formación de grandes intereses constituye un factor de estabilidad capaz de subordinar la acción del Estado, de esterilizarla en cierto modo, de tal manera que el mismo Estado no constituya un peligro para la paz cuando se convierte en el instrumento de una facción política. Quiere hacer derivar el Estado hacia una postura racional, indicada por su propio interés, que debe coincidir con el interés de los grandes capitales. No puede expresarse un deseo más claro de convertir al Estado en instrumento de una clase. . .". (6)

González critica a los partidos como desuetos: ataca nuestra empleomanía porque quiere descartar una concepción del Estado como instrumento de un partido. Concibe una forma de estructuración de la sociedad muy distinta de la que soñaban sus contemporáneos:

"Sus deseos apuntan a una supremacía social sustentada por el poder del capital y la organización del trabajo. Hace observaciones muy concretas que revelan la importancia que atribuye a los "intereses" como elemento ordenador de la sociedad, en el sentido de preeminencia de clase a la que aspira". . . así, explica, los intereses han venido a resolver el problema de la paz y de las garantías sociales. La clase proletaria, ansiosa de medrar sin trabajo, murmura a veces, mas se ve necesariamente obligada a limitarse a esto; por estar dependiente su subsistencia del trabajo que la clase propietaria la proporciona, no puede lanzarse a empresas de éxito incierto, dejando la posición segura aunque humilde de que goza en su dependencia de los intereses". (7)

Esta afirmación, que subordina la clase trabajadora a los intereses, parece contrastar con la posición liberal que asume en el juego político, al renunciar a los privilegios de aquellos que. . ." quieren con-

(5) Colmenares, Germán., O.c., p. 115.

(6) Colmenares, Germán., O.c. Ib.

(7) Colmenares, Germán., O.c., p. 116.

tinuar siendo los tutores forzados del pueblo". Renuncia a la vinculación partidista para buscar una dependencia más estrecha de los ciudadanos con relación a sus dirigentes. "Esta idea constituye la expresión nítida de una conciencia capitalista en un medio que... debía contrastar con ella por las formas anárquicas de la organización del trabajo". (8) Quiere crear la "potencia gubernativa de la riqueza", según frase de Germán Colmenares.

Florentino González se acerca al conservatismo por su oposición a los llamados "niveladores": su único punto de contacto con los conservadores, es, según Colmenares, "cierta intransigencia de minoría que aspiraba a una... democracia ilustrada, en que la inteligencia y la propiedad dirijan el destino del pueblo..." y que rechazaba con energía... una democracia bárbara, en que el proletariado y la ignorancia ahoguen los gérmenes de felicidad y traigan la sociedad en confusión y desorden". (9) En su periódico "EL SIGLO", subraya la necesidad de cohesión de la minoría frente a las masas, "pues el abismo que la separa de éstas, no puede ser colmado por los halagos de una ideología. No es cosa de dejar intervenir la irreflexión y las pasiones allí donde deben decidir la inteligencia y el peso del prestigio social. Ni propiciar una disgregación social del poder para apoyarse en el concurso de las masas, afirmando una mentirosa universalidad de los privilegios que solo competen a una clase". (10)

Su actitud desdeñosa frente a las masas es complemento de su valoración negativa de los partidos políticos, que no son sino "la forma semiorganizada de las masas y sustentan su raíz en los defectos populares". Desdeña también la "cuestión religiosa":

"Su repulsión en este sentido es casi instintiva y obedece a un filosofismo decantado, casi a una segunda naturaleza. No debe atribuírse esta reacción a un impulso irreligioso sino más bien a cierta inmoderación de la tolerancia. Le irrita los nervios ver las calles invadidas por procesiones interminables, le incomoda sacarse el sombrero cada vez que las campanas —innumerables— de las iglesias anuncian una ceremonia. Es en el fondo la antipatía por un exceso cultural

(8) Colmenares, Germán., O.c., p. 117.

(9) Colmenares, Germán., O.c., p. 119, citando "El Siglo", No. 3, 29 de junio de 1848.

(10) Colmenares, Germán., O.c. ib.

que constituye una especie de **presencia obligada de la religión en la vida social y una coerción invisible; lo que es peor, una imposición de actos mecánicos y superficiales de un vago significado social más que religioso...**" (11)

Esta actitud frente a la religión, magistralmente descrita por Colmenares, va a caracterizar a buena parte de los miembros de la generación radical. Lo mismo ocurre, más particularmente, en la posición frente a los jesuitas, "organización tenebrosa que ejecuta sombrías maquinaciones destinadas a obtener dominación y a despojar a las viudas y a los huérfanos". La idea de Florentino González es menos fantástica:

"Desde que de alguna manera se autorice que los jesuitas estén en el país como comunidad pública, se les facilitan los medios de adquirir, porque ellos no pueden adquirir sino para la comunidad y de ninguna manera individualmente. Ahora bien, sabida es la codicia insaciable de los jesuitas y las grandes adquisiciones que han hecho en todas partes con sus manejos hipócritas". (12)

Se opone vigorosamente González a lo que llama "ideas socialistas", incompatibles con la democracia en América:

"La novedad de estos pueblos impone un nuevo tipo de acción dentro de la democracia, acción que se encuentra contenida en las virtualidades del individuo por oposición a las constricciones que provienen de la sociedad y que Europa se ve obligada a mantener... las condiciones propias de la "riqueza americana" ... imponen este tipo de acción. La apropiación de la tierra y el empleo de la mano de obra—de poblaciones casi primitivas— invitan al despliegue de energías individuales más bien que a la acción coordinada del Estado. En pocas palabras, la avidez de una minoría no debería encontrar obstáculos en un tipo de Estado ideado como defensa para sociedades más populosas". (13)

En Europa se tiende a una democracia, distinta de la de Inglaterra y Estados Unidos: en éstos, "se marcha a la democracia sobre el prin-

(11) Colmenares, Germán., O.c., p. 120.

(12) Colmenares, Germán., O.c., p. 121.

(13) Colmenares, Germán., O.c., p. 125-126.

cipio de la libertad, de la individualidad, de la soberanía del individuo", "en Europa se pretende marchar a ella sobre el principio de la igualdad, de la protección, de la centralización de la soberanía en los que han usurpado el poder público, o lo han obtenido por voluntad más o menos implícita de los individuos que componen la nación".

Esta última frase señala una diferencia fundamental: excluye la participación activa del pueblo en la creación de la democracia. Según los teóricos liberales, el fundamento de la democracia es el individuo, en su voluntad y razón. Pero esto solo puede darse en sociedades nuevas, sin hábitos en contra de la razón.

Por las mismas razones, propone Florentino González el voto calificado para los que supieran leer y escribir o pagaran impuestos: "la propiedad, como la contribución que se pague, es un indicio de la habilidad del individuo para tener participación útil en las elecciones: es la muestra visible de que sabe lo que va a hacer al sufragar" (14). El éxito económico es el principio infalible de selección.

El éxito es el motor de la nueva sociedad que quiere implantar la emergente clase comerciante: los que evocan con simpatía la suerte del pobre y hablan en contra del rico, son los peores enemigos de esos pobres: "los incitan a la holgazanería, los privan de todo estímulo para trabajar y del aliciente de mejorar de posición". Defiende la concepción aristocrática:

"La aristocracia individual, la garantía de la condición elevada a que llega el individuo por el empleo libre de todas sus facultades naturales".

Hay que alegrarse por la posibilidad de ennoblecimiento que brindan las virtudes burguesas, la inteligencia y la aptitud para adquirir riqueza, porque... "ellas son el aliciente más poderoso que pueda presentarse al hombre para hacer esfuerzos por mejorar su situación, y ellos son el pedestal sobre el que podemos fundar nuestra democracia representativa". (15).

El éxito, el progreso logrado a través del esfuerzo individual del hombre va a ser el motor de la nueva sociedad que quiere implantar: la generación de 1848.

(14) Colmenares, Germán., O.c., p. 127.

(15) Colmenares, Germán., O.c. p. 127-128.

2. El deslinde con los "viejos liberales": Murillo Toro y Ezequiel Rojas trazan nuevos rumbos al liberalismo.

La ruptura con los ensayos anteriores de estructuración de la sociedad, no demoró mucho en producirse: Murillo Toro califica a Santander y a sus seguidores como "conservadores":

"El partido liberal antiguo, el que se organizó bajo las influencias del General Santander, era muy contemporizador con el orden de cosas anterior, y gustaba sobre manera de la autoridad; era anticlerical pero quería el Patronato. No podía resolverse a desprenderse del ejército y de la acción gubernativa y centralizadora, por lo cual en el fondo no podía considerarse como partido liberal sino como la fracción ilustrada del partido conservador. Pero por esta misma razón contaba en sus filas muchos de sus antiguos privilegiados, clérigos, militares y gamonales de provincia y de pueblo, dueños de tierra o vendedores de mercancías al por menor. . .

Mas llegó el caso de desarrollar toda la bandera del partido rompiendo con todas las instituciones e intereses del pasado, para formular con decisión y claridad el programa de la República, y se dijo: **ni clero influyendo en negocios públicos, ni ejército permanente**, ni prisión por deudas, ni destinos dados por el Poder central, ni monopolios sobre ramas de la industria. **Todos los clérigos, con raras excepciones**, todos los militares con excepciones muy raras, todos los gamonales fuerónse escabullendo, y sin dejar, por pudor, el apelativo de liberales, se fueron poco a poco arrimando a los conservadores. Hubo una verdadera crisis del partido; este se vió reducido a la nulidad pero ha ido ganando terreno. . .". (16)

No deja de ser significativo que Murillo Toro califique al régimen como colonial en base al influjo del clero en los asuntos públicos y caracterice al régimen liberal por la exclusión de ese influjo.

(16) Molina, Gerardo., "Las ideas liberales en Colombia", Univ. Nal. de Colombia, Dir. de div. cultural, Bogotá, 1970, pág. 17-18., citando "El Tiempo", No. 133, 14 de julio de 1848. (El subrayado es mío).

Pero el rompimiento definitivo con la sociedad anterior se encuentra en Ezequiel Rojas, verdadero apóstol del utilitarismo de Bentham, cuyas ideas conservaduristas mezcla incoherentemente con ideas más liberales. Rojas redactó el primer programa ideológico del liberalismo como base de la candidatura de José Hilario López.

"República quiere el partido liberal: quiere sistema representativo, real y verdadero, y no apariencias como las que existen".

"Quiere que los derechos individuales y sus garantías sean realidades y no engañosas promesas; y quiere esto porque hoy los que ejercen los poderes públicos pueden hacer impunemente lo que quieren. . .

"Que las leyes den libertad y seguridad y que no pongan obstáculos de ninguna clase a la producción y a la circulación de las propiedades, y entonces los particulares harán lo demás, porque el deseo de la riqueza no es necesario inspirarlo".

"Quiere el partido liberal que no se adopte la religión como medio para gobernar: las dos potencias deben girar independientemente, puesto que cada una tiene su objeto y fin distintos. Emplear la religión y sus ministros **para hacer ejecutar las voluntades** de los que gobiernan los negocios temporales, es envilecerla, desvirtuarla y separarla del fin con que la instituyó su divino fundador. La pretensión de presentar al gobierno temporal haciendo causa común con la religión, solo tiene por objeto fabricar un escudo al abrigo del cual puedan obrar discrecionalmente y disponer de la sociedad, de sus individuos y de sus intereses: nunca el absolutismo es más poderoso que cuando adopta la religión como instrumento".

No se ataca propiamente la religión, sino la utilización que se hace de ella para defender una política y una ideología, para defender una estructura de la sociedad que los liberales de 1848 estaban empeñados en transformar. Por eso se oponen también a que la educación pública esté en manos de los jesuitas:

"Esta es la razón por qué el partido liberal ve en **inminente peligro las libertades públicas, las prerrogativas de la soberanía y las garantías con la permanencia en el país del instituto conocido con el nombre de "Compañía de Jesús"**. La influencia de esta corporación es irresistible; nace de fuentes diversas y poderosas; obra solo en beneficio del tiempo con una fuerza irresistible como un grande ejército bien disciplinado y bien dirigido: es como aquellas plantas que tienen la virtud de cubrir y apoderarse de todo el territorio que está a su alcance, marchitando y absorbiendo la sustancia de cuanto alcanza a cubrir con su sombra, sin necesitar para esto de otro elemento que el del tiempo y que se le deje obrar tranquilamente. . . **Permitir la continuación del instituto en la República y extender su semilla por las provincias, es abdicar la soberanía nacional en la Compañía de Jesús. . .** Si tales y tan grandes no fuesen los peligros que se corren, el partido liberal guardaría silencio en esta cuestión". (17)

No es difícil adivinar adónde apuntan las diversas críticas contra la educación jesuítica como instrumento del gobierno "absolutista" (léase conservador): permitir la presencia de la Compañía es abdicar la soberanía, perpetuar al conservatismo en el poder. El ataque se encamina contra el influjo político de las instituciones religiosas.

b. El romanticismo radical y su trasfondo social

La ideología radical es esencialmente romántica y utópica: Murillo Toro en la Memoria de 1850 profesa una fe romántica en el progreso y en el destino de la Nueva Granada en una especie de evasión ante la desesperante realidad económica:

"En todo caso mi conducta como Secretario de Hacienda será. . . de respeto profundo por la representación legal del país, y **de fervorosa fe en el instinto progresivo y fecundo de las mayorías democráticas, que como inspiración providencial** señala a los pueblos modernos las sendas misteriosas de su compleja regeneración. . ." (18)

(17) Molina, Gerardo., O.c., p. 20-25, citando a E. Rojas, "El Aviso", Bogotá, No. 26, 16 de julio de 1848. (El subrayado es mío).

(18) Nieto Arteta, Luis Eduardo., "Economía y cultura en la historia de Colombia", Medellín, La Oveja Negra, 1970. Tomo I, p. 185. Cita de la Memoria de Hacienda de 1850. (El subrayado es mío).

Los radicales son románticos: fe en la justicia, en el progreso indefinido, ingenua aceptación del valor de una conciencia popular, vaga y difusa, "liberalismo político extremado y casi anarquista", descrito así por José Ma. Samper:

"Qué cosa era el radicalismo, tal como se mostró en sus primeros años? Era una mezcla extraña de las más adelantadas doctrinas liberales, conformes a la escuela economista, y de algunas vagas concepciones, o declamaciones, **de un socialismo democrático mal comprendido y digerido**, consistente más en el **lenguaje y el estilo que en las ideas y en los hechos**. Los rasgos dominantes en el radicalismo eran: una gran sinceridad de convicciones y entusiasmo; una fe profunda y casi ciega en la justicia y la lógica de la libertad; un espíritu ardiente de reforma que a todo se atrevía; y un generoso sentimiento de filantropía y de probidad política. . .".
(19)

El ímpetu hacia el progreso económico implica el anhelo de transformación de la estructura social de la Nueva Granada, que dormía todavía "la siesta colonial".

En la Nueva Granada de entonces se vivía provincianamente, sin la urgencia ni la angustia del trabajo cotidiano, ni el interés por el progreso personal y económico: "La Nueva Granada era todavía una gran aldea" es la frase que utiliza Nieto Arteta para caracterizar lo que hemos llamado en la Introducción una sociedad agraria, estática y sacral.

Los radicales inician una época dinámica, que supone la eliminación de "esa eglógica y descansada vida aldeana": es "una época de ilusión y esperanzas". Las reformas anticoloniales de 1848 liberan a la economía de los obstáculos para su desarrollo y producen un anhelo de progreso en los granadinos: "Se tiene entonces una visión encantada del futuro. Se tienden perspectivas paradisiacas sobre los años posteriores. Se elaboran proyectos espléndidos y generosos. Se forjan planes para el rápido desarrollo industrial y técnico de la Nueva Granada". (20) Una utopía del futuro intramundano reemplaza a la ten-

(19) Nieto Arteta, Luis E., O.c., t. I, p. 186. (El subrayado es mío).

(20) Nieto Arteta, Luis E., O.c., t. I, p. 189. Cita las "Notas de viaje" de Salvador Camacho Roldán.

dencia al más allá trascendente: los esfuerzos de la nueva generación no se polarizan hacia una salvación ultraterrena, sino hacia el progreso indefinido del mundo y de la historia.

Pero esta nueva utopía no cae del cielo: tiene unos supuestos objetivos, un trasfondo social e ideológico. Nieto Arteta subraya la antinomia que representa la unión de esa utopía radical del progreso humano con una concepción sociológica positivista, que refleja un sentido positivista de la vida. Esa antinomia refleja la incoherencia interna de la nueva clase en ascenso: los comerciantes, pragmáticos por esencia, están detrás de las bellas ideas de la utopía liberal.

La nueva utopía necesita una nueva noción del trabajo, ya que la vieja economía colonial implicaba un rechazo del trabajo manual. Se necesitaba una nueva actitud psicológica y espiritual ante el trabajo, una nueva visión del hombre en sus relaciones con la naturaleza y la sociedad. Se debería pasar de una concepción del mundo centrada en el cosmos al cual se subordinaba y adaptaba el hombre, a una cosmovisión centrada en el hombre que dominaba al mundo y daba origen voluntariamente a la sociedad. Se pasa de una visión contemplativa y admirativa del mundo a una visión del hombre como transformador del mundo.

La sustitución del más allá trascendente por el más allá futuro está en el fondo de la nueva utopía: surge así una nueva ética, la ética del trabajo, del burgués. La estructura social se concentra ahora en torno de la prosecución de la mayor ganancia posible, con la convicción de que así se sirve también a los intereses de todos de mejor manera. Se reemplaza la concepción caballeresca de la vida y del trabajo, propia de un mundo agrario y estático, por la concepción burguesa de la vida, propia de un mundo urbano y dinámico: es la lucha del "homo oeconomicus" contra "el Quijote", como la caracteriza acertadamente Jaime Jaramillo Uribe.

La concepción optimista del hombre lleva también a la concepción optimista de la sociedad y de la economía: el optimismo ingenuo del liberalismo clásico creyó a ciegas en la armonía preestablecida y providencial de los intereses individuales que automáticamente debían producir el bienestar de todos. Por eso, sobra toda regulación por parte del Estado:

"La armonía que produce la observancia de las leyes naturales de la industria no es obra de los Gobiernos: al contrario, casi siempre que ellos intervienen en los cambios es para trastornarla". (21)

En la misma línea, va la concepción que Salvador Camacho R. tiene de la sociología y de la sociedad:

"La ciencia que se refiere a las leyes que, por medio de las tendencias sociales del hombre, presiden al desarrollo histórico de los seres colectivos llamados naciones". "Ni el hombre ni las sociedades son obra de la casualidad, ni viven sometidos al imperio de las leyes caprichosas y variables: al contrario, hay para éstas una marcha histórica arreglada y solemne...". (22)

Se aplica la noción de ley natural a la economía y a la sociedad: los hechos económicos y sociales son una realidad exterior al hombre, sujetos a su crítica y a su esfuerzo transformante, ubicados en el espacio y en el tiempo, sujetos a leyes universales que el hombre debe descubrir y manejar. Se objetiviza y naturaliza la sociedad, que se convierte en una realidad natural y secular, aunque sea autónoma: el hombre no puede dirigirla pero sí puede descubrir y manejar las leyes que la rigen.

Como el sistema político imperante no responde a esta concepción de la economía y de la sociedad, el esfuerzo transformador de los radicales debe encaminarse a modificar la idea del Estado. Las nuevas ideas sobre la sociedad y la economía tienen también presupuestos políticos: la revolución social y económica de 1848 es también una revolución ideológica y política.

El nuevo estado liberal de 1848 implica la desaparición de toda entidad intermedia entre el hombre individual y el Estado y, consecuentemente el debilitamiento del poder político de la Iglesia Católica y de cualquier otra entidad. Las libertades individuales son absolutas e independientes de la vida social: el Estado deberá reconocerlas y garantizarlas, pero no puede reglamentarlas ni mucho menos limitarlas. Así opina al respecto Florentino González:

(21) Nieto Arteta, Luis E., O.c., t. II, p. 11.

(22) Nieto Arteta, Luis E., O.c., Ibid.

"Siendo esto así, la sociedad no puede delegar al gobierno el ejercicio de mayor suma de poder que la indispensable para reglar el uso de aquellas facultades que es necesario se ejerzan según un régimen uniforme por todos los miembros de la comunidad política, para que puedan prestar un concurso eficaz al cumplimiento del propósito que se les encarga realizar. Las demás deben ser libres, y un negocio de mera competencia individual. Si la sociedad existe y se ha formado en virtud del pensamiento implícito de cada uno de sus miembros de emplear sus esfuerzos reunidos en conseguir su mayor felicidad, y hay facultades que, ejerciéndolas el hombre individualmente y guiado por su propia inteligencia, pueden contribuir mejor a aquel fin, no hay ninguna razón de justicia ni de utilidad para someterlas al régimen común, ni para presumir que el individuo haya tenido voluntad de hacerlo. Al contrario, hay más motivo para presumir que implícitamente se ha reservado individualmente el uso libre de ellas" (23)

Lo mismo expresa Juan Félix de León sobre las relaciones entre individuo y estado:

"Cada individuo, como soberano, tiene en sí mismo tal plenitud de facultades, que cuenta con los elementos necesarios para hacer de sí y de sus cosas lo que juzgue conveniente, y para consultar en el modo de ser de la colectividad a que pertenezca todo lo que no dañe las facultades aludidas. La Nación, a su vez, está dotada por el individuo de las autorizaciones conducentes a situar lo que, por no ser exclusivamente de la competencia del individuo, lo es de la colectividad en los términos más convenientes a ésta, sin ser dañosos respecto de aquel.

El límite, pues, de la soberanía individual es el punto hasta donde la acción del individuo se ejerce sobre asuntos que le pertenecen exclusivamente. El de la soberanía nacional es el punto hasta donde las facultades individuales estén aseguradas en su integridad, y los negocios de la colectividad debidamente atendidos sin mengua de aquellas".
(24)

(23) Nieto Arteta, Luis E., O.c., t. II, p. 21.

(24) Nieto Arteta, Luis E., O.c., p. 21-22.

En la misma línea, insiste en lo absoluto de las libertades personales:

“Donde quiera que alguien imponga esta o aquella creencia, o asuma la dirección absoluta de los actos humanos, el hombre pierde sus condiciones naturales y se convierte en cualquier cosa que no es él. . .”. (25)

Por eso, se insiste en la libertad absoluta de pensamiento, de prensa, de cultos, a lo que se opondrá la Iglesia Católica, que reaccionaba según su modo de concebir la sociedad, correspondiente a la época anterior: una sociedad uniforme, estable, jerárquica, bastante controlada. La sociedad liberal es esencialmente pluralista, individualista, móvil y democrática. La libertad personal absoluta es la base lógica de la libertad económica más absoluta, que el Estado no puede limitar. Don José Ma. Plata se jacta de la realización del liberalismo en la organización estatal:

“Vamos llegando al Gobierno sencillo y barato, al Gobierno aparentemente débil porque hace muy pocas cosas, pero verdaderamente fuerte, porque impide todos los males que tengan su origen en las instituciones, porque previene de antemano las colisiones que engendran los intereses antisociales”. (26)

Se tiende a un Ejecutivo débil: se quiere desmantelarlo económicamente despojándolo de sus mejores rentas: la abolición del estanco del tabaco se entiende en este contexto. El aumento de precios del tabaco y la supresión del monopolio estatal en beneficio de unas pocas casas comerciales, intensifican la demanda de tierras y de mano de obra, llevan consecuentemente a otras reformas radicales: la abolición de la esclavitud, el permiso a los indígenas para vender sus tierras, la apropiación privada de los ejidos o terrenos comunales, el librecambismo que trajo como consecuencia la quiebra de la artesanía nacional.

La única función del Estado es liberar la iniciativa individual: esta iniciativa debe limitarse a la agricultura y al laboreo de minas, ya que la Nueva Granada no está destinada a ser una nación industrializada. Se echan las bases de nuestra dependencia económica.

(25) Nieto Arteta, Luis E., O.c., t. II, p. 22.

(26) Nieto Arteta, Luis E., O.c., t. II, p. 23.

Murillo Toro, secretario de Hacienda del régimen liberal, intuye la formación de una poderosa clase territorial que quería utilizar las doctrinas liberales para aumentar sus riquezas y su poder. Quiere limitar la adquisición de tierras baldías, pero el presidente José Hilario López no quiso sancionar la ley correspondiente.

Esto nos hace comprender el trasfondo social y económico que se ocultaba detrás de las nuevas ideas en política y en economía: el movimiento liberal de 1848 fue la manifestación política e ideológica de las exigencias de nuevos factores sociales hasta entonces un tanto marginados de la vida pública. Los comerciantes, manufactureros y artesanos se han vigorizado y encuentran obstáculos para el desarrollo de su actividad en los residuos de las instituciones coloniales. Así, la idea del Estado liberal no es únicamente política en sentido estricto, sino que refleja la acción de una clase que aspira a desligarse de la tutela estatal que obstaculiza su actividad económica. Las nuevas ideas francesas eran inadecuadas para las condiciones sociales y económicas del país, pero servían para expresar a cabalidad las aspiraciones de una minoría. La doctrina liberal presentaba la posibilidad de sustituir la actividad estatal por la explotación individualista de los recursos.

Las nuevas ideas podrían subsistir sin ser muy adecuadas para nuestra realidad social y económica, porque estaban sustentadas por el prestigio de una clase social que empezaba a manejar todos los instrumentos del poder. Todas las reformas económicas favorecían a la clase de los comerciantes, núcleo de la burguesía que empieza a esbozarse en la vida del país. Esta clase busca eliminar la influencia de la clase militar y de la clase eclesiástica en nuestra sociedad, busca crear un poder económico que contraste con el poder de los grandes propietarios esclavistas del sur de la República. El librecambismo, nacido de los intereses colonialistas ingleses, va a servir de punto de apoyo para fundar una supremacía de clase basada en el capital mercantil.

La nueva clase se lanza a una verdadera "colonización interior": se produce un verdadero éxodo de la ciudad al campo. La abolición de los monopolios del tabaco y aguardiente lanza a comerciantes y a doctores al trabajo en el campo pero con mentalidad comercial. Irrumpe el dinamismo en las relaciones entre el campo y la ciudad, alterándose el equilibrio existente hasta entonces.

Antes la economía era "cerrada": solo para el consumo doméstico. Ahora se presenta la explotación comercial, ya que el cultivo del tabaco y del añil permite el acceso al mercado mundial. La clase comerciante se enfrentará pronto al primitivo latifundismo, basado en la mano de obra esclava. Se abolió la esclavitud para desplazar la mano de obra de los viejos latifundios a las nuevas empresas. Los comerciantes se hacen pronto latifundistas, pero con nuevos métodos e innovaciones como la teneduría de libros. Adoptan los métodos de explotación rural, combinándolos con sus propios métodos mercantiles.

El primitivo latifundismo se había mostrado incapaz de renovarse: solo lograba una magra economía de subsistencia confiada a mano de obra esclava en el Sur y a peones y jornaleros en el resto de la nación. Las tierras no son explotadas adecuadamente: esto las abarata, facilitando la concentración de la propiedad territorial en las manos de unos pocos. A su vez, la concentración de la propiedad agudiza la necesidad de confiar su explotación a los arrendatarios o aparceros, base del poder y prestigio políticos del hacendado. La exacción continua y desconsiderada de los aparceros limita la posibilidad de explotación de la tierra. Las relaciones entre propietarios y aparceros estaban regidas por la más absoluta arbitrariedad: José Ma. Samper pide leyes protectoras para los arrendatarios frente a los abusos de los propietarios.

Esta situación es modificada por las nuevas ideas: la abolición del monopolio del tabaco conduce necesariamente a la comercialización de la agricultura. Los comerciantes insisten en la necesidad de crear riqueza: esto trae consigo el desplazamiento del poder de los hacendados de tipo tradicional a manos de comerciantes habituados a técnicas contables racionales y con una visión más amplia y abierta a los mercados exteriores, que tenía como preámbulo necesario la colonización interior de las tierras aprovechables para cultivos comerciales.

En el fondo, se enfrentan dos sociedades y dos concepciones de la vida: la primera es una sociedad estática, agraria, jerárquica, aristocrática, uniforme; la segunda, es una sociedad en continuo cambio, de tipo más comercial y urbano, más democrática y pluralista. En ese contexto hay que colocar la posición de la Iglesia católica ante la situación política, cultural, social y económica de nuestro país en el pasado siglo XIX.

c. Incoherencia interna del Radicalismo:

Su Socialismo Ingenuo y sus relaciones con los artesanos.

El radicalismo busca apoyo popular en la masa urbana de los artesanos: la generación radical se esforzó por difundir su ideología en las masas urbanas al principio con algún éxito. Se produce un intento fallido de democratización que buscaba legitimar el poder adquirido por la nueva clase. Tenía que fracasar, porque la universalidad de los nuevos principios enunciados no podía disimular la diversidad de intereses.

El instrumento de "concientización" de las masas urbanas fue la creación de las llamadas "Sociedades Democráticas" creadas para neutralizar a la "Sociedad Católica" cuyo fin principal era la propagación de las máximas del Evangelio, a la cual se asociaba el combate contra el filosofismo y cierto interés velado por las cuestiones políticas. El obispo de Popayán estimuló actividades de ésta por medio de una Pastoral, por lo cual el Consejo de Estado decidió proceder penalmente contra él por arrogarse funciones que no correspondían a su cargo. En la discusión del Consejo de Estado, se acusó al inter-nuncio Monseñor Baluffi de ser uno de los promotores de la sociedad. La sociedad terminó por disolverse por la actitud del prior de los agustinos, Fr. Pedro Cadena, que acusó públicamente a la sociedad de tener manifiestos fines políticos.

Frente a esta sociedad, que el gobierno de José I. Márquez dejaba actuar con toda libertad, el partido liberal de oposición fundó una sociedad "democrática" para combatir el "fanatismo", pedir la libertad de cultos y abogar por un régimen federal.

Otro antecedente de las Sociedades democráticas fueron las Congregaciones obreras, fundadas por los jesuitas para adoctrinar a los artesanos. Pero los radicales disputan a los jesuitas su influjo sobre los artesanos hasta convertirlos en instrumento político de sus ideas: llegan hasta conseguir que los artesanos exijan al gobierno la expulsión de los jesuitas.

Los gólgotas o radicales se dedican a adoctrinar a los artesanos subrayando el desdén con que "la gente decente" solía mirar a los artesanos, sobre los que recaía lo más duro de las cargas sociales. La clase artesanal urbana va a convertirse en la base social del movimiento liberal radical. El general José H. López sube al poder, gracias

al apoyo de los artesanos: al posesionarse de la presidencia, López promete libertad de industria pero anuncia que trabajará...” porque esta misma libertad no se convierta en la desigualdad opresiva y destructiva que apareja la acumulación de la riqueza...”. Luego matiza su afirmación: “la propiedad, como primer elemento de medro y de goces, será fielmente respetada”. López quería tranquilizar a los propietarios, pero limitaba la libertad de industria para halagar a las clases populares insinuando la protección estatal de los artesanos. Al menos, así lo entendieron ellos en sus repetidos reclamos al Congreso para que se cumplieran los programas. (27)

Ambrosio López, uno de los jefes más prestigiosos de los artesanos, expresaba así las esperanzas que los artesanos depositaban en el nuevo gobierno:

“Trabajemos, compañeros, que bajando a esos pérfidos tiranos conservadores, subirá el General López... quien con el personal de nuestro partido nos hará felices... derogando esa ley que ha bajado tanto los derechos a las obras que nosotros podemos trabajar en el país”. (28)

Se pueden resumir sus aspiraciones económicas en el proteccionismo a sus productos, ya que el libre cambio preconizado por la burguesía comerciante implicaba lógicamente su desaparición. Pero los artesanos tenían también planteamientos políticos, despertados por el adoctrinamiento de los jóvenes radicales:

“Es ya de todo punto imposible gobernar esta República por el sistema de clientelas. El pueblo ha despertado, y volviendo a mirar lo pasado encuentra que sus mandatarios le han olvidado de continuo, y que ciertas clases, familias y personas han recibido los beneficios, echando a las masas que suministran los recursos y que tienen las fuerzas física y moral”. (29)

Así declara una de las sociedades de artesanos en el periódico “El Neo-Granadino”: se ve que la concientización radical producía sus frutos. Pronto llegaría la decepción de los artesanos cuando López se

(27) Colmenares, Germán., O.c., p. 180.

(28) Molina, Gerardo, O.c., p. 60-61 cita a Miguel Urrutia, “Rasgos históricos del sindicalismo colombiano”, en el Boletín Cultural y Bibliográfico, Biblioteca Luis A. Arango, Bogotá., No. 10, 1967, pág. 226.

(29) Molina Gerardo, O.c., p. 61, citando al mismo autor.

negara a aceptar la limitación de la propiedad agraria y el Congreso se opusiera al restablecimiento del proteccionismo. La obra del gobierno no correspondía a sus promesas electorales. Al respecto, dice don Miguel Samper:

"El partido liberal triunfó en 1849. Lo bueno que contenía su programa pudo plantearse como era natural; pero las doctrinas socialistas y las promesas hechas a las "democráticas" no podían cumplirse. Las disensiones estallaron; los jóvenes alucinados comprendieron que su generosidad y su entusiasmo había estado en parte al servicio de errores y quimeras; la protección no aparecía; los artesanos se creyeron chasqueados y los ambiciosos comprendieron el partido que podían sacar de su despecho" (30)

Contrastaba el trato que el Gobierno daba a los artesanos de Bogotá con el trato dado a los miembros de las Sociedades Democráticas del Sur de matiz más clasista y democrático. La sociedad democrática de Cali se enfrentaba a los intereses de los terratenientes del Sur, a los que el Gobierno estaba interesado en debilitar. En cambio, los reclamos de los artesanos de Bogotá contrariaban los intereses de los comerciantes, que dominaban en el gobierno. Entre los artesanos de Bogotá, el motivo clasista fue más débil al menos al principio cuando estaban aliados con los radicales.

Los radicales se habían esforzado por "concientizarlos" para dotarlos de una "conciencia ciudadana" y por inculcarles ciertos ambiciones ceñidas a los principios más teóricos de la doctrina liberal; José M. Samper se dirige en este sentido a los artesanos:

"...sabíais que como ciudadanos podíais obtener los puestos públicos para servir a vuestra patria: quisisteis hacer efectivo ese derecho y vuestras esperanzas se malograron. ¿Por qué sucedió así? Porque para gozar de los derechos y de las garantías se necesita una fuerza, la fuerza moral; y ella no se adquiere sino con el patriotismo reunido a la ilustración, y con la inteligencia apoyada en la fraterni-

(30) Liévano Aguirre, Indalecio., "Rafael Núñez", 2º Festival del Libro Colombiano, Cía. Gran colombiana de Ediciones, Bogotá., p. 57.

dad y la justicia. Vosotros lo tenáis todo menos la ilustración, y he aquí por qué fracasaron vuestras nobles aspiraciones". (31)

Consecuentemente con estas ideas, los "cachacos" se dedican a dar clases de lectura, escritura, aritmética y dibujo a los artesanos, sin que se alcanzaran las recompensas prometidas a la ilustración.

Las reformas radicales poco habían favorecido al pueblo: la liquidación efectiva de los resguardos (leyes del 3 de junio de 1848 y del 22 de junio de 1850) traen como resultado la concentración mayor de la propiedad territorial en grandes latifundios y la proletarización total del sector rural. Los resguardos habían decaído y conservaban poco de su carácter comunal, pero daban oportunidad para que el indígena cultivara la tierra en forma eficiente. Era absurdo convertir al indio en campesino individualista por medio de una ley: no estaba preparado para competir con los gamonales, que se aprovecharon de su ignorancia para despojarlos de sus tierras a precios irrisorios. Salvador Camacho Roldán explica así los efectos de esta medida:

"Autorizados para enajenar sus Resguardos en 1850, inmediatamente los vendieron a vil precio a los gamonales de sus pueblos, los indígenas se convirtieron en peones de jornal, con un salario de cinco a diez centavos por día, escasearon y encarecieron los víveres, las tierras de labor fueron convertidas en dehesas de ganado, y los restos de la raza poseedora siglos atrás de estas regiones se dispersaron en busca de mejor salario a las tierras calientes, en donde tampoco ha mejorado su triste condición. Al menos, sin embargo, ha contribuído a la fundación de esas haciendas notables que pueden observarse en todo el descenso de la cordillera hacia el sur y hacia el suroeste, hasta Ambalema. . .". (32)

Nieto Arteta justifica la desaparición de los Resguardos por sus efectos: la creación de una masa proletarizada que ofreciera mano de obra para el ulterior desarrollo de la agricultura comercial. "La historia impuso sus exigencias": muchos de los contemporáneos de la medida no comparten ese parecer, como Miguel Samper:

(31) Colmenares, Germán., O.c., p. 181 citando "lecciones orales de Moral, dictadas en la Sociedad Democrática de Artesanos de Bogotá", en "El Suramericano", No. 31, 3 de febrero de 1850.

(32) Nieto Arteta, Luis E., O.c., T. I., p. 178-179.

“Los pobres indígenas fueron inducidos a vender sus pequeños lotes de tierra, en los cuales tenían choza propia, gozaban de cierta independencia, y encontraban una base segura para subsistir. En pocos años toda esa propiedad quedó concentrada en pocas manos, el indio pasó a ser arrendatario, la tierra fue destinada a cría o cebas de ganado y el consumo de víveres perdió gran parte de las fuentes que lo alimentaban. **Todo esto como resultado de la teoría de la libertad planteada sin previo estudio de los hechos sociales.** . . . No son la juventud y el entusiasmo disculpa que pueda calmar el remordimiento que quien esto escribe sufre y sufrirá por su participación en la expedición de aquella inconsulta ley” (33).

En la misma línea de proletarización del sector rural y concentración de la propiedad, se coloca la apropiación privada de los Ejidos, con la complacencia del Gobierno. El pueblo, desde tiempo inmemorial, disfrutaba de la posesión de las tierras vecinas a la ciudad, pero sin ningún título escrito. Los hacendados de las inmediaciones comienzan a cercar las tierras comunales. Bien pronto se cansó el pueblo de esperar el cumplimiento de las promesas que el General López les había hecho antes de ser elegido y reclama violentamente contra la complacencia del Gobierno ante la apropiación de los Ejidos. Ezequiel Rojas, secretario de Hacienda, exige a López que cumpla sus promesas y renuncia al ver la indiferencia del presidente ante los reclamos. El pueblo despojado se lanza a la violencia: en Palmira aparece la “era del zurriago”, ya que los artesanos se arman de zurriagos para castigar a los hacendados. Los radicales se alarman ante la inminente revolución social y piden un escarmiento. Murillo Toro, comprendiendo la justicia de la causa popular, califica los acontecimientos del Sur como “retozos democráticos” y propone un proyecto de Ley Agraria para remediar el problema. En vista de la poca acogida que tiene este proyecto en el presidente, Murillo termina por retirarse de la secretaría.

La abolición de la esclavitud se apoyaba en principios de humanidad y de justicia, pero también en motivos más pragmáticos: en la necesidad de desplazar para los nuevos latifundios la mano de obra que hasta entonces había sido monopolio de los grandes latifundistas de la Colonia, sobre todo en el Sur. En este sentido habla el General Juan José Nieto:

(33) Nieto Arteta, Luis E., O.c., t. I., p. 179. (El subrayado es mío).

"En honra de esta clase recientemente libertada, y en respuesta a los siniestros vaticinios de los que se opusieron a su redención, yo debo aseguraros, contrayéndome a esa provincia, que la gran medida de que hablo no ha producido ninguna consecuencia perjudicial a nuestros intereses sociales; y que, por el contrario, **ella ha enriquecido a nuestra industria con la inmigración de todos esos brazos que antes permanecían sujetos al monopolio de unos pocos...**"
(34)

Para Nieto Arteta, la abolición de la esclavitud era una medida encaminada a debilitar al latifundio, sobre todo en el Sur, que utilizaba el trabajo no libre. La esclavitud se hizo antieconómica a raíz de las reformas de 1850, según el mismo autor, de manera que era más ventajoso para el latifundio utilizar el trabajo de hombres libres que el de los esclavos. Para Liévano Aguirre, todas estas reformas se dirigen a fortalecer a los nuevos latifundistas de la República en detrimento de los antiguos latifundistas de la Colonia, que tenían el monopolio de la mano de obra esclava. Con las reformas agrarias de 1850 no se logró más que aumentar la mano de obra barata y favorecer aún más la concentración de la propiedad territorial.

Las nuevas ideas no trajeron mayores ventajas a las masas populares, tanto urbanas como campesinas. La conmoción social que precedió al golpe de Estado del General Melo, puede apreciarse en la narración de Cordovez Moure sobre lo acontecido cuando el Congreso respondió con evasivas a la solicitud de las sociedades de artesanos en favor de una legislación proteccionista de las industrias nacionales:

"La sociedad Democrática de artesanos del Distrito de Bogotá elevó una solicitud a la Cámara de Representantes, en que pedía con marcada insistencia el alza de la tarifa aduanera sobre los artefactos extranjeros. Después de las primeras e indispensables labores de la sesión del 19 de mayo de 1853, el Secretario de la Cámara dió cuenta de la solicitud de los artesanos, del informe de la comisión a cargo

(34) Liévano Aguirre, *Indalecio*, O.c., p. 60.

del representante doctor Januario Salgar, a quien se le había pasado para su estudio, y de la proposición presentada por él mismo, en el sentido de que se pasara el asunto al Senado, para que dispusiera lo conveniente. Aprobado lo propuesto por la comisión, se ocupó la Cámara en otro asunto enteramente distinto del que preocupaba los ánimos; mas al saber el populacho que ocupaba las inmediaciones del edificio el resultado obtenido, se arrojó impetuoso sobre la puerta de entrada al recinto de la Cámara, gritando enfurecido: ¡Adentro! ¡Es la hora! ¡Archivémoslos a pedradas! ¡Mueran los gólgotas...! Insolentado el pueblo, dió principio al ataque lanzando sobre las galerías un diluvio de piedras, una de las cuales cayó encima del sombrero de copa de nuestro amigo Aníbal Galindo, hundiéndoselo hasta los hombros y dándole tiempo apenas para soltar la interjección que en tales casos es de uso y costumbre... Los asustados mercaderes creyeron prudente cerrar las puertas de sus tiendas, en previsión de lo que pudiera pasar en aquel río revuelto, y quedamos los cachacos, sin posible retirada, acometidos de frente y de flanco, recibiendo los pedriscos de los cuales no se desperdiciaba ni uno solo al caer sobre apiñada muchedumbre...". (35)

La creciente ruina de las industrias artesanales aumenta día a día el desempleo y crea un clima de inconformidad social: los artesanos se lanzan a agresivas manifestaciones públicas. En Bogotá Florentino González es apaleado y la casa de Murillo Toro es asaltada: su dueño debió huir por los patios de las casas vecinas. La carestía de alimentos, debida a que los resguardos y pequeñas propiedades se dedican a la cría de ganado, vino a aumentar la conmoción.

La decepción de los artesanos frente a las nuevas ideas es total: Ambrosio López, el más notable de los jefes artesanos, se pasa al partido conservador. Miguel León, otro de los jefes artesanos, lanza una violenta diatriba, contra el secretario de Hacienda, Murillo Toro:

(35) Liévano Aguirre, Indalecio., "El proceso de Mosquera ante el Senado", Populibro No. 3, Ed. Revista Colombiana, Bogotá, 1966. Pags. 29-30., cita las "Reminiscencias" de Cordovez Moure.

"¿Qué utilidad nacional han hallado usted y los de su círculo, en ahogar en el Congreso las triplicadas solicitudes que los artesanos hemos hecho para que en nuestros puertos se graven las manufacturas extranjeras que se fabrican en el país?". (36)

A partir de mayo de 1853, los artesanos ya caen en la cuenta de que su poder, hasta ahora estimulado por el régimen, es completamente ilusorio. "Ya, nos dice Germán Colmenares, no eran un aliado y un dócil instrumento sino "un estorbo a toda reforma filantrópica" (según decía el mismo Miguel León en un cartel mural titulado "Artesanos, desengañaos").

En la lucha matan a un artesano y su matador no es ajusticiado. En cambio, Nepomuceno Palacios, es ejecutado por el asesinato de Antonio París, "porque no tenía títulos de doctor ni tampoco de gólgota". "¿Por qué no se juzgaba al doctor Eustaquio Alvarez, quien siendo juez de circuito capitaneó a los cachacos contra los artesanos? ¡ah! porque a más de vestir de casaca es doctor y tiene títulos de gólgota, y contra la aristocracia la ley no tiene poder'. Los motivos de resentimiento se iban ahondando y solo quedaba el desengaño de haber sido apenas un instrumento en la lucha "democrática": ...ya habéis visto el desprecio con que hemos sido tratados. Nuestras solicitudes no tienen mérito alguno, ni somos capaces de presentar motivo alguno de conveniencia pública; porque ésta no se encuentra sino en nuestro propio exterminio: por esto no se nos pagará lo que se nos debe, no seremos protegidos con el trabajo que se nos debiera proporcionar; con tal motivo, los contratos, principalmente de vestuarios, han de ser traídos de la extranjería y no construídos en el país". Hasta aquí Germán Colmenares citando al mural de Miguel León y concluye melancólicamente: "Ya no había lugar para ilusiones. Solo quedaba la lucha. ¿Y por que no? La venganza". (37)

En este trasfondo, se comprende muy bien el carácter populista de la candidatura de Obando y del golpe de estado de Melo: el descontento con el régimen radical y la antipatía con que miraban a los

(36) Colmenares, Germán., O.c., p. 184, citando un cartel mural firmado por Miguel León, 19 de enero de 1852, con el título "Satisfacción que da el que suscribe, al señor doctor Murillo, secretario de hacienda".

(37) Colmenares, Germán., O.c., p. 185, citando otro cartel del mismo autor, con fecha de 6 de agosto de 1853, titulado "Artesanos, desengañaos".

gólgotas llevó a los artesanos a embarcarse en la aventura de Melo, de la que iban a salir peor librados que nunca. Don José Ma. Samper se sorprende del choque de los artesanos y radicales:

"Extraño, muy extraño nos parece el rudo antagonismo que medió en 1853 y 54 entre los artesanos y la juventud; antagonismo que, por fortuna, cesó completamente desde 1859 o 60. Su causa era la misma: la libertad democrática, la regeneración del país en todo sentido; y nadie defendía con más calor que los radicales el interés político y social de las masas populares. Sin embargo, se detestaban recíprocamente gólgotas y democráticos, cual si sus principios e intereses fueran incompatibles e inconciliables". (38)

En cambio, Don Miguel Samper subraya la participación de los artesanos en el golpe de Melo y la diversidad de intereses entre radicales y artesanos:

"El hecho que de esta lamentable revolución debemos recoger es el papel preponderante de la mayoría de los artesanos de Bogotá en el sostenimiento de la dictadura del General Melo".

"En muchos de los obreros de ciertos oficios, principalmente los de sastrería, zapatería y talabartería, predomina una fuerte antipatía contra las clases más acomodadas, a cuyo egoísmo atribuyen la penosa situación en que se encuentran, y un odio reconcentrado contra todo el que se llama gólgota o radical, porque el partido que lleva ese nombre luchó contra la dictadura de Melo en 1854 y se opone a las ideas de protección en favor de los artefactos nacionales". (39)

José M. Samper subrayaba el papel disolvente jugado por las doctrinas democráticas entre los artesanos:

"Tal era la recompensa que aquellos desenfrenados demagogos nos daban a los que habíamos sido los más ardientes tribunos de la democracia. . . por mi parte reconozco que algo nos lo merecíamos, pues con nuestras enseñanzas

(38) Nieto Arteta, Luis E., O.c., I, p. 214-215.

(39) Nieto Arteta, Luis E., O.c., I, p. 215.

habíamos extraviado, sin quererlo, a una muchedumbre ignorante que aún no estaba educada para el gobierno verdaderamente democrático". (40).

La aventura de los artesanos finalizó con la deportación masiva a Chagres de los artesanos de Bogotá, sin que se cayera en la cuenta del significado de revolución social que había tenido el golpe de Melo, como lo describe Venancio Ortiz:

"El fin parece que era desacreditar las instituciones, haciendo temblar a la sociedad ante la anarquía por la impotencia de las autoridades; y el pueblo ignorante servía maravillosamente a este plan aumentando los medios de proporcionar un trastorno, pues al paso que algunos ricos monopolizaban los víveres sin piedad y trataban a todos de la manera más descortés, los pobres sufrían hambre, no solo por la carestía sino por la dificultad de hacer circular las monedas de talla menor, únicas que esta porción de la sociedad puede proporcionarse. . . Por la noche solo los guachos paseaban por las calles en bandas atumultadas vitoreando a los Generales Obando y Melo. Esa misma noche mientras unos estaban despedazando a pedradas los cristales de la "Rosa Blanca" donde solían reunirse algunos gólgotas, otros estaban rompiendo la pared de una casa a que, merced a la vigilancia del Gobernador, no pudieron penetrar.

Dirigióse éste al día siguiente a varios ricos y manifestándoles tener noticia cierta de que iba a estallar la revolución, les pidió armas, indicándoles el sitio donde se podían comprar; pero nada consiguió. Entonces considerándose impotente para salvar la sociedad y persuadido, según se dijo, que el Gobierno patrocinaba la revolución, se separó de la Gobernación, encargándose de ella el Coronel Emigdio Bri-ceño.

El domingo 16, al medio día, se exhibieron los democráticos armados con las armas del Estado y divisas con una cinta roja en que se leía esta inscripción: 'Vivan los artesanos y abajo los agiotistas'. . . Luego los democráticos empe-

(40) Colmenares, Germán., O.c., p. 187 citando a J.M. Samper, "Recuerdos históricos", p. 48-49.

zaron a recorrer las calles en patrullas para aprehender a los conservadores y gólgotas, y para enrolar a sus filas a los hombres de ruana que encontraban y que aún no estaban con ellos... Un poco más tarde fueron asaltadas y destrozadas las casas de los señores Pastor Ospina, Manuel Murillo, Urbano Pradilla y Vicente Herrera...". (41)

El fracaso radical o gólgota frente a las masas a pesar de las ideas vagamente socialistas del ideario radical, contrasta con la otra ala liberal, los llamados "draconianos", opuestos a las ideas socialistas pero mucho más receptivos ante las necesidades y anhelos populares. Representaban al liberalismo tradicional desbancado por las nuevas ideas de los radicales. Los "draconianos" se apoyan en los artesanos cuyas demandas proteccionistas defienden por oportunismo político. El ala gólgota tiene algunas ideas "socialistas" completamente ingenuas, que manifiestan teóricamente alguna "sensibilidad social" que no se considera incompatible con el liberalismo "laisseferista" más absoluto.

Son muy frecuentes las críticas de los draconianos contra los gólgotas: Pedro Neira Acevedo ve en el fenómeno gólgota una mezcla de vehemencia desorbitada y de cálculo interesado:

"...una reunión de hombres enteramente desprovistos de experiencia política, llenos de exaltación y la mayor parte sin luces de ninguna especie, absorbieron la representación nacional; y como los legisladores no se improvisan ni basta el justo conocimiento de los intereses privados para conducir bien los negocios públicos y facilitar la marcha de la constitución, resultó de allí una asamblea llena de confusión y de tumulto". (42)

Sobre esta descripción, opina así Germán Colmenares:

"La pintura, apasionada por lo demás, parece bastante exacta cuando se refiere al conocimiento de los intereses privados. Este rasgo serviría muy bien, entre otros, para caracterizar a los gólgotas frente a sus adversarios, los draconianos. El giro especulativo y declamatorio que imprimieron los gólgotas a su intervención política no puede atribuirse a cuenta de su mera ingenuidad como tampoco sus manifestaciones perentorias y vehementes sobre la 'fuerza de las ideas' se re-

(41) Liévano Aguirre, *Indalecio*, O.c., p. 37-38.

(42) Colmenares, Germán., O.c., p. 156-157., citando a J.M. Samper, "Apuntamientos para la Historia", p. 476.

ducen a un puro romanticismo. Todo esto embozaba una verdadera amenaza para el que supiera interpretar su lenguaje a la luz de los hechos políticos. **Esgimir hechos de contenido social y económico no se reducía a una vaga filantropía puesto que con ello se buscaba deliberadamente la alianza** —pasajera, debe reconocerse— **con clases “..hasta ahora proscritas de la concurrencia al gran mercado de las ideas y de la vida moral”** (cita Colmenares a J.M. Samper, “Apuntamientos para la Historia. . . , p.476). Con ello se postulaba un verdadero **interés de clase** . . . El golgotismo, al uncir a su carro las reivindicaciones de otros sectores, alcanza un grado más elevado de conciencia de clase. Los draconianos, revolucionarios en 1840 contra un régimen conservador, llevan el lastre de su concepción estrecha y burocrática del Estado”. (43)

Los radicales de la Escuela Republicana pronto se salen del programa inicial del liberalismo: quieren suprimir al ejército y la elección popular de los gobernadores para sacudir toda tutela que impida el ascenso de su clase. Los draconianos se oponen, porque consideran al ejército la garantía del orden y el apoyo a las nuevas instituciones. Los hechos iban a dar la razón a los draconianos: suprimido el ejército, los radicales arman a los artesanos, a quienes creían haber adocinado en el credo democrático y que se van a transformar en el apoyo más firme de la dictadura de Melo. En cambio, los militares de ambos partidos se unen para derrocar al dictador.

Los draconianos representan el aspecto tradicional del liberalismo: pretendían mantener una actividad económica tradicional en decadencia, no por interés en preservar una manufactura nacional sino porque confiaban en la fuerza política de los artesanos, amenazados por las ventajas otorgadas por el gobierno radical a los comerciantes. Frente al libre cambio, los draconianos siguen a su presunto fundador, Santander, que escribía así a Vicente Azuero en 1832:

“..la ley de aduana es vital en el estado de penuria en que quedó el país. Por Dios, abandonen la teoría del libre comercio, quiero decir, de que todos los productos y manufacturas extranjeras deben ser introducidas sin restricciones ni recargos de derechos. La práctica de todas las naciones está en oposición a tales teorías. . . protejan, pues,

(43) Colmenares, Germán, O.c., Ibid. (El subrayado es mío).

nuestras miserables fábricas y artes, no excluyendo absolutamente sino poniendo restricciones a los artefactos y productos extranjeros que nosotros también producimos o podemos producir". (44)

El antagonismo entre gólgotas y draconianos se ve en el debate sobre un proyecto de ley destinado a combatir el contrabando, cuya actividad era tan enorme como para sospechar que cobijaba buena parte del comercio. La oposición que el proyecto encontró en el Congreso mostró la oposición de intereses entre el comercio y el fisco: el comercio cobijaba la totalidad de los intereses sociales porque daba garantías al consumidor.

El debate sobre el proteccionismo pedido por los artesanos de Bogotá y Cartagena muestra el mismo antagonismo: la Cámara negó el proyecto en el primer debate y J. J. Nieto pidió se reconsiderara la decisión con el argumento de que "...la práctica no está siempre de acuerdo con los principios". Se refirió luego al librecambio, cuya infalibilidad no podía negar, pues eso equivaldría a dejar de ser liberal. Sin embargo, insinuó que la práctica inglesa era diferente, pues protegían a sus artesanos: "...todos esos bellos pensamientos que nos mandan de Europa son para que se practiquen aquí pero no para que se ejecuten allá". La maliciosa insinuación fue rechazada por Manuel M. Mallarino: "...se me dirá que esos principios son buenos en unos casos y no en otros; pues yo rechazo desde ahora y para siempre, rechazo absolutamente la diversidad de climas y latitudes para los principios de la ciencia, para las verdades eternas que son iguales en todas partes". (45)

Contra la exaltación teorizante, se intentaba desprestigiar a las teorías: así declara A. Acevedo que:

"...y ya se ha acusado a los economistas europeos de haber sido pagados por los gobiernos de sus naciones para generalizar ciertos principios en América, para abrir por todas partes nuestros puertos al torrente, a la inundación de productos extranjeros: ya se les ha acusado y la prueba de que aquello es cierto, es que allí los gobiernos obran de dis-

(44) Colmenares, Germán., O.c., p. 163-164, citando a Santander, "Cartas y Mensajes, vol. VIII, p. 185. Comp. por Cortázar, Ed. Libr. Voluntad, Bogotá, 1954.

(45) Colmenares, Germán., O.c., p. 166, "Diario de debates" p. 306, sesión del 14 de mayo de 1850.

tinta manera... disculpo, pues, el acaloramiento con que algunos jóvenes abrazan y sostienen las luminosas ideas de los economistas modernos... veinte años hace que yo dejé esos estudios y me consagré a los negocios públicos. Veinte años de experiencia y de reflexión han venido a persuadirme de que no es oro todo lo que reluce, y de que es necesario hacer abstracción de los principios escritos cuando ellos no son aplicables, cuando las circunstancias dificultan su adopción". (46)

Pero los artesanos van a encontrar otro tipo de oposición: Juan N. Neira declaraba que el proyecto era una "maquinación socialista" porque el socialismo pretendía dar "la ley al capitalista y al consumidor por medio de una estrecha asociación de obreros": esto era lo que perseguía un proyecto que gravaba solo a los ricos, únicos consumidores de artículos de importación.

Había bastante confusión sobre el término "socialista", que se aplicaba ambiguamente a todos los que hablaban de problemas sociales, de desigualdad social, de aspiraciones humanitarias y románticas.

Pero detrás de toda la retórica sobre la "revolución social" se disimulaba una apelación partidista a las masas cuyo concurso no podía lograrse con el utilitarismo académico (que, subraya Germán Colmenares, no podía competir con la predicación eclesiástica).

Se inicia así una época en la que la verdad se convierte en "un deísmo sublime" y las ideas sociales se elevaron a la altura de la religión", según José M. Samper, que, después de proclamarse socialista, confiesa que esas "...teorías no las ha aprendido en Fourier, Saint Simon, Proudhon ni Blanc; las ha aprendido en la Biblia" pues "el gólgota ha sido la primera tribuna en donde se ha predicado el socialismo". (47)

Samper proclamaba la necesidad de una revolución social:

"nosotros observamos una verdad sumamente aflictiva, a saber: que después de nuestra emancipación no hemos adelantado lo que era de esperarse a la sombra de los go-

(46) Colmenares, Germán., O.c., p. 168.

(47) Colmenares, Germán., O.c., p. 144. cita a J.M. Samper, "Apuntamientos para la historia", p. 1.

biernos libres; nada o casi nada hemos hecho; creíamos que con sólo ser independientes alcanzaríamos el bienestar político y social; y una vez dado el primer paso nos hemos detenido en la carrera. Dónde, pues, encontrar el origen de nuestra situación? El está indisputablemente en un hecho claro y decisivo: la revolución que produjo la independencia produjo en nuestra sociedad el espíritu democrático, sin echar por tierra el edificio vetusto de la monarquía; efectuó una revolución política, mas no una revolución social". (48)

El proceso de sollicitación a las masas puede verse en el momento en que Ricardo Vanegas pide el sufragio universal y denuncia la diferencia de clases que subsiste al margen de una Constitución Republicana:

"el pobre, el ignorante, el desvalido pertenecen a la última esfera social; mientras que el rico, el ilustrado, el hombre de posición se halla encumbrado a una enorme distancia de aquel". (49)

Lo que se captaba más fácilmente de las críticas socialistas era su postulado inicial sobre los efectos desastrosos del capitalismo entre las masas. Esto trae consigo una confusión que describe muy bien Colmenares:

"Si se trataba de compadecerse de las clases sociales inferiores, la estructura social de la Nueva Granada justificaba toda lamentación. Pero pensar seriamente en organizar la sociedad según un patrón destinado a atajar los estragos del individualismo capitalista, equivalía a renunciar a todo proceso histórico y real y refugiarse en la utopía intemporal. Ningún socialista granadino aspiraba a tanto. Algunos pocos se daban cuenta de la contradicción que implicaba una crítica socialista con respecto del medio granadino, pero estos mismos se apresuraban a motejar de socialista a todo el que avanzara una idea destinada a asegurar un vínculo entre las masas y la minoría política activa..

(48) Colmenares, Germán, O.c., p. 145, cita a J.M. Samper, "El Suramericano", 30 de agosto de 1849 y el No. 24, dic. 2.

(49) Colmenares, Germán., O.c., p. 146, cita "La América", No. 13, 11 de junio de 1848.

Los más se daban cuenta del valor que como argumento político, destinado a quebrantar la influencia electoral de los terratenientes, poseían las novedosas doctrinas, dosificadas convenientemente de **golgotismo**".

"No hay duda, sin embargo, de que la experiencia **gól-gota**, seudosocialista, constituyó un ruidoso fracaso en este sentido. Muy pronto se echó de ver en efecto la incompatibilidad de los intereses artesanales... con la retórica que embozaba un interés de clase muy diferente, en el cual se habían inspirado las reformas de 1850. Era tan disparatada esta alianza como el siguiente pasaje del **socialista** José María Samper en un artículo que tiende a establecer una diferencia bien marcada entre las supuestas teorías socialistas del autor (en realidad del más ortodoxo liberalismo) y el comunismo de Cabet: 'Yo supongo practicado el comunismo: una hora después los botarates, los hombres sin talento, sin hábitos de economía ni de trabajo, habrían disminuído su fortuna, en tanto que los hombres de juicio, de inteligencia, de virtud y economía tendrían su riqueza en aumento". (50)

Manuel Murillo Toro es talvez el más cercano a una especie de socialismo: ataca al individualismo económico diciendo que las doctrinas económicas de Smith, Say etc. no son sino la sanción del derecho del más fuerte disfrazado de teoría económica. La fórmula "Dejad hacer" significa "Dejad apropiar" y trae consigo la concentración de capital y la pauperización de las masas. No combate una oligarquía ni defiende los derechos de los artesanos: solo combate la concentración de la propiedad territorial estimulada por el crecimiento del cultivo del tabaco. Se da cuenta de las implicaciones de la comercialización de la agricultura y quiere mantener el minifundio: en ese sentido va su ley, propuesta para limitar la propiedad agraria. Quiere evitar la formación de una aristocracia territorial, aprovechando que la existente no se ha dado cuenta de su poder. Murillo no habla de otras actividades que pueden originar acumulación de capital.

Ricardo Vanegas corrige la omisión de Murillo, sin comprender por qué éste otorga la preponderancia solo a la propiedad territorial y no a la riqueza en general: Murillo se atiene al esquema tradicional de un poder político de los gamonales, en cambio Vanegas prevé una

(50) Colmenares, Germán., O.c., p. 148-149.

sociedad más evolucionada. Además, los ataques de Murillo se dirigen a evitar la formación de una aristocracia territorial pero solo contribuyen a debilitar la colonización que la clase comerciante hace en los márgenes del Magdalena. Hace notar Vanegas que precisamente la falta de dinamismo del antiguo latifundio ha creado las condiciones de miseria existentes.

Hasta aquí hemos descrito la ideología radical que realizó el primer intento de subvertir las estructuras sociales, económicas y culturales de nuestro país tratando de dinamizar nuestra sociedad estática. Hemos visto el optimismo romántico de las nuevas ideas, su concepción antiestatal, ya que no se hacía falta el Estado porque el interés común se producía automáticamente buscando los intereses individuales. Vimos su trasfondo social como la afirmación de una burguesía comerciante en ascenso, interesada en liquidar en beneficio propio los restos de la estructura colonial. Descubrimos su incoherencia interna: sus ideas seudosocialistas al lado de sus realizaciones de la ortodoxia liberal más estricta. Vimos el resultado práctico de sus reformas: la proletarianización rural, la ruina de los artesanos urbanos y su liquidación después de su malhadada participación en el golpe de Melo.

Entramos a considerar la posición de la Iglesia en medio de las corrientes de las nuevas ideas, en medio de la inestabilidad social producida por las reformas de 1850. Evidentemente, la Iglesia ocupaba un lugar privilegiado en la sociedad que los radicales quieren destruir: la Iglesia es una de las bases más firmes de la sociedad estática que los gólgotas están empeñados en dinamizar y transformar.

4. La Cuestión Religiosa en la Revolución liberal de 1848

Quizá la posición fundamental de los radicales frente a la religión puede resumirse en la delimitación de la religión y de la vida pública: se puede decir que se trata de una verdadera secularización de nuestras estructuras sociales y culturales. Esta secularización tiene dos clases de expresiones: unas insisten en la separación entre Iglesia y Estado rechazando todo intento de gobernar el país por medio de la religión. Esas expresiones llevan al planteamiento de la libertad de cultos (la Iglesia solo hablaba de tolerancia de los extranjeros de otra religión, que no podían hacer proselitismo de ninguna clase), favorecida con la idea de mejorar nuestras razas y costumbres por medio de la inmigración anglosajona que traería los hábitos de trabajo y aho-

ro de los que carecían españoles y americanos. En el fondo, se busca crear una cultura pluralista frente a la cultura homogénea de la Colonia cuyo contenido básico era la Religión Católica.

También se insiste en la "privatización" de la religión, que concierne solo a cada conciencia individual: la Religión debe convertirse en un asunto completamente personal. La Iglesia debe reducirse a lo cultural y "religioso": el mundo y la historia pertenecen al esfuerzo del hombre "profano". Se promueve así una religión de matiz marcadamente individualista frente a la Iglesia institucionalizada, cuya influencia en los asuntos públicos se busca suprimir.

Por otra parte, el radicalismo combate ciertas "formas de ascetismo" o "fatalismo providencialista" que sólo puede asociarse a los métodos de trabajo de una sociedad rural que se quiere transformar en una sociedad "burguesa". El providencialismo no hacía sino sancionar un orden inmutable y estático, que ahora se quiere dinamizar. Se quiere crear una sociedad progresista, secular, dinámica, que reemplace la sociedad colonial, providencialista, sacralizada y estática. La idea del progreso indefinido, base de la nueva concepción del mundo, lanza al hombre a la conquista del dominio del mundo: el más allá futuro va a reemplazar al más allá de la otra vida en la meta de la nueva sociedad que se quiere construir.

En esta estructura cultural de matiz secular, Dios es un Ser Supremo pero lejano, que no interviene para nada en el mundo ni en la historia de la humanidad, que pertenecen exclusivamente al esfuerzo del hombre. Es un Dios "laisseferista", que refleja un poco la idea liberal del Estado: hay una armonía preestablecida en la sociedad, por la cual la contraposición de los intereses individuales y de las pasiones antagónicas dan por resultado automático la felicidad de todos y el bien común. Para regular la vida humana, no hacen falta ni Dios, ni la Iglesia, ni el Estado. Se pasa así de un paternalismo estatal y religioso a un liberalismo estatal y laico, que debe observar estricta neutralidad en los conflictos de intereses y valores, ya que su única misión es proteger los derechos individuales de la libertad y de la propiedad por medio del Estado "laisseferista".

Así se comprenden las posiciones de los teóricos liberales sobre las relaciones entre Iglesia y Estado, sobre libertad de conciencia, so-

bre la religión privada, que no debe inmiscuirse en los asuntos públicos. En el fondo, todo apunta a la construcción de una nueva sociedad que implica lógicamente una nueva visión del mundo y del hombre, una nueva ética, unos nuevos valores.

Lo que no se comprendió ni de parte de la Iglesia ni de parte de sus críticos del "golgotismo" fue la diferencia entre fe y envoltura cultural de esa fe. La Iglesia se encarnó en una sociedad estática, con una concepción del mundo y del hombre concordes con esa sociedad: se creó una verdadera "CRISTIANDAD" colonial. No se comprendió que la historia seguía caminando y que una nueva sociedad reemplazaba a la antigua en el mundo occidental. La Iglesia se aferró a una sociedad en vías de desaparición, sin saber distinguir lo específico de su mensaje de lo que solo era una concretización histórica y relativa. Los adversarios de la Iglesia en el siglo XIX tampoco supieron distinguir lo que era perenne en el mensaje de la Iglesia de lo que era fruto de las circunstancias históricas y sociales.

El resultado de este equívoco mutuo fue la serie de enfrentamientos entre la Iglesia y la ideología liberal que ha perdurado casi hasta nuestros días: solo con el Concilio Vaticano II se ha aclarado el equívoco de manera definitiva.

El programa del partido liberal, redactado por Ezequiel Rojas en apoyo de la candidatura del general José Hilario López, pide "que no se adopte la religión como medio para gobernar: las dos potencias deben girar independientemente, cada una dentro de su órbita, puesto que cada una tiene su objeto y fin distintos. Emplear la religión y sus ministros como medios para hacer ejecutar las voluntades de los que gobiernan los negocios temporales, es envilecerla, desvirtuarla y separarla del fin con que la instituyó su divino fundador. La pretensión de presentar al gobierno haciendo causa común con la religión, sólo tiene por objeto fabricar un escudo al abrigo del cual puedan obrar discrecionalmente y disponer de la sociedad, de sus individuos y de sus intereses: nunca el absolutismo es más poderoso que cuando el gobierno temporal adopta la religión como instrumento". Por eso, el liberalismo se opone a la permanencia en el país de la Compañía de Jesús: "la influencia de esta corporación es irresistible. . . Permitir la continuación del instituto en la República. . . es abdicar la soberanía nacional en la Compañía de Jesús. . ." (51)

(51) Molina, Gerardo., O.c., p. 23-24, cita a E. Rojas, en "El Aviso", No. 26, 16 de julio de 1848, Bogotá.

La petición de no adoptar la religión como medio para gobernar, se explica por algunas intervenciones eclesiásticas en asuntos públicos, que hemos mencionado antes. Tal fue el caso de la "Sociedad Católica" y el de las Congregaciones de Artesanos, dirigidas por los jesuitas. Tal era el influjo político de los jesuitas, que Juan F. Ortiz espera que los artesanos apoyen al partido conservador en las elecciones de 1849:

"los jesuitas han encarnado en los artesanos como éstos están incrustados, si se permite tan atrevida frase, en la guardia nacional de Bogotá; de manera que jesuitas, milicianos y artesanos forman una masa compacta que piensa del mismo modo, y obrará de concierto, cuando llegue el caso, a una sola señal, a una sola voz". (52)

La predicción resultó fallida, porque los radicales disputan a los jesuitas la influencia sobre los artesanos convirtiéndolos en instrumento político que llega incluso hasta "exigir" al gobierno la expulsión de los jesuitas. Pero el caso nos sirve para mostrar la influencia religiosa en los asuntos políticos: en los "Deberes de los católicos en las próximas elecciones", enseñanzas de los jesuitas para los artesanos, se lee lo siguiente:

"rehusad vuestros votos a esos agiotistas y especuladores que de tiempo atrás están minando los institutos religiosos como opuestos al espíritu del siglo, para apoderarse de los bienes que les legara la piedad de vuestros mayores, consiguiendo vales que han adquirido a bajo precio en cambio de fincas que dan subsistencia a los regulares y que mantienen el culto católico con el esplendor de sus iglesias". (53)

No carecían los radicales de razones para pedir que no se usara la religión como medio de gobierno: la misma mentalidad se ve en una alocución del presidente López el 1º de abril de 1853 que pide la separación entre Iglesia y Estado:

"No se me oculta que la unión de la Iglesia y el Estado, desde los tiempos de la jerarquía judaica hasta los nuestros, ha fortificado el fanatismo y la superstición, y engendrado

(52) Colmenares, Germán., O.c., p. 176-177, "El Tío Santiago", p. 71.

(53) Colmenares, Germán., O.c., p. 177-178, "Deberes de los católicos en las próximas elecciones", Imp. de Cualla, 24 de mayo de 1848, p. 9.

todas las persecuciones religiosas que han sido la deshonra de la humanidad. Y sé también que, siendo tal unión por una parte fuente de tiranía, y de hipocresía y corrupción por otra, no ha sido la Iglesia, como dice un célebre publicista, sino la escala de la ambición para trepar al poder, la profesión de sus dogmas una mera moda mundanal, y hasta se ha degradado el cristianismo a medio de distinciones temporales y terrenas, en vez de ser el objeto grande y supremo de la existencia inmortal". (54)

Lo mismo opina Murillo Toro, talvez el ideólogo más brillante de la generación radical: "Mi teoría es esta: el Estado libre, las creencias y el culto libre. La práctica de esta doctrina requiere la recíproca confianza y el hábito de la tolerancia, que son las consecuencias del reconocimiento mutuo de los derechos de la sociedad civil y los de las asociaciones religiosas". (55)

Algunos radicales se oponían a la separación y defendían más bien el patronato colonial porque permitía un control más efectivo de la Iglesia; así opinaba Aquileo Parra en sus Memorias:

"Tampoco estuve de acuerdo con mis copartidarios radicales en lo tocante a la separación de la Iglesia y el Estado, a pesar de que creía, como creo aún, que es esa la verdadera solución científica y que habrá de ser con el tiempo la solución definitiva de tan intrincada cuestión. Antójaseme parecido al caso de la navegación aérea, en cuya posibilidad todos creemos, pero cuyo planteamiento está reservado para mejores tiempos...". "Mientras que la República democrática obra de los próceres, está todavía en su infancia, la institución del clero católico ha llegado a un estado de completa madurez. Y natural es que así haya sucedido, puesto que, entre otras causas, cuyo examen sería impropio de este lugar, la primera de dichas instituciones sólo cuenta entre nosotros setenta años de combatida existencia, al paso que la segunda lleva cuatro siglos de holgada y pacífica

(54) Restrepo, Juan Pablo., "La Iglesia y el Estado en Colombia", Publicado por Emiliano Isaza, Londres, 1885. Pág. 358.

(55) Molina, Gerardo., O.c., p. 80, cita al "Diario Oficial", No. 35, 9 de junio de 1864, Bogotá.

posesión. De ahí que el antagonismo entre la Iglesia y el Estado, consecuencia necesaria de su mutua independencia, no pueda dejar de ser desventajosa para éste último, en el estado actual de la civilización". (56)

A **la misma conclusión** de Parra llegó el propio Murillo Toro en su edad avanzada, cuando decía al Congreso de 1878:

"La última revolución ha modificado mis ideas sobre libertad religiosa: hoy opino que no debe ser absoluta, porque es un peligro para el partido liberal, como lo fue el sufragio universal en 1856. El clero católico fue el que hizo la última revolución, y es el gran enemigo que tienen las instituciones en Colombia. Tampoco estoy de acuerdo por qué se le permita emitir todos sus pensamientos, porque excomulga a los que no piensen como él, y abusa de esa libertad para atacar al que se la otorga". (57)

Con ocasión de la guerra de 1876, hay opiniones muy semejantes a las de Murillo Toro: el secretario de Hacienda del Cauca decía que "Colombia necesitaba (como todas las repúblicas americanas donde impera el catolicismo ultramontano) una guerra en donde la teocracia tomara una intervención directa para que saliera vencida". Vicente Herrera, secretario de Gobierno en Santander, contestó así a la solicitud de ayuda de Aquileo Parra: "El Estado de Santander no ahorrará sacrificio alguno en defensa de la constitución y del orden público turbado ya por la facción clerical en el Estado del Cauca". Aquileo Parra, presidente entonces de la nación, decía así en su mensaje al Congreso de 1878:

"El clero empezó a incitar las poblaciones con pastorales y predicaciones incendiarias... El pretexto escogido por el clero para agitar las poblaciones y arrastrarlas a la guerra civil era la educación pública... La última revolución ha puesto en evidencia que el poder del fanatismo no es tan grande como se creía...". (58)

(56) Molina, Gerardo., O.c., p. 118-119, cita a A. Parra., "Memorias" p. 139.

(57) Molina, Gerardo., O.c., p. 119., igual cita.

(58) Cadavid, J. Iván., "Los fueros de la Iglesia ante el liberalismo y el conservatismo". Univ. Javeriana, 1955, pág. 60.

La discusión se focalizaba sobre todo en el punto de la educación laica, que era para los radicales un punto esencial de sus reformas, ya que necesitaban modificar la visión del mundo de las masas, lo mismo que su actitud ante el trabajo. El choque entre las dos concepciones del mundo explica en buena parte las medidas que los gobiernos radicales toman para debilitar el influjo eclesiástico en nuestra sociedad: separación entre Iglesia y Estado, la expulsión de los jesuitas, el matrimonio civil, la profesión libre de cualquier religión, la libertad absoluta de prensa, de pensamiento. En la misma línea irá en parte la desamortización de bienes de manos muertas del general Mosquera (en parte es una medida fiscal de carácter extraordinario para aliviar al Tesoro Público en tiempo de una gravísima crisis). Se quiere someter la Iglesia al Estado suprimiendo derechos de estola, diezmos, el fuero eclesiástico; se intenta el nombramiento de párrocos por las autoridades civiles para quebrantar el "principio jerárquico, inspirador de tendencias conservadoras y perpetuador de los principios antidemocráticos". (59)

Mosquera presenta la desamortización de manos muertas como un paso adelante de la nación, ya "que uno de los mayores obstáculos para la prosperidad de la nación es la falta de movimiento y libre circulación de una gran parte de las propiedades raíces", como reza uno de los considerandos de la ley. Se ve allí la confrontación de la mentalidad dinámica de los nuevos gobernantes con la mentalidad estática de la cultura anterior respecto de los bienes materiales. (60)

En el mismo sentido, dirige Mosquera una circular a los gobernadores-presidentes de los Estados:

"...la propiedad ha estado mal constituida entre nosotros; fue constituida por un Gobierno despótico, por la inquisición y el fanatismo, y por la aristocracia clerical y de sangre. Se constituyó, en consecuencia, oprimiendo a las clases trabajadoras en beneficio de las privilegiadas. Pero esta constitución de la propiedad no es la que corresponde a un pueblo libre, digo, que para usar de sus derechos no debe estar embarazado por estas trabas. Coloquemos, pues, la propiedad en consonancia con la democracia; demos, pues, la

(59) Colmenares, Germán., O.c., p. 77. Cita respectivamente a J.J. Guerra, "Estudios históricos", t. II, p. 85; al Diario Oficial No. 3817).

(60) Restrepo, Juan Pablo., O.c., p. 381.

tierra a los que la trabajan y la hacen producir y dejemos la renta a los que tienen que consagrarse al estudio de las ciencias y al culto, y a todos aquellos que no pueden producir". (61)

Rafael Núñez, secretario del Tesoro y Crédito Nacional, fue encargado de llevar a la práctica la ley de desamortización, que, dicho sea de paso, no hizo más que reemplazar el latifundismo eclesiástico por el latifundismo laico, sin operar los cambios de distribución de la propiedad de que hablaban Mosquera y Núñez. Pero esto se sale del tema de nuestro actual estudio. Núñez presenta la medida como un paso natural de la nación en su camino hacia la civilización y el progreso:

"La desamortización es una de las medidas que tiene su día preciso, necesario, providencial de realizarse en la marcha laboriosa de los pueblos hacia la civilización; y así ella ya es del dominio de la historia en casi todos los países de Europa, inclusive los más católicos como Austria y España, porque es un absurdo monstruoso imaginar que tenga carácter religioso de ninguna especie lo que siendo rigurosamente mundano y temporal, no se roza ni puede remotamente rozarse con el espíritu o la conciencia. . .".

"La desamortización es simplemente un movimiento hacia adelante, una estación del itinerario que venimos recorriendo desde 1810, estación posterior de aquellas en que ya hemos visto realizadas otras transformaciones semejantes, como la abolición de los autos de fe y el tormento, la de los mayorazgos, la de los derechos diferenciales, la de la esclavitud etc., etc.; y precursora de otras en que solo Dios sabe lo que veremos, siempre en el mismo sentido del progreso por la libertad. . .".

"Aquí no se trata solamente de sacar a la vida y a la circulación una masa considerable de valores inertes, lo cual era ya bastante; ni se trata tampoco solamente, además, de lo dicho, de amortizar la deuda pública, lo cual era más todavía. . . se trata de resolver con la desamortización, hasta donde es posible, el arduo e inmenso problema de la distribución equitativa de la propiedad, sin perjuicio de ningún derecho individual anterior". (62)

(61) Restrepo, Juan Pablo, O.c., p. 387-388.

(62) Restrepo, Juan Pablo, O.c., p. 391-392.

La desamortización se presenta como un paso hacia el progreso indefinido en el cual creían tanto los ideólogos liberales: no se ve en ella ningún atentado contra la religión ni contra la propiedad privada. Se trata de un paso que ya han dado todas las naciones civilizadas en "el sentido del progreso por la libertad"; "¿cuál sería el estado de la civilización si esa resistencia hubiera triunfado siempre del espíritu del progreso?", termina preguntándose Núñez. (63) Se contraponen la resistencia de los intereses del "status quo" al "espíritu del progreso", base de la nueva sociedad que se busca crear.

La "Tuición" o "Inspección" de cultos del General Mosquera se encaminaba también a debilitar la influencia del clero y a controlarlo: solo se permitía ejercer con permiso del gobierno, se requería el pase del gobierno a todo decreto o bula papal, no se podía admitir en el país a ningún agente de la Curia Romana, solo los colombianos podían ser nombrados obispos. Los obispos que se opusieron fueron desterrados: se les acusaba de inmiscuirse en cuestiones políticas, como aparece en la carta del secretario de Gobierno al Arzobispo fechada el 14 de septiembre de 1861:

"Jamás creyó el gobierno que el Arzobispo de Bogotá fuera uno de los eclesiásticos que pretendían sobreponerse a la autoridad temporal usurpándole su dominio, pues lo mismo es negar obediencia al decreto de tuición que constituirse en supremo Magistrado para pretender que la autoridad política no puede impedir la entrada de ciertos eclesiásticos a ejercer funciones, no puramente eclesiásticas sino políticas, bajo el velo de ministros del culto". (64)

La cuestión religiosa se convierte así en el punto de división de los dos partidos: la religión es un dique para el progreso o una barrera a los excesos, según el punto de vista de cada cual. Diego Caro escribe así a su pariente José Eusebio en 1851:

"la cuestión religiosa es lo que realmente se ventila en la Nueva Granada. El catolicismo, o mejor dicho, la idolatría quiere sostener su rango y sus preeminencias con todo su fanatismo y la juventud en su mayoría lucha contra las prácticas establecidas". (65)

(63) Restrepo, Juan Pablo, O.c., Ibidem.

(64) Restrepo, Juan Pablo, O.c., p. 573.

(65) Colmenares, Germán., O.c., p. 75, cita al "Epistolario" de J. E. Caro, p. 317.

La Convención de Rionegro aprobó el decreto de desamortización y acogió con ligeras modificaciones el informe de la Comisión de Asuntos eclesiásticos, cuyo programa era el siguiente:

"1º Exigir a los ministros del culto un juramento de obediencia a la constitución y leyes de la nación y a las autoridades nacionales y de los Estados: imponiendo pena de extrañamiento a los que no se sometían a esta formalidad".

"2º Incapacidad de los Ministros de los cultos para elegir y ser elegidos, y

"3º Amnistía general". (66)

Pero advierte Gerardo Molina, de cuyo libro "Las ideas liberales en Colombia" hemos sacado estas notas, que tanto la comisión como la Convención sabía que con esto no se resolvía el conflicto religioso. Esto lo corrobora con una cita de las Memorias de Aquileo Parra:

"Ni el clero católico renunciará en un día a sus pretensiones antinacionales, ni nosotros podemos consentir en reconocerle privilegios incompatibles con la soberanía nacional y la causa del orden y del progreso. Lo único que está en nuestras manos es proclamar justicia e igualdad para todos. Quereis gozar de los derechos comunes a todos los ciudadanos, tener libertad para predicar vuestras doctrinas y profesar vuestro culto? preguntamos a los ministros del clero. Pues jurad obediencia a las leyes que os reconocen esos derechos. Pretendéis rehusarles obediencia? Pues salid del país a buscar esos privilegios a otra parte. Os exigimos únicamente lo mismo que exigimos a los demás hombres". (67)

El clero no puede tener privilegios "incompatibles con la causa del progreso": los radicales (o al menos, muchos de ellos) se confiesan cristianos. Los diputados de Rionegro, Salvador Camacho Roldán, Justo Arosemena y Bernardo Herrera, miembros de la comisión de negocios eclesiásticos, preparan el documento base para la Convención y afirman que no hay incompatibilidad alguna entre el catolicismo y las ideas de la libertad:

(66) Molina, Gerardo., O.c., p. 117, cita a A. Parra, "Memorias", p. 355.

(67) Molina, Gerardo., O.c., p. 117-118, igual cita, p. 139.

"¿Es el catolicismo incompatible con la libertad? No lo creemos. El Divino Fundador del Cristianismo que desde el monte de los Olivos ofrecía la bienaventuranza del cielo a los mansos, a los pobres y a los oprimidos, no pudo formar una religión protectora de los tiranos. Si el catolicismo se hubiera conservado fiel a sus tradiciones, no estaría hoy en minoría sobre la tierra: las naciones y los pueblos bendecirían su influjo bienhechor, y sería todavía, hasta la consumación de los siglos, la religión universal, bajo cuyas doctrinas caminaría el mundo en paz a la unidad de la raza humana".
(68)

Santiago Pérez, convencido radical y fervoroso católico, intentó con su vida y sus ideas resolver el conflicto entre los dos poderes distinguiendo entre el fuero de la conciencia individual y el fuero público del Estado cuya función sería solo evitar la práctica de un culto que perturbara el orden y la moralidad públicas. En el Manual del ciudadano expone así su pensamiento:

256. "El conocimiento de la existencia de Dios; el de sus atributos, en cuanto es posible a la inteligencia humana, y el sentimiento de gratitud que le deben todas las criaturas, no están por su naturaleza sociológica, dentro del alcance de ningún poder o fuerza exterior".
257. Corresponde a la educación purificar y engendrar ese sentimiento y conocimiento para hacerles eficaces y fecundos. En cuanto a cambiarlos o suprimirlos, la ley como simple coerción, es del todo impotente; lo más que puede obtener es acallar unas ideas o sentimientos; o arrancar la expresión de otros que no están realmente en el corazón o la inteligencia".
258. Así la religión que es impuesta por la fuerza, no es efectiva fe, idea, ni sentimiento de aquel a quien se le impone: es decir, no es verdadera religión. . .
260. Los hechos en que el culto consista, deben estar y están bajo la inspección de la autoridad, no en cuanto proceden de tal o cual creencia religiosa; sino en cuan-

to alcancen a otros individuos, o a la sociedad; ni más ni menos que los que emanan de cualquier otro origen.

262. Al consagrar así la libertad de conciencia, la Constitución respeta el pensamiento individual, y hace posible y verdaderamente tal la religión. Al no estorbar el culto privado, acata la seguridad personal y la expresión del pensamiento; y al limitar el culto a lo que no sea incompatible con la soberanía nacional, o con la paz pública, da seguridad a todos contra abusos que no dejan de serlo ni de producir sus perniciosas consecuencias por bueno que sea su origen”.
263. La religión, como creencia o sentimiento, es emanación o fenómeno privativo de la conciencia; y como el gobierno es una abstracción, o entidad convencional, desprovista de conciencia, —como gobierno, se entiende, pues la conciencia de cada uno de los que lo ejercen, es solo la suya propia como individuo— el gobierno no puede tener religión.
265. La calificación de ATEOS, que se da a los que niegan la existencia de Dios, no puede con propiedad o con justicia aplicarse a las instituciones que consagran la libertad de profesar cualquier religión. La sanción de ese derecho, sin el cual, como se ha visto, no hay lo que pueda llamarse verdadera profesión de fe, no es la negación de Dios, sino, por el contrario, su acatamiento por el gobierno en el santuario de la conciencia individual.
266. Los gobiernos que en algún sentido se podrían calificar de ateos o más bien de blasfemos, son los que invocan el nombre de Dios para contrariar su obra, mutilando en sus dones de libertad e inteligencia a su criatura humana. A este respecto, pues, el carácter de las instituciones civiles no debe determinarse porque se digan procedentes de Dios, o expedidas en su nombre; sino por cuanto en sí mismas reconozcan y aseguren la justicia, que de El emana; y por cuanto le

acaten práctica y efectivamente a El en el hombre, conservando a éste y respetándole todas las facultades y derechos que le constituyen imagen de su creador". (69)

Como Director General de Instrucción Pública, lleva sus ideas a la práctica en el terreno educativo a pesar de la resistencia del clero y de algunos sectores de la ciudadanía:

"Por su parte, los que en cuanto a la religión no abogan por la libertad de enseñanza sino por el monopolio en favor de ellos, han dado en Boyacá y en el Cauca nuevos escándalos de fanatismo, y han llegado hasta apellidar SANTA la ignorancia, en contraposición a la instrucción laica que propaga el Gobierno. Si las predicaciones inmorales y las pastorales incendiarias, pueden causar algún daño, será solo transitoriamente; porque manteniéndose el Gobierno firme en el terreno constitucional en que la cuestión ha sido colocada por el Decreto, la lucha solo durará lo que la ejecución del mismo Decreto tarde en llevar hasta los más prevenidos la evidencia de que el actual sistema de educación popular no es una propaganda protestante. Con una sola generación que se eduque en los principios de la tolerancia, se obtendrá como resultado no que la religión de la mayoría de Colombia desaparezca de ella, resultado que no es el que la Constitución ni el Gobierno anhelan, sino el de que ni esa religión ni ninguna otra sea impuesta o mantenida por la fuerza o por el fraude, y el de que ni esa religión ni otra alguna sea presentada como obstáculo a la instrucción general, base de la República y de las libres instituciones". (70)

Evidentemente, todas las ideas sobre libertad de pensamiento, separación entre Iglesia y Estado, educación laica, religión privativa de cada conciencia individual, se dirigen a debilitar la influencia clerical en nuestra sociedad del s.XIX. En el mismo sentido hay que entender las críticas a la jerarquía y a las formas exteriores religiosas. Esas críticas eran expresadas en términos del racionalismo convencional a la manera enciclopedista: se hablaba de "las negras tinieblas del me-

(69) Rivadeneira, Antonio José, "Don Santiago Pérez", Ed. El Voto Nacional, Bogotá, 1966, p. 14-16.

(70) Rivadeneira, Antonio J., O.c., p. 17.

dievo", del "velo del oscurantismo", del "yugo teocrático", del "fanatismo" etc. La actitud religiosa de los radicales es muy ambigua: ideas románticas con un vago sentimiento religioso y cristiano se mezclan a un espíritu hostil a la Iglesia. Sus convicciones no son muy profundas: los radicales se convierten al llegar a la edad madura, defienden el matrimonio civil pero sin querer contraerlo ellos mismos, proponen el divorcio pero no quieren hacer uso de él.

A veces parece un conflicto artificial, nacido más de una moda literaria que de convicciones. Así opina Germán Colmenares:

"en la sociedad entera dominan todavía modelos religiosos tradicionales heredados de una cultura agraria pero que tolera ocasionalmente la inconsistencia de una moda literaria. El racionalismo y el romanticismo apenas sirven de pretexto a las veleidades de una minoría sin que den margen a una creación original. Su adopción reproduce, en el plano de la cultura, la falta de originalidad de la afirmación de clase de la burguesía granadina que accede a la universalidad valiéndose de formas y soluciones adventicias, sin que los elementos propiamente urbanos de cultura puedan sobreponerse a elementos tradicionales más de una cultura agraria". (71)

El problema de fondo es muy distinto: se busca formar una sociedad dinámica con nuevos valores sociales, con un nuevo "ethos" más acorde con el sistema burgués de vida. El clero debe adaptarse a ese nuevo espíritu abandonando su inclinación a difundir terrores sobre la otra vida para ocuparse más de los intereses del más acá. Deberá convertirse en aliado del progreso y no en su adversario, deberá aceptar el espíritu de tolerancia e ilustración de la época en vez de obstaculizarlo. Se quiere un clero que promueva el espíritu del progreso en vez de permanecer declamando contra "la corrupción del siglo, contra el lujo y las riquezas, contra la tendencia de los espíritus hacia la ilustración, la tolerancia y el libre pensar". (72)

Para Colmenares, el conflicto religioso es debido a la introducción de un factor dinámico en una sociedad tradicional y estática donde la Iglesia ocupaba un lugar preponderante:

(71) Colmenares, Germán., O.c., p. 80.

(72) Colmenares, Germán., O.c., p. 83. el autor no dice a quién cita.

"Se quiere introducir un factor dinámico en la relación tradicionalista del individuo y la comunidad, relación fijada por hábitos e instituciones coloniales dentro del marco social del latifundio. Este y aquellos imponían una misión a la jerarquía eclesiástica que se derivaba de la tradición regalista de la monarquía española. Ahora quiere prescindirse de esta colaboración, de su acción reguladora y principalmente de su influencia sobre las masas. Al principio de **orden** que la predicación ayuda a mantener y que las prácticas religiosas fortifican en el pueblo, se opone el valor del instinto deliberado que lo conduce a su perfección: "...es que la sociedad tiene su tendencia irresistible a perfeccionarse; y el pueblo tiene su instinto sobre lo que le conviene, dejándolo sin trabas. El principio "dejad hacer" vale más que todas las leyes del mundo". (73)

Se enfrentan el principio del orden, básico en una sociedad estática, apoyado en la religión, contra el principio del progreso, el instinto del pueblo hacia la perfección, que no se puede entabrar ni dirigir.

El liberalismo tiende a un naturalismo religioso lleno de vagas reivindicaciones de igualdad y fraternidad: para Colmenares la discusión se centra más en torno al significado social del cristianismo que en lo religioso propiamente tal, como la salvación, la gracia etc.

"...No es la conciencia religiosa lo que está en juego. Es la aceptación o el rechazo de un orden tradicional en el que interviene el clero como un factor decisivo y en todo caso como el estamento social más prestigioso. No se trata en ningún caso de concebir en una u otra forma las resonancias de la vida interior (**a menos que esta signifique un obstáculo para las conquistas materiales cuando se traduce en un fatalismo que conduce a la pasividad**) sino de someterse o no a las consecuencias del prestigio de ese estamento y de su influjo en la vida social". (74)

Lo que pone el autor entre paréntesis, que yo subrayo, explica bien una serie de enfrentamientos entre las nuevas ideas y la Iglesia: se combaten "ciertas formas de ascetismo" o "fatalismo providencia-

(73) Colmenares, Germán., O.c., p. 84. cita la novela "Manuela", de E. Díaz, p. 25.

(74) Colmenares, Germán., O.c., p. 85-86. (El subrayado es mío).

lista", que pueden asociarse a los métodos de trabajo de una sociedad rural y conservadora y cuyo efecto "es sancionar un orden aparentemente inmutable y sin ningún dinamismo". Se opone a ese fatalismo tradicional un evangelio profano que quiere justificar moralmente las conquistas del progreso material: no se admite que el éxito se oponga a la moral. Florentino González nos dice al respecto en un artículo periodístico:

"Una voz sentimental, una voz aduladora de las ilusiones se deja oír clamando contra el culto de los intereses materiales de la sociedad. Esta voz predica el naufragio de la moral en medio de la diligente actividad que excita el fomento de aquellos intereses. Error. Los intereses morales no pueden ser la víctima de los intereses materiales bien entendidos". (75)

El trabajo es fuente de satisfacción moral y su organización racional es un elemento ordenador de la sociedad que selecciona de modo natural a los más aptos. A pesar de su calvinismo inconsciente, la nueva clase comerciante no entra en conflicto abierto con el resto de la sociedad sino que procura adaptarla a sus ideales de trabajo, a su visión del mundo y de la sociedad, evitando las cuestiones más problemáticas. No tratan de subvertir el orden social de manera violenta sino de colocarse a la cabeza de esa sociedad imponiendo su manera de pensar y actuar de manera que puedan conciliarse con las creencias tradicionales de nuestra estructura social. Juan Nepomuceno Neira, draconiano opuesto a las audaces reformas de los gólgotas, resume la cuestión religiosa en la discusión acerca del lugar del clero en la nueva sociedad:

"...en la Nueva Granada no ha llegado, ni quiera la providencia de Dios que llegue, nuestro filosofismo hasta negar la existencia de Dios, los dogmas de la religión, o las necesidades del culto. Pero ya que a tal situación no se encuentran nuestras divergencias, sí las encontramos, y demasiado marcadas, en orden a la importancia moral del clero en la sociedad civil, y respecto de los medios que deben asegurar su subsistencia". (76)

(75) Colmenares, Germán., O.c., p. 78, citando a Florentino González, "El Prospecto" de EL SIGLO, No. 1, 8 de junio de 1848.

(76) Colmenares, Germán., O.c., p. 77, "Reflexiones que el Dr. Juan Nepomuceno Neira dirigió al Congreso de 1851, sobre tres cuestiones importantes". Imp. de EL DIA, Bogotá, 1851, p. 8-9.

5. Una concepción estática de la Iglesia

Ante la nueva situación, la Iglesia colombiana no distinguió entre lo esencial de sí misma y su envoltura socio-cultural, no comprendió que estaba naciendo otra sociedad con valores distintos y se identificó con el orden social existente obstaculizando las nuevas ideas. Se aferró a su situación privilegiada, sin comprender que su posición era insostenible a la larga. En una sociedad que tendía a ser pluralista, siguió sosteniendo la obligación del Estado a profesar el culto católico, a considerarla como la única religión posible, a impartir obligatoriamente a todos la instrucción en la fe católica.

Como Sociedad Perfecta, se concibe a sí misma como un Estado dentro del Estado: la Iglesia no podía depender del Estado ni directa ni indirectamente, porque está totalmente por encima de él por su finalidad sobrenatural y por su origen divino. El Estado está por debajo del poder eclesiástico: debe asegurar su libertad, apoyarla, protegerla, defenderla castigando a los que delinquen contra ella o contra sus principios. Así nos lo dice Juan Pablo Restrepo, cuya mentalidad al respecto es muy dicente para nosotros:

“En resumen, Dios quería fundar una Iglesia que fuese una sociedad perfecta, provista de todo lo que necesitara para establecerse y subsistir, a pesar de la oposición y poderes de la tierra; por lo mismo, le concedió la plenitud de potestad para el manejo de todos los asuntos que fueran de su resorte, ya en el orden espiritual, ya en el temporal”. (77)

No se caía en la cuenta del equívoco en que se incurría al considerar a la Iglesia sociedad perfecta en el mismo sentido en que lo era el Estado: en una palabra, se convertía en univocidad lo que solo era una analogía, puesto que la misma expresión tenía dos sentidos muy diversos.

Esa univocidad lleva a la confusión de campos, o mejor, a la identificación del cristianismo con un sistema político, económico y social: se llega así al ideal de la cristiandad medieval como modelo para las relaciones entre la potestad civil y la eclesiástica. Se procedía de acuerdo con una mentalidad de cristiandad en la que se identificaban los

(77) Restrepo, Juan P., O.c., p. 4.

valores de la civilización medieval con los valores cristianos, sin caer en la cuenta de que la historia seguía su camino y de que esos valores ya no eran los únicos que regían en la sociedad.

Esto se debió a una concepción ahistórica de la Iglesia, que absolutizó lo que era solo una concretización relativa y contingente de la presencia de la Iglesia en el mundo. Toda religión institucionalizada no puede realizar sus valores e ideales sin un compromiso con el mundo que le toca vivir. La historia del cristianismo se convierte así en la historia de una permanente búsqueda de este compromiso a la vez que de la superación de ese compromiso: Hay siempre una tensión dialéctica entre encarnación y trascendencia.

La Iglesia olvidó trascender sus realizaciones concretas llegando a una concepción espiritualista y "angelista" de la Iglesia, que olvida su lado humano, transitorio e histórico. Para Hans Küng, el concepto de Iglesia "viene esencialmente determinado... por la forma histórica que adopta la Iglesia. La Iglesia puede llegar a quedar prisionera de la imagen o idea que, en determinado tiempo, se ha hecho de sí misma. Cada tiempo ha tenido su propia imagen de la Iglesia, nacida de determinada situación histórica, vivida y configurada por determinada Iglesia histórica...". (78)

A mi juicio, la Iglesia quedó prisionera de su imagen, perdiendo la adaptabilidad al mundo nuevo que se estaba gestando: a partir de la Edad Media, se fue acentuando el carácter jurídico e institucional de la Iglesia. La Eclesiología de la época de la Ilustración concibe a la Iglesia desde el punto de vista de una sociedad perfecta dotada de derechos, por el influjo del derecho natural. No es posible eludir el condicionamiento histórico: la Iglesia debe buscar siempre una configuración siempre nueva para hablar a cada época, si quiere ser entendida. La tentación de la Iglesia es aferrarse al pasado, sin preocuparse de las nuevas exigencias que le presenta la época.

La Iglesia no puede considerarse como algo que siempre ha sido así, porque esto equivaldría a identificarse sin crítica con un mundo y un tiempo determinados: la Iglesia no puede identificarse entera y totalmente con los programas, mitos, ilusiones y decisiones de un tiempo determinado. No puede comprometerse definitivamente con una visión y concepción del mundo. La Iglesia como toda sociedad está siempre en tensión entre institucionalización e innovación.

(78) Küng, Hans., "La Iglesia", Ed. Herder, Barcelona, 1968, p. 14.

Olvidar esto es negar la historia: esto fue lo ocurrido en la serie de tensiones entre la Iglesia y el mundo moderno, que repercute en nuestra sociedad en la revolución liberal de 1848. La visión del mundo influye en la expresión de las relaciones vigentes dentro de él: para el hombre medieval, la naturaleza y la sociedad no se concebían como un ámbito donde el hombre ejercía su dominio sino más bien algo a lo que había que adaptarse completamente. El hombre se consideraba más según lo que debía aceptar, que según la perspectiva de las modificaciones que podía imponer a su ambiente natural y social: esto dependía de la escasa capacidad que tenía de modificarlo. El único camino era la conformidad, la aceptación de lo dado, la resignación ante las limitaciones internas y externas: en ellas se plasmaba la voluntad de Dios. El mundo y la sociedad medievales eran estáticos: era imposible sospechar una humanidad que modifica al mundo según sus aspiraciones. Solo la revolución científica de la Edad Moderna demostró que las limitaciones de la naturaleza y de la sociedad eran superables.

Pero la Iglesia se demoró en adaptar su cosmovisión a las nuevas circunstancias y siguió procediendo según el modelo anterior de conducta: siguió actuando según las categorías de una sociedad y de un mundo estáticos. No tomó conciencia de que la Cristiandad y su correspondiente visión del mundo estaba desapareciendo: siguió actuando según las categorías de la Cristiandad en un mundo que empezaba a hacerse pluralista. Por eso, se opone a los nuevos valores de la burguesía emergente, a su nuevo modo de vivir, a su nueva cosmovisión.

Es una versión cristiana del mito del eterno retorno, según Raymond Nogar, que niega la historia y el sentido de la cruz. Cristo recapitula el tiempo en sí, pero esto solo se capta en la fe: "no pocos cristianos, por temor a una historia que entraña todos los riesgos de la libertad, prefieren refugiarse en una visión antihistórica, fundada en la repetición de los arquetipos. Por esta razón la cristiandad viene a ser el modelo de referencia, y la identificación del cristianismo con la cristiandad constituye un obstáculo para nuestros contemporáneos: "El gran escándalo de los tiempos modernos es que la revelación cristiana se ha identificado de tal manera con los lugares, los tiempos, las culturas del pasado, que aparece 'irrelevante' (sin importancia) a nuestra época". (79)

(79) Bishop, Jourdain, "Los teólogos de la muerte de Dios", Ed. Herder, Barcelona, 1969, p. 201-202., refiriéndose a "The Lord of the Absurd", Herder and Herder, N. York, 1966.

En la misma línea insiste Leslie Dewart, otro "secularista" católico: "El hecho humano es un hecho histórico y la negación del carácter histórico de la experiencia humana conduce a la negación del hombre mismo. La seguridad del catolicismo postridentino, sobre todo desde 1789, se ha fundado más y más en una adhesión fanática a una cristiandad idealizada, en el fondo en una forma particular del mito del retorno a una situación primordial, la cristiandad, idealizada sin tener en cuenta la realidad" (80)

La visión tradicional del cristianismo, dice Dewart, no parece tomar en serio la aventura humana y la existencia histórica del hombre: lo real es todavía el más allá. Su mundo es un mundo jerarquizado, tomado de la mentalidad griega, donde la inteligibilidad de los seres se funda, al menos parcialmente, en el puesto que les corresponde en la jerarquía de los seres. No era difícil trasladar esta visión cosmológica a la sociedad tanto civil como eclesiástica.

Dewart subraya el carácter revolucionario del mensaje de Cristo: el Sermón de la Montaña ofrece una nueva visión de la existencia, que implica una actitud nueva ante la vida política que tiene dimensión religiosa: las relaciones con Dios se definen por la relación con los demás hombres. No se puede dar a Dios lo que es de Dios, mientras no demos al hombre lo que es del hombre: la moralidad de la vida política no se deduce de sus consecuencias ultraterrenas sino de sus consecuencias con respecto de la historia humana del ya. El reino de los cielos implica la plenitud de la historia humana por obra del mismo hombre, en y por la fe en Cristo. La política implica entonces la autodeterminación comunitaria de la humanidad que se dirige a la consecución de su plenitud mediante la consecución de unos objetos históricos elegidos previamente. El cristianismo no era revolucionario en el sentido inmediato pero superficial, de intentar cambiar unas formas políticas determinadas, sino en un sentido más radical, ya que intentaba reorientar toda la vida humana. No abolió la esclavitud, pero minó sus bases al cambiar el concepto del hombre. La reorientación de mentalidad lograda por el cristianismo influye hasta en movimientos no cristianos, como el mismo marxismo, que retomó banderas que el cristianismo tenía olvidadas.

La paradoja de nuestros tiempos es, para Dewart, que la Iglesia, que debiera ser la representante de la religión revolucionaria, se ha

(80) Bishop, Jourdain, O.c., p. 212-213.

convertido de hecho en la Iglesia de la reacción y del conservadurismo político. La cristiandad occidental realizó las consecuencias prácticas de su inspiración religiosa original, contribuyendo a desarrollar la experiencia humana hasta un nivel nunca antes alcanzado de conciencia y de relación personal con la realidad. Pero en la medida en que pretende **perpetuar la forma concreta que adoptó en un principio** (en ese momento, esa forma era auténtica y tenía un sentido), el resultado alcanzado se hizo incompatible con las creencias cristianas.

La Iglesia trata de ser enteramente consecuente con la adopción de las formas de la cultura helénica que hizo en un momento dado de su historia: su cosmovisión estática, su concepto de verdad como adecuación irreconceptualizable de la realidad, la hacen incapaz de comprender el mundo moderno pluralista y dinámico. La conducta del cristiano tiene que adecuarse a un modelo preestablecido por Dios en una ley natural. Se llega así al "terror a la historia", el temor a lo nuevo, el miedo de arriesgarse, de seguir peregrinando en la historia hasta la eternidad: es el intento desesperado de detener a la historia, de dar marcha atrás buscando la utopía en el pasado.

En esa fidelidad a su concretización cultural helénica, la autoridad doctrinal de la Iglesia se llegó a convencer de que la doctrina cristiana era incompatible con las realizaciones de la civilización occidental a la que ella misma había dado origen: la civilización occidental parecía empeñada en arrumbar su original fe religiosa. Entonces se produce el desgarramiento de la civilización occidental cuyas consecuencias estamos viendo: se convierte en una cultura cristiana que ya no profesa la fe que le dió origen. (81)

La Iglesia se encierra dentro de sus propios muros dándole la espalda al mundo occidental que ella originó. No se adapta a las nuevas situaciones con facilidad, se aferra a viejas soluciones, antes felices, pero incapaces de afrontar una nueva situación histórica. Se aferra por muchos años a la monarquía absolutista europea mostrándose incapaz de comprender las ideas democráticas: aparece ante los pueblos de la América Española como aliada del rey de España en su lucha contra la independencia. No se da cuenta de que surge un mundo nuevo: no leyó los "signos de los tiempos".

(81) Dewart, Leslie., "Iglesia y conservadurismo político", artículo de Concilium, No. 36, 1968. p.p. 491-504.

Talvez sucumbió a lo que llama el P. Ives Congar "la tentación de la sinagoga": la Iglesia se desarrolla históricamente por etapas, pero con el peligro de que una etapa alcanzada se niegue a dejarse superar. "La tentación que tiene toda forma histórica es la de detenerse en sí misma, rechazar el superarse, y por esta vía convertirse en sinagoga". (82) Por fidelidad a la forma, se es infiel al principio. La tentación de la sinagoga se refuerza con la tentación del éxito: la Iglesia que triunfa corre el peligro de instalarse en lo conseguido y negarse a seguir progresando. Una Iglesia instalada no oye la llamada de las nuevas necesidades: "las épocas, las formas que han tenido éxito, corren riesgo de querer ejercer una especie de hegemonía perpetua sobre las generaciones siguientes, a título de su valor clásico y de su propio éxito: (83) A menudo, la Iglesia se siente ligada a formas sociales y culturales que tuvieron éxito en un momento, pero que son cuestionadas después por el movimiento de la historia.

(82) Congar, Ives., "Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia", Biblioteca de Cuestiones actuales, Instituto de Ciencias Políticas, Madrid, 1953. p. 105.

(83) Congar, Ives, O.c., p. 126.

BIBLIOGRAFIA

- ZULUAGA, Francisco., S.I. **"Estructuras eclesíásticas de Colombia"**. Colección Monografías y Documentos, No. 1. Centro de Investigación y Acción Social. Bogotá, 1968.
- LIEVANO AGUIRRE, Indalecio., **"Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra historia"**, Ed. Tercer Mundo, Bogotá, 1968.
- "Rafael Núñez"**, 2º Festival del Libro Colombiano, Compañía Gran Colombiana de Ediciones, Bogotá, sin fecha de imprenta.
- "El proceso de Mosquera ante el Senado"**, Populibro, No. 3, Editorial Revista Colombiana, Bogotá, 1966.
- JARAMILLO URIBE, Jaime., **"El pensamiento colombiano en el siglo XIX"**. Editorial Temis, Bogotá, 1964.
- COLMENARES, Germán., **"Partidos políticos y clases sociales"**. Ediciones Universidad de los Andes, Bogotá, 1968.
- GUTIERREZ DE PINEDA, Virginia., **"Familia y Cultura en Colombia"**, Coediciones de Tercer Mundo y Departamento de Sociología (Sección Investigaciones), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1968.
- "Tradicionalismo y familia en Colombia"** (Mimeografiado), ASCOFAME, Bogotá, 1971.
- FALS BORDA, Orlando., **"La Subversión en Colombia"**. Coedición del Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional, y Tercer Mundo, Bogotá, 1967.
- "El campesino cundi-boyacense: conceptos sobre su pasividad"**, Revista de Psicología, tomo I, No. 1, pags. 74-83., Bogotá, 1956.
- ANGEL, Augusto., S.I. Apuntes personales de la cátedra de **"Filosofía de la Historia"**, dictada por el P. Angel en 1969. Univ. Javeriana, Facultad de Filosofía.
- MOLINA, Gerardo., **"Las ideas liberales en Colombia"**. Universidad Nacional de Colombia, Dirección de divulgación cultural, Bogotá, 1970.
- NIETO ARTETA, Luis Eduardo., **"Economía y Cultura en la historia de Colombia"**. Editorial "La Oveja Negra", Medellín, 1970.
- RESTREPO, Juan Pablo., **"La Iglesia y el Estado en Colombia"**, Publicado por Emiliano Isaza, Londres, 1885.
- CADAVID, J. Iván., **"Los fueros de la Iglesia ante el liberalismo y el conservatismo"**, ("Evolución político-religiosa de nuestros dos partidos-1837-1955), Dissertatio ad lauream in Facultate Juris Canonici, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1955. Editada en Editorial Bedout, Medellín, 1955.

- RIVADENEIRA, Antonio José., **"Don Santiago Pérez"**., Editorial El Voto Nacional, Bogotá, 1966.
- KÜNG, Hans., **"La Iglesia"**, Editorial Herder, Barcelona, 1968.
- BISHOP, Jourdain., **"Los teólogos de la muerte de Dios"**. Editorial Herder, Barcelona, 1969.
- DEWART, Leslie., **"Iglesia y conservadurismo político"**., Concilium, No. 36, 1968. 491-504
- CONGAR, Ives., O. P. **"Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia"**, Biblioteca de Cuestiones Actuales, Instituto de Ciencias Políticas, Madrid, 1953.
- OSPINA VASQUEZ, Luis., **"Industria y Protección en Colombia"**, 1810-1930. Editorial Santafé, Bogotá, 1955.
- IBARRA, Gabriel, De., O.F.M. C. **"El concordato de Colombia en algunos puntos principales"**, Editorial Santafé, Bogotá, 1941.
- FUSE, Toyomasa., **"Las instituciones religiosas ante el juicio de la teoría sociológica de las Instituciones"**, Concilium, No. 36, 1968., p.p. 530-531.
- SCHMIDT, Hans., **"El problema de la 'Cristología Política'"**, Concilium, No. 36, 1968., p.p. 463-475.