

Reinventar la nación a partir de la fe católica. De la religión, el clero y la política en la guerra civil de 1851*

Juan Carlos Jurado Jurado[♦]

Resumen

Hacia mediados del siglo XIX colombiano, los liberales ascendieron al poder del Estado, desde donde lideraron una serie de reformas con la finalidad de modernizar al país, lo que implicaba quebrantar los viejos poderes de las elites aristocráticas y de la Iglesia católica, y la promoción de los valores laicos, democráticos y del naciente capitalismo como fundamentos del orden social. En medio de la radicalización y militarización del conflicto, la Iglesia se identificó con el partido conservador, ambos sacralizaron la guerra al anunciarla como una cruzada de redención nacional y actualizaron la fe combativa y militante de la tradición católica universal. El conservatismo asimiló su

* Artículo recibido el 15 de agosto de 2008 y aprobado el 17 de octubre de 2008. Artículo de investigación científica.

Este texto recrea el tema, ya tratado en mi artículo: “Ganarse el cielo defendiendo la religión. Motivaciones en la Guerra Civil de 1851”, GRUPO DE INVESTIGACIÓN RELIGIÓN, CULTURA Y SOCIEDAD, *Ganarse el cielo defendiendo la religión. Guerras civiles en Colombia, 1940-1902*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Unibiblos, 2005. Agradezco a María Elena Saldarriaga, docente de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, su bondadosa disposición para compartir e intercambiar documentación sobre el tema. De igual manera agradezco el apoyo del estudiante de la Carrera de Historia Jaiber Orozco Sánchez en la sistematización y organización de información documental. El texto fue presentado en el “XII Congreso Latinoamericano sobre religión y etnicidad: Cambios culturales, conflicto y transformaciones religiosas”, Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones-ALER, Universidad del Rosario, Bogotá, 7 al 11 de julio de 2008; y en el “XIV Congreso Colombiano de Historia”, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia y Asociación Colombiana de Historiadores, Tunja, 12 al 16 de agosto de 2008.

♦ Historiador y Magíster en Historia de la Universidad Nacional de Colombia. Sede Medellín. Profesor Asociado de la Universidad EAFIT, Medellín. Dirección de contacto: jjurado@eafit.edu.co

reivindicación de la fe católica con la salvación del orden político interno, una forma de reinventar la nación desde su postura tradicionalista y premoderna, consistente en su fundación desde los principios del catolicismo. La no diferenciaron del discurso conservador entre la Iglesia y la religión, facilitó la incendiaria participación del clero y del pueblo católico en la guerra, pero en el largo plazo complicó las relaciones entre la Iglesia y el Estado. De igual forma, con la guerra, la actividad política se invistió de un carácter mesiánico y sacro que ha marcado profundamente la vida política nacional, y fueron visibles las representaciones estrechas y recortadas de nación que construyeron los partidos políticos, pues en ellas no había lugar para el contradictor. No obstante que durante la Guerra de Los Supremos (1839-1842) las motivaciones religiosas ya habían estado presentes, fue con la Guerra de 1851 que la Iglesia colombiana inauguró su conflictiva relación con la modernidad, por lo menos desde la interpretación laicizante y anticlerical del liberalismo.

Palabras clave: Guerra religiosa, clero conservador, partidos políticos, catolicismo, nación.

Abstract

By the mid-nineteenth century in Colombia, the Liberals raised the power of the state, from where they led a series of reforms, aimed to modernizing the country, which involved breaking the old powers of the aristocratic elite and the Catholic Church, and promotion of the values of secular, democratic and nascent capitalism as the foundations of social order. In the midst of radicalization and militarization of the conflict, the church was identified with the conservative party, both sacred war with the announcement of it as a crusade for national redemption and updated the combative and militant faith of the universal Catholic tradition. The Conservative assimilated its claim of the Catholic faith with the salvation of the internal political order, a way to reinvent the nation from its position and pre-modern traditions, which was founded in the principles of Catholicism. The non differentiation between the conservative discourse and church and religion, provided the incendiary participation of clergy and the Catholic people in the war, but in the long term, it complicated relations between Church and State. In the same way, with war, political activity was fulfilled as a messianic and sacred character that has deeply marked national political history, and the close and trimmed representations of nation were visible, those that built the political parties, as they had no place for the opponents. But during the War of the Supreme (1839-1842) religious motives were already present; it was with the War of 1851 that the Colombian Church started its troubled relationship with modernity, at least from the interpretation of anticlerical liberalism.

Keywords: Religious war, conservative clergy, political parties, Catholicism, nation.

I. Introducción

Entre mayo y septiembre de 1851, tuvo lugar en la Nueva Granada, hoy Colombia, una guerra civil en la que el partido conservador se levantó en armas contra las reformas progresistas del gobierno del liberal José Hilario López (1849-1853). Éste lideró una serie políticas de modernización en ruptura con el persistente pasado colonial, denominadas en la historiografía colombiana como las “Reformas Liberales”. Se trataba de poner el país a tono con las exigencias de la economía mundial y, de darle a la sociedad un carácter más democrático y laico, lo que suponía quebrantar los viejos sistemas de dominio social y cultural de las aristocracias coloniales y de la Iglesia católica.

La Guerra de 1851 tuvo entre sus variadas motivaciones la llegada del liberalismo al poder (cuestionada de ilegal y violenta), la manumisión de los esclavos (vista como un atentado a la propiedad y un serio cuestionamiento al statu quo), la violencia de los sectores populares liberales contra los conservadores de las provincias del Suroccidente (los llamados *Retozos Democráticos*), la división de la provincia de Antioquia (con la finalidad de atomizar a los conservadores antioqueños), la expulsión de los jesuitas (considerados con exceso como conspiradores) y las medidas para restarle poder social, político y económico a la Iglesia católica¹. En relación con estas últimas, este artículo se centra en el comportamiento del clero y en las motivaciones religiosas a partir de

los argumentos morales y políticos de los conservadores y del clero para justificar su reacción bélica. Esta perspectiva de trabajo es de gran validez, pues como lo propone el investigador mexicano Fernando Escalante Gonzalbo, “El significado que se da a la violencia importa mucho más que la fuerza misma (...)”². En consecuencia, los argumentos que acompañan a la violencia son reveladores del conjunto de creencias que dan forma a las nociones de orden, justicia, opresión y autoridad, y contribuyen a una “definición taxativa de lo político”, pues ofrecen explicaciones sobre la construcción del vínculo colec-

¹ Sobre la Guerra de 1851 existen varios trabajos de diverso orden: HELGUERA, J. León, “Antecedentes sociales de la revolución de 1851 en el Sur de Colombia (1848-1849)”, *Anuario de Historia Social y de la Cultura*, (5), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia, 1970, pp. 53-63. ORTIZ MESA, Luis Javier, *El Federalismo en Antioquia. Aspectos políticos, 1850-1880*, Bogotá, Editorial Gente Nueva, Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, 1985. VALENCIA LLANO, Alonso, “La guerra de 1851 en el Cauca”, *Memorias de la II Cátedra Anual de Historia “Ernesto Restrepo Tirado”*. *Las guerras desde 1830 y su proyección en el siglo XX*, Bogotá, Museo Nacional de Colombia, 1998, y su reciente trabajo *Dentro de la ley. Fuera de la ley. Resistencias sociales y políticas en el Valle del Cauca. 1830-1855*, Cali, Centro de Estudios Regionales Región y Universidad del Valle, 2008. URIBE DE HINCAPIÉ, María Teresa, *et al.*, *Las palabras de la guerra. Un estudio sobre las memorias de las guerras civiles en Colombia*, Medellín, La Carreta, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia y Corporación Región, 2006.

² ESCALANTE GONZALBO, Fernando, “Los crímenes de la patria. Las guerras de construcción nacional en México (siglo XIX)”, *Metapolítica*, 2 (5), México, Centro de Estudios de Política Comparada-CEPCOM, enero-marzo de 1998, p. 20.

tivo y de sus fundamentos. En suma, en medio del conflicto una sociedad expresa su estructura interna y el sistema de valores que fundamentan los proyectos de orden social contrapuestos y deseables en ella³.

Como lo señala el historiador Fernán González, los conflictos entre el naciente Estado colombiano y la Iglesia católica durante la primera mitad del siglo XIX estuvieron motivados en gran medida por la lucha en torno al patronato, una figura ambigua de raigambre colonial mediante la cual la Corona española detentaba un excepcional poder sobre la subordinada institución religiosa, pero al mismo tiempo ésta ocupaba un lugar privilegiado dentro del orden social. Una vez que estuvo clara la ruptura de las nacientes repúblicas iberoamericanas con España, la Iglesia católica trató de terminar con esta situación que veía como anómala y establecer relaciones directas con ellas en condiciones de mayor autonomía, mientras que las jóvenes repúblicas trataron de heredar y, más aún, de controlar a la institución religiosa, debido a su considerable poder político resultante de su enorme peso social y a su envidiable situación

³ “De modo que no interesa si los políticos son o no hipócritas (pues el siglo XX nos ha hecho sospechar en exceso de sus argumentaciones morales), ni si creen o no en sus fórmulas retóricas: lo importante es que se vean obligados a recurrir a ellas. Que con ellas contribuyan a dar forma y consistencia a un orden moral, un sistema de creencias, incluso de automatismos que explican y justifican el poder político”. ESCALANTE GONZALBO, “Los crímenes”, p. 20.

económica. Se trataba de la extensión de la soberanía del naciente Estado en relación con el poder de la Iglesia, lo que se comprende mejor si se sabe que el Estado colombiano cuya autoridad estaba en formación, carecía de rentas suficientes y de legitimidad social, y su aparato administrativo y burocrático era bastante precario y débil⁴. Para el nuevo régimen estatal el control patronal era una necesidad inminente, así como resistirse a la idea de una iglesia que según las tradiciones escolásticas y de los canonistas jesuitas españoles se concebía como “sociedad perfecta” y, por ello, demandaba la subordinación de los poderes civiles y temporales, pues debido a que su misión era “sobrenatural” se

⁴ GONZÁLEZ, Fernán, “Iglesia y Estado en los comienzos de la República de Colombia (1820-1860)”, *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*, Santafé de Bogotá, CINEP, 1997, pp. 140 y ss. Para el caso colombiano, las relaciones entre la Iglesia y el Estado se inscriben en el contexto general de Hispanoamérica. Según el historiador John Lynch: “Después de la independencia la Iglesia era más estable, más popular y, al parecer, más rica que el Estado. Éste reaccionó tratando de controlarla y obligarla a pagar impuestos con el fin de que la balanza volviera a inclinarse a su favor. Después de un período de gobierno relativamente conservador en Hispanoamérica, de 1830 a 1850, el advenimiento del Estado liberal anunció una ruptura más básica con el pasado y con la Iglesia. El principio que había detrás de la política liberal era el individualismo, la creencia de que los nuevos estados de América Latina sólo podían progresar si se liberaba al individuo de los prejuicios del pasado, de las limitaciones y privilegios corporativos, privilegios que en el caso de la Iglesia iban acompañados de riqueza en bienes raíces y rentas de las anualidades. Esto daba a la Iglesia poder político, retrasaba la economía y obstaculizaba el cambio social. La Iglesia aparecía, pues, como rival

declaraba superior a toda otra⁵. De esta forma la Iglesia católica se mostraba incapaz de vivir en un ambiente de secularización y pluralismo como el que anunciaba el siglo XIX y, por el contrario, ajustó su institucionalidad a las directrices de Roma (la llamada “romanización”) como salvaguarda a las intervenciones estatales, lo que supuso su aguzado carácter ultramontano. Agrega González, que a pesar de que los nuevos gobernantes heredaron el espíritu regalista español, pretendieron al mismo tiempo, una mayor apertura a las ideas de la Ilustración y del mundo moderno, por lo cual no estaban dispuestos a tolerar el pretendido monopolio y protección que esperaba la Iglesia del Estado, sino promover, principalmente los liberales, la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia⁶. Este era el punto nodal del

del estado, como un foco de soberanía que correspondía a la nación y a nadie más.” LYNCH, John, “La Iglesia católica, 1830-1930”, BETHELL, Leslie (Ed.), *Historia de América Latina: América Latina, cultura y sociedad, 1830-1930*, v. 8, Barcelona, Editorial Crítica-Cambridge University Press, 1991, p. 67.

⁵ El argumento de fondo esgrimido fue que Jesús delegó en los prelados de la Iglesia autoridad para extender su dominio y cumplir con su misión, a lo que debía subordinarse todo poder temporal: “(...) porque le dio toda potestad en el cielo i en la tierra, i así como lo envió el Padre a él, con toda esta potestad, así también envió a sus apóstoles. Su Iglesia, sociedad visible en el tiempo para formar los escogidos, tiene el derecho esencial de toda sociedad verdadera i perfecta, o completa, de hacer leyes i reglamentos para su propio gobierno, a fin de mantener en la subordinación a todos los que dependen de su autoridad (...).” *El Catolicismo*, (11), semestre I, Bogotá, 1 de abril de 1850, p. 99.

⁶ GONZÁLEZ, “Iglesia y Estado”, p. 140. GONZÁLEZ, “Prólogo”, RESTREPO, Juan Pablo, *La Iglesia y el*

conflicto, sin embargo, las posturas de los liberales no fueron uniformes, pues los más moderados, que de todas formas se declaraban católicos, simplemente pretendieron reformar el Estado y construir su natural imperio legal, lo cual no constituía una amenaza para la religión como pensaban muchos conservadores y sectores del clero. Mientras que los más radicales, la juventud liberal granadina, la llamada “generación del 48”, iban más allá de estos objetivos, pues “eran partidarios de que se lanzase un ataque total contra la riqueza de la Iglesia, sus privilegios e instituciones, porque creían que sin la destrucción del poder eclesiástico y la muerte del dogma que lo acompañaba no podría hacerse ningún cambio real”⁷. Esta ala radical del partido no fue indiferente a la influencia clerical en las elecciones y en la opinión pública y, por el contrario, exageró de manera extravagante al construir toda una mitología de conspiración acerca de las pretensiones de dominación mundial de la Curia Romana y de los jesuitas mediante la educación, y se inmiscuyó de manera puntillosa e irritante en asuntos internos de la disciplina y la doctrina de la Iglesia⁸.

Estado en Colombia, 2 tomos. Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura Banco Popular, 1987, t. I, p. 17.

⁷ LYNCH, “La Iglesia católica”, p. 68.

⁸ BREW, Roger, *Aspectos políticos en Antioquia. 1850-1865*, Traducción de Moisés Melo, Medellín, Fundación Antioqueña para los Estudios Sociales - FAES-, 1984, pp. 72-73. Hay que reconocer que las autoridades civiles llegaron a extremos exagerados sin precedentes en la época colonial en

Entre el clero las posiciones no eran homogéneas, de manera que una franja del mismo, “ilustrado” e identificado con el naciente liberalismo y educado en las tradiciones regalistas, aceptó sin muchas reticencias las pretensiones del Estado. Era, entonces, muy común que en los espacios de sociabilidad liberal se reivindicara la vuelta a un “cristianismo primitivo”, dentro de una visión espiritualista que cuestionaba el poder temporal que supuestamente Cristo había dado a la Iglesia, y que en consecuencia podría ser revocado por el poder civil. La otra postura era de defensa frontal, de manera que el grueso de la Iglesia reaccionó “buscando aliados donde pudo”, “el pensamiento político católico se hizo más conservador” y, al considerar los sacerdotes que la religión requería de una urgente defensa política, se aliaron con los conservadores y con las fuerzas más oscuras y retardatarias. Así las cosas, y dentro de una visión jerárquica de la sociedad, la ideología dominante del partido conservador fue el catolicismo, basada en una acendrada creencia de que la supuesta irracionalidad del hombre y, sobre todo, de las masas populares dominadas por la “pasión”, requería de un gobierno fuerte apoyado por la Iglesia y las sanciones

cuanto a su ingerencia en asuntos exclusivos de la institución como lo eran los horarios del servicio, los libros, los procedimientos rituales y hasta los contenidos doctrinarios de los catecismos. *El Catolicismo*, (23), semestre 2, Bogotá, 1 de octubre de 1850, pp. 200-201. *El Catolicismo*, (34), semestre 3, Bogotá, 15 de marzo de 1851, pp. 290-291. *El Catolicismo*, (35), semestre 3, Bogotá, 1 de abril de 1851, pp. 295-296.

de la religión, cuyos valores morales se erigían como fundamentos del orden político nacional. De igual forma el partido conservador enfatizaba la autoridad y el orden como presupuestos de la acción política, de la dirección del Estado y la nación, lo que tuvo implicaciones en la concepción restrictiva de la ciudadanía, más circunscrita a las sociabilidades tuteladas por la Iglesia católica.

En medio de estos cuestionamientos cabía el temor a una Iglesia rica, fuerte y desafiante con las ideas republicanas y el poder civil, debido a su gran influjo en las conciencias, sin embargo, la mayoría del clero mostraba una actitud de acatamiento a los dictados del Estado.

Como se mencionó anteriormente, el problema expresaba las pretensiones de extender la soberanía del naciente Estado republicano en relación con la Iglesia, pues los liberales planteaban un proyecto nacional cuyos principios básicos eran el fortalecimiento de la ciudadanía y la práctica de una política nacional que cumpliera con las esperanzas sobre las cuales se fundaba el Estado republicano basado en los principios de “libertad, fraternidad e igualdad”⁹. De esta forma reivindicaron la herencia liberal de la Revolución Francesa, que a todas luces significaba para la Iglesia uno de

⁹ KÖNIG, Hans-Joachim, *El camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la nación en la Nueva Granada. 1750-1856*, Bogotá, Banco de la República, 1988, pp. 419-421.

los hechos más punibles e impíos contra la fe católica. La interpretación de los sectores eclesiásticos y conservadores de sus conflictos con el liberalismo de la Nueva Granada se hizo a la luz de la Revolución de 1848 en Francia, leída con categorías míticas, de manera que conservadores como Mariano Ospina Rodríguez se referían a los liberales y a sus reformas como a pretendidas formas de “corromper al pueblo inculcándole el ateísmo, el materialismo i las máximas más absurdas i atroces en política”¹⁰.

Bajo el gobierno de López, los liberales pretendieron fortalecer al Estado como una entidad social amplia e integradora, y movilizar amplios secto-

¹⁰ Biblioteca Nacional de Colombia (B.N.C.). La ortografía de los textos no se ha modernizado. Fondo Pineda, Folleto anónimo, *El ciudadano Mariano Ospina Rodríguez o relación de sus hechos y compendio de sus principios*, Bogotá, Imprenta de Torres Amaya, 1856, p. 30. “Este mito es un buen ejemplo de reinterpretación complotista de la Historia, pues presenta las ideas de la Ilustración como fruto de una conspiración universal de las fuerzas del mal, que se propone explícita y voluntariamente la destrucción de la civilización europea que se considera como reflejo del orden jerárquico querido por Dios. La conjura contra la alianza entre el Altar y el Trono se lleva a cabo mediante una revolución de carácter universal, cuya primera manifestación fue la Revolución Francesa de 1789 y cuyos instrumentos satánicos son los movimientos liberales y las democracias parlamentarias”. La apelación del liberalismo al pueblo y su relación con los líderes del partido fue problematizada por los conservadores como “jacobinismo”. GONZÁLEZ, Fernán, “El mito antijacobino como clave de lectura de la Revolución Francesa”, *Para leer la política. Ensayos de historia política colombiana*, 2 tomos, Bogotá, CINEP, 1997, tomo 2, pp. 166 ss.

res de la población mediante la identificación de sus intereses con los del Estado, a partir de su participación política. Ello suponía una profunda resignificación política acerca del papel de la Iglesia y la religión católica en la sociedad, pues los valores de la ciudadanía y las libertades del individuo serían decisivos para definir los vínculos de la “comunidad imaginada” como nación, lo que suponía la pérdida de centralidad de la fe católica como criterio político para el orden interno. El conflicto político con los valores liberales comprometía los cimientos más profundos de la trama social, pues era claro que la Iglesia misma se mostraba como la institución fundadora de la sociedad. Al promover la concepción confesional donde lo religioso era un evidente “criterio político” para definir el orden social, en el que la Compañía de Jesús tenía un importante papel en la educación y en la cultura, liberales como Juan de Dios Restrepo (cuyo seudónimo era Emiro Kastos) criticaron con sarcasmo e ironía a Mariano Ospina Rodríguez, por “querer hacer de la República un convento y con el sudor de los pueblos un gran refectorio para él y para los suyos”¹¹.

¹¹ KASTOS, Emiro, “Notabilidades contemporáneas. Rodín”, *Artículos escogidos*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1972, pp. 35-41. Recuérdese que después de la expulsión de los jesuitas en 1767, Ospina los trajo de nuevo al país en 1844. En un contexto de profunda desconfianza y enfrentamiento partidista, el poder jesuita fue considerado como un poder *extranjero* y su expulsión como la *restitución de los fueros nacionales* y de la perdida dignidad del pueblo y las

Entre las políticas que atacaban las prerrogativas de la Iglesia se pueden contar la supresión de diezmos, la reedición de censos, la abolición del fuero eclesiástico, el matrimonio civil, la libertad de imprenta y de cátedra, la libertad de cultos, el nombramiento de párrocos por parte de los cabildos y la expulsión de los jesuitas. Las reformas se compadecen con las directrices políticas del que se ha considerado el primer programa ideológico del partido liberal, publicado por Ezequiel Rojas como “Las razones de mi voto” en 1848¹². Allí se declaraba la inconveniencia de adoptar la religión como medio para gobernar y la permanencia de la Compañía de Jesús en el país como un problema de soberanía nacional, pues se trataba de un instrumento político que ponía en riesgo la independencia de los ámbitos político y religioso. En consecuencia, el gobierno no debía hacer causa común con la religión, pues allí sólo había una disculpa para actuar “discrecionalmente”¹³.

instituciones democráticas. Los religiosos eran, por principio, el mayor riesgo para la constitución del proyecto de nación moderna liberal.

¹² El texto fue publicado por Ezequiel Rojas como un listado de argumentos con los cuales justificó su voto por José Hilario López. Originalmente apareció en el diario liberal *El Aviso*, el 16 de julio de 1848. Posteriormente lo reprodujo *El Censor* de Medellín, como “La razón de mi voto” el 8 de agosto, (25), trimestre 3, pp. 101-103.

¹³ “(...) nunca el absolutismo es más poderoso que cuando el Gobierno temporal adopte la religión como instrumento. Esta es la razón por qué el partido *liberal* ve en inminente peligro las libertades públicas, las prerrogativas de la soberanía i las garantías con la permanencia en el país del instituto conocido bajo el nombre de ‘Compañía de Jesús’

Estas reformas fueron leídas por los conservadores y el clero como políticas estatales para “destruir la religión cristiana” y “propagar el comunismo y la desmoralización de las costumbres”. Los conservadores y gran parte del clero trataron de revertir las políticas liberales pregonando la ilegitimidad del gobierno, la superioridad espiritual de la Iglesia sobre el Estado y la sociedad, y la centralidad de la religión como fundamento del orden social. Para el líder rebelde Manuel Ibáñez, las medidas liberales eran un frontal atentado, no contra la institución, sino contra la religión misma, pues al despojarla de sus emolumentos y al poner a los sacerdotes a discreción de las autoridades civiles, se pretendía hacer imposible el culto católico y propagar las “doctrinas disolventes de la época”, con lo que se habían “puesto las leyes en pugna con la fe de los granadinos”. De otro lado, se dejaba al “pueblo”, es decir, a los sectores populares, sin los debidos “resortes morales y religiosos”, infundiéndoles “ideas erróneas i contrarias a toda disciplina”, con lo cual se renunciaba al poder moderador de la religión y se sustituía por el “poder indómito y voluntarioso de las bandas populares que se titulan pueblo soberano” y que estaban atacando a los conservadores en el Cauca¹⁴. Así, los

(...) Permitir la continuación del instituto en la República es estender su semilla por las provincias, es abdicar la soberanía nacional en la Compañía de Jesús (...) un verdadero delito de traición (...). *El Censor*, (25), pp. 102.

¹⁴ B.N.C., Fondo Pineda, IBÁÑEZ, Manuel, *Nuevas observaciones sobre la Administración del General*

conservadores cuestionaron la idea de soberanía popular impulsada por los liberales, una forma de ampliar la ciudadanía republicana a las capas medias y bajas, tradicionalmente excluidas por los antiguos sectores de hacendados, del clero y las elites locales.

En medio de la agitada opinión pública, de las reformas liberales y de las agresiones populares contra los conservadores del suroccidente del país, las posturas se radicalizaron y la Iglesia y los conservadores sacralizaron la guerra de manera que lograron movilizar la incendiaria participación de curas y obispos como ideólogos del púlpito y como oficiales y hombres de tropa, y concitaron la participación de sectores populares con lo que el clero se caracterizó desde el principio como motor del levantamiento.

Las representaciones del conflicto como “guerra santa” y “cruzada” justificaban el furor bélico, una “moral de entrega” y sacrificio de la vida, dándole al conflicto con el liberalismo el sentido mítico de una lucha entre “las fuerzas del bien y del mal”, y en medio de ella se actualizó el pasado de la Iglesia católica, con el sentido militante de una fe reinventada a punta de combate¹⁵. La

José Hilario López en la Nueva Granada, Lima, 24 de abril de 1853, pp. 25-28.

¹⁵ “En Clermont (en el año 1095), nadie lo duda hoy, Urbano II innovó. Por vez primera, un papa se dirigió directamente a los cristianos de Occidente para incitarlos, en nombre de su fe y por el perdón de sus pecados, a ir, con peligro de su vida terrenal a liberar el Santo Sepulcro, la tumba vacía de Cristo, que estaba en manos de los musulmanes desde hacía

institución eclesiástica hizo una lectura apocalíptica de los “malos tiempos” que se vivían con la modernidad, e igual sentimiento tenía el clero europeo de la época, con lo cual la lucha por la religión se revistió de un carácter universal¹⁶.”

II. Las proclamas de rebelión y la religión católica como elemento fundamental del orden nacional

Las primeras movilizaciones armadas estuvieron acompañadas de reuniones públicas con la finalidad de congregar a la población y tomarse las instituciones representativas del poder estatal y, en ello, lo religioso y el clero jugaron un papel esencial como formas de legitimar las reivindicaciones rebeldes. La propaganda política de los conservadores se valió de un discurso apocalíptico y grandilocuente mostrando la rebelión como un acto religioso de redención patriótica nacional y, al gobierno de López, como tiránico, impío y violador de las garantías constitucionales¹⁷. La apelación de fervientes civiles y prelados a la

más de tres siglos (...) El papa puso los verdaderos cimientos de una verdadera institución, la cruzada, cuyos ritos, modalidades y privilegios los papas posteriores fueron precisando poco a poco”. FLORI, Jean, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid, Universidad de Granada y Editorial Trotta, 2003, p. 11.

¹⁶ BOUTRY, Philippe, “El cura”, FURET, Françoise (Ed.), *El hombre romántico*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 236.

¹⁷ ESCALANTE GONZALBO, “Los crímenes de la patria”, p. 27. Se destaca la validez de los argumentos morales para que la guerra sea

defensa de la religión como bandera de lucha, y su acompañamiento con ritos, emblemas, símbolos y prácticas religiosas, tuvo como efecto la “sacralización” de la guerra, y que su significado trascendiera lo militar para convertirse en todo un fenómeno religioso y cultural. Adicionalmente, fue explícita la apropiación que hizo el partido conservador del discurso religioso como forma de legitimar su acción política, y como toda acción política, se definió por su capacidad para crear vínculos, es decir, experiencias y representaciones comunes a un sujeto colectivo, un “nosotros” autodeterminado como nación a partir de la reivindicación de las tradiciones hispanas fundadas en la familia y la religión, es decir, de una historia y una cultura compartidas¹⁸. Ello contribuyó a reforzar la adscripción del partido con la Iglesia y la definición unívoca de la nación a partir de la hegemonía de los valores católicos mediante el proyecto de nación del conservatismo.

En Antioquia, la proclamación de la rebelión estuvo acompañada de la inmediata invitación que hizo el ultraconservador Rafael María Giraldo

a los curas párrocos, para pedir su apoyo a la revolución a partir del uso político de argumentos morales y políticos. En ella se hizo explícito el carácter de “guerra justa” y “santa” que emprendieron hacendados, gamonales y el clero local en otras provincias del territorio nacional¹⁹. El sentido perentorio de su actuación se derivaba de dos motivos. Primero, lo obligante de las circunstancias bajo las cuales decían actuar, la “tiranía del gobierno”, con lo que se acudía a las viejas teorías medievales del gobierno justo y del legítimo derecho de resistencia, es decir, el “derecho de oponer la fuerza a la fuerza”²⁰. Como lo ha sugerido el historiador François-Xavier

¹⁹ Si se tiene en cuenta la división político administrativa de la época, la Guerra de 1851 tuvo lugar a partir de diversos movimientos rebeldes en la siguientes regiones y provincias: en el suroccidente (Cauca, Buenaventura, Barbacoas, Popayán, Pasto y Túquerres), en la antigua provincia de Antioquia (Antioquia, Medellín y Córdoba), y en algunas del centro oriente (Bogotá, Cundinamarca, Tunja, Zipaquirá, Tundamá, Tequendama, Mariquita, Pamplona, Casanare y Neiva). Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Sala Patrimonio Documental, CUERVO, Antonio Basilio, *Resumen de la geografía histórica, política, estadística i descriptiva de la Nueva Granada para el uso de las escuelas primarias superiores*, Bogotá, 1852.

²⁰ Los puntales de esta tradición se retrotraen a Hugo de Fleury (siglo XII) quien prescribió que era necesario tolerar al tirano y orar por él, pero obedecer sus mandatos así fueran contrarios a la ley de Dios. En igual sentido conceptuó Baldus (siglo XIV). Sin embargo, fue Tomas de Aquino el que validó el derecho a la insubordinación frente a todo gobierno que sobrepasara los límites de su autoridad y prohibió la resistencia activa contra todo gobierno injusto, con lo que abolirlo no era motivo de sedición. Durante el siglo XV se desarrolló aún más el derecho a la resistencia armada llegando a

considerada “justa”, pues a la violencia siempre la han acompañado las mejores intenciones educativas y mesiánicas.

¹⁸ Para Lechner todo sirve para configurar una representación de la nación, pero fundamentalmente sus materiales básicos son la historia y la cultura compartidas. LECHNER, Norbert, “¿Cómo reconstruimos un nosotros?”, *Metapolítica*, (29), México, Centro de Estudios de Política Comparada-CEPCOM, mayo-junio de 2003, p. 53.

Guerra, en una sociedad profundamente cristiana que sentía experimentar una profunda crisis (y las Reformas Liberales lo eran) el argumento político y moral del derecho a la revuelta tenía una importante trascendencia en relación con los conflictos, pues comprometía los mismos valores morales fundantes del orden social²¹. El segundo motivo que signaba la actuación de los rebeldes, se derivaba del sentido providencial que le concedieron a su lucha resultante de la lectura mistificada de los hechos. Valga citar la circular que los rebeldes enviaron a los sacerdotes en la provincia de Antioquia:

Interesado en U. como sacerdote católico en particular, como ciudadano en general, en el sostenimiento de la santa causa proclamada el día 1 del corriente mes (se refiere a julio), en los memorables campos de Belén cerca de esta ciudad, no he vacilado un solo momento en dirigirme a usted excitando su religioso y patriótico celo a fin de que trabaje con infatigable constancia en el afianzamiento de tan glorioso triunfo que

Dios se ha servido otorgarnos en sus inescrutables designios. *Dios y Federación* fueron los principios que proclamamos en ese día bendito. Destinado por la Providencia para que en él comenzase *la anhelada redención de los sacrosantos y reveladores principios de la religión católica, herencia preciosa de nuestro padres, sin la cual no puede existir la familia, no puede haber patria, no puede haber verdadera libertad (...)*²².

Según la documentación analizada fue bastante usual que los civiles y militares sublevados hicieran llegar a los sacerdotes de las localidades más céntricas, las proclamas que anunciaban la rebelión, para su lectura solemne y pública en los espacios más importantes de la sociabilidad pueblerina como lo eran la iglesia parroquial y la plaza local²³. Este papel de mediador cultural entre los sectores populares y las élites regionales sugiere también el papel vincular que ejercieron los curas entre una cultura escrita y una cultura oral, fenómeno sobre el que ha llamado la aten-

justificar el tiranicidio. De esta forma lo que anteriormente había sido norma (la resignación ante la opresión) tomó el carácter de excepcional. HERNÁNDEZ BECERRA, Augusto, *Las ideas políticas en la historia*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2005, pp. 163-165. BUSHNELL, David, *Política y sociedad en el siglo XIX*, Tunja, Ediciones Pato Marino, 1975, p. 6.

²¹ GUERRA, François-Xavier, *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 293.

²² *La Estrella de Occidente*, (258), trimestre XVI, Medellín, 29 de julio de 1851, "Carta de Rafael María Giraldo a los curas párrocos". Las cursivas son mías.

²³ Sobre el tema de las sociabilidades religiosas y la importante función moralizadora y civilizadora de los sacerdotes en las localidades de Antioquia, véase el sustancioso y documentado trabajo de la historiadora LONDOÑO VEGA, Patricia, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia 1850-1930*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 148 y ss.; y ARANGO

ción François-Xavier Guerra en relación con la difusión de la modernidad en Hispanoamérica²⁴.

Entre los cuadros militares rebeldes en Antioquia, el general Eusebio Borrero, su líder supremo, nombró al presbítero y párroco de la localidad de Abejorral, Manuel Canuto Restrepo, como teniente segundo y capellán mayor de sus tropas, quien combatió conjuntamente con Braulio Henao, el más prominente rebelde de Antioquia²⁵. La presencia de Restrepo entre las tropas conservadoras expresa la centralidad de los sacerdotes en la guerra. Éste fue quien más se opuso a cualquier negociación con el gobierno liberal, “sosteniendo que se debía combatir hasta morir y ofreciendo ser el primero en atacar, puñal en mano, al enemigo en Salamina”. Su postura ultramontana se esclarece si se sabe que al tildar a Braulio Henao de traidor y pretender evitar derramamientos de sangre, argumentó que precisamente la revolución no se hacía para averiguar si ello acontecería, pues precisamente “los sacrificios i la sangre son inseparables de la guerra”. Estas eran sus consecuencias naturales, con lo que

el juicio no debía hacerse sobre las consecuencias, sino sobre “la justicia de la causa” por la que se luchaba, con lo que se ubicaba en las argumentaciones morales y legales de la rebelión. Considerar este argumento es muy importante porque tipifica las justificaciones de quienes aceptan la guerra como una acción política legítima, lo que implica estar de acuerdo con principios dogmáticos propios de la época, y uno de ellos consistía en que definitivamente la violencia es efectiva. Si no fuera de esta manera, la guerra no solo no sería justificable sino que además, podría ser contraproducente. De esta forma el prelado se ajustaba a los cánones católicos y medievales del “derecho a la guerra” (*ius ad bellum*) y a una “moral de entrega” de la vida, como era usual en la tradición occidental de guerra santa y en el martirio cristiano²⁶. En consecuencia, quien la emprendiera estaba eximido del pecado, como lo expresara en su réplica a Henao:

(...) una vez examinada esta (la causa de la guerra), i hallada su bondad i justicia, no hai que vacilar; porque la causa justa merece todo jénero de sacrificios, incluso el de la vida; pues según el sentir unánime de todos los teólogos, el que muere peleando en guerra justa, no peca²⁷.

RESTREPO, Gloria Mercedes, *La mentalidad religiosa en Antioquia. Prácticas y discursos. 1828-1885*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas, 1993.

²⁴ GUERRA, *Modernidad e Independencias*, p. 294.

²⁵ B.N.C., Fondo Pineda, RESTREPO, Manuel Canuto (Pbro.), Réplica al último manifiesto del Sr. Braulio Henao, publicado en Bogotá el día 20 de junio de 1852, Bogotá, Imprenta Imparcial, 1 de septiembre de 1852, p. 18.

²⁶ En la temprana tradición de la guerra santa no sólo no era pecado emprenderla, sino que los pecados de los cruzados serían perdonados, pues se trataba de un acto religioso dentro de la peregrinación misma a Jerusalén. FLORI, *La guerra santa*, p. 11.

²⁷ RESTREPO, *Réplica al último manifiesto*, p. 10.

Como puede verse, la postura mesiánica y fanática del presbítero justifica que, de ser necesario, todo se sacrifique en aras del ideal religioso, es decir, que la victoria debería alcanzarse a cualquier precio, pues la racionalidad de la “justa causa” suponía en últimas negarle a la guerra su carácter político dominante, pues al comprometer ideales de un valor absoluto no había lugar a salidas negociadas, es decir, relativas²⁸.

Fue tal la fama fulminante y combativa de Restrepo, que con motivo de la polémica con Henao, y por “despertar la cólera, provocar la venganza y predicar la guerra”, en un periódico de Sonsón se decía: “este presbítero no debía llamarse Canuto, sino bodoquera, rifle o cañón, i que así más bien debería firmarse Manuel Trabuco Restrepo”²⁹. Años más tarde sería obispo de Pasto, al sur del país, en límites con Ecuador.

²⁸ “Negarle a la guerra su carácter político dominante equivale ciertamente a una reedición de la idea de la justa causa material como criterio fundamental para el tratamiento recíproco de los enemigos, es decir, a un regreso de la razón jurídica de los fanatismos de los siglos XVI y XVII, a una versión modernizada -y con ello infinitamente más destructiva- de las guerras civiles confesionales europeas.” OROZCO ABAD, Iván, *Combatientes, rebeldes y terroristas. Guerras y derecho en Colombia*, Bogotá, Editorial TEMIS S. A., 2006, p. 26. Una racionalidad moderna y secular acerca de la guerra como “dialéctica de enemigos” y por tanto normativa entre “enemigos relativos”, contempla salidas negociadas tan comunes durante el siglo XIX entre los partidos políticos, en el contexto de los procesos de construcción del Estado nación, y por lo tanto el establecimiento de un “derecho de la guerra” (*ius in bello*); pp. 17ss.

²⁹ B.N.C., Fondo Antiguo, HENAO, Braulio, *A mis conciudadanos*, Bogotá, 20 de junio de 1852, p. 4.

Al igual que Giraldo en Antioquia, para los preparativos de la rebelión en la provincia de Mariquita, el general José Vargas París escribió una carta al párroco de la ciudad de Ibagué, la capital de la provincia, el 24 de julio de 1851, con la finalidad de disputar el control de las masas populares a los liberales. En ella se revela que definitivamente el púlpito, por su aura sagrada, era el lugar estratégico para legitimar la causa conservadora y lograr un amplio y rápido reclutamiento de parroquianos armados por medio de la Guardia Nacional. Como lo indica la siguiente cita, el discurso apocalíptico sobre la patria (léase nación) y la religión los ponía en el mismo plano de la acción política:

(...) se han visto precisados los granadinos honrados i enemigos de la impiedad de la tiranía, a ponerse en armas para defender la Santa Relijión de Jesucristo, única verdadera i que heredaron sus antepasados, no menos que para restablecer el pleno goce de sus derechos hollados. En tal virtud, requiero a U. (...) *para que exorte a sus fieles en misa del pueblo que tendrá lugar el domingo venidero, para que se armen en defensa de la relijión i de la patria, de muerte amenazadas*; presentándose sin demora al Sr. Jefe Político quien está encargado por la lei de organizar las guardias nacional i local³⁰.

³⁰ *El Neogranadino*, (169), año IV, Bogotá, 15 de agosto de 1851, “Documentos para la historia de la facción de 1851”. Las cursivas son mías.

El análisis de una variada documentación histórica permite concluir que los discursos acerca de lo religioso se escenificaron desde otros ámbitos de movilización social, entre ellos la prensa y las *Sociedades Democráticas y Populares*, que se constituían en los clubes políticos y bases sociales del partido liberal y conservador, respectivamente. Allí, se acudía a la racionalidad y al debate público como mecanismos de sociabilidad que expresan lo incipiente de un fenómeno muy importante propio de la modernidad política, y es la constitución de lo que ha sido llamado la “opinión pública”³¹. Como se expondrá más adelante, estos espacios de socialización moderna se trasladaron con otros de sociabilidad tradicional o pueblerina, escenarios y prácticas rituales como la misa dominical, las procesiones y rogativas religiosas y aun el confesionario, en medio de las cuales los sentimientos religiosos afloraban como una profunda experiencia política. En el contexto de una sociedad campesina, profundamente religiosa, la guerra misma fue considerada mediante referencias y analogías, como un signo más de los planes divinos, y así fue interpretada a luz de la “historia sagrada” del catolicismo, de modo que los conservadores vieron en

ella un hecho religioso en todo el sentido de la palabra. De esta forma, la guerra contra el gobierno “tiránico e impío” del 7 de marzo, estaba asociada con dos antiguos temas del Viejo Testamento: el cautiverio y la redención, por ello, en este tipo de lectura no fue casual que el pronunciamiento de los rebeldes se iniciara en Antioquia en la población de Belén, cerca de Medellín. Según la interpretación providencialista de la historia, el hecho no era gratuito, por el contrario, era “un buen presagio para el buen éxito de tan fausto acontecimiento”, pues fue en Belén de la Palestina donde nació el “inmaculado caudillo que consumó la colosal empresa de la redención del mundo, y Belén de Medellín, lo es de la redención de la Nueva Granada. Consoladora coincidencia!”³².

Éste, como otros testimonios documentales en los que las acciones políticas y militares se asociaban y hasta se

³¹ URIBE DE HINCAPIÉ, María Teresa y Jesús María ÁLVAREZ, *Cien años de prensa en Colombia. 1840-1940. Catálogo indizado de la prensa existente en la Sala de Periódicos de la Biblioteca Central de la Universidad de Antioquia*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2002. CHARTIER, Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 50.

³² *La Estrella de Occidente*, (253), trimestre XVI, Medellín, 10 de julio de 1851. A veces, las narrativas religiosas ofrecían, más que la historia profana, explicaciones más consoladoras acerca de las fatalidades de la vida humana. En este sentido, la guerra fue considerada como una consecuencia de los pecados de los hombres, y por lo tanto, un castigo divino. Como catástrofe la guerra tiene una historia de larga duración en Occidente. A finales del siglo XVIII, el Virrey Caballero y Góngora, afirmó que: “(...) el hambre, la guerra y la peste eran los tres grandes despertadores de que el Señor se valía para castigar el pecado y la ingratitud humana (...)”. JURADO JURADO, Juan Carlos, “Desastres naturales, rogativas públicas y santos protectores en la Nueva Granada. Siglos XVIII y XIX”, *Boletín Cultural y Bibliográfico*, XLI (65), Bogotá, Biblioteca Luis Ángel Arango, 2004, editado en 2005, pp. 59-80.

confundían con hechos mágico-religiosos, parecen expresar que los conservadores tenían una concepción mística de la guerra, y que la devoción religiosa se desplazaba del tradicional ritual al hecho militar enardecido, que a su vez se transformaba en un nuevo ritual. De otro lado, con la sacralización de la guerra queda claro que la opinión política toca los problemáticos márgenes de las creencias religiosas, que estas se transformaban en opiniones políticas, y que los hechos del presente eran leídos con categorías teológicas del texto bíblico en el que se ponían las frustraciones y esperanzas del presente.

Por la naturaleza del tema, entre los participantes del conflicto se esperaba encontrar sólo al clero enarbolando la bandera religiosa, sin embargo, como las motivaciones religiosas tuvieron un carácter político y cultural tan claro y entendido, los civiles y militares se destacaron tanto como ellos al adoptar comportamientos ritualizados, lo cual expresa lo efectivo del sentimiento religioso. En consecuencia, desde el inicio de la guerra (el 1° de mayo), en las provincias del suroccidente se identificó al hacendado esclavista, militar y poeta Julio Arboleda como uno de los más fervorosos defensores y publicistas de la defensa de la religión. El tema tomaba visos de leyenda en una región donde la anterior Guerra de Los Supremos (1839-1842), ya había mostrado la forma visceral en que las poblaciones predominantemente indígenas de la región de Pasto podían asumir la defensa de la religión como si fuera la de su propia cul-

tura³³. Según las memorias de Manuel Joaquín Bosch, Arboleda:

(...) vestido pobremente, con un santo Cristo en la mano i cargado de cruces por todas partes, se subía sobre las piedras a predicar a los indios y pedirles con suspiros y sollozos la defensa de la religión que los malditos rojos estaban destruyendo: Aquellos fanáticos, naturalmente belicosos i enemigos jurados de todo gobierno, sea cual fuere, no tuvieron embarazo para ponerse en armas prontamente, i con tanto más gusto, cuanto que están acostumbrados a especular con las revoluciones, porque entonces el gobierno manda ejércitos que derraman sobre ellos mismos fuertes sumas de dinero³⁴.

Religiosidad tan primitiva y palmaria se le atribuía usualmente a los indígenas y a los sectores del bajo pueblo, a los que se asociaba con su incapacidad racional por su encendida emotividad. Sin embargo, esta férrea “religiosidad popular” podía ser compartida por integrantes de las elites cultas y aristocráticas, lo que revela el tipo de cultura cam-

³³ ZULUAGA, Francisco, “La Guerra de los Supremos en el suroccidente de la Nueva Granada”, *Memorias de la II Cátedra Anual de Historia “Ernesto Restrepo Tirado”*. *Las guerras desde 1830 y su proyección en el siglo XX*, Bogotá, Museo Nacional de Colombia, 1998, pp.17-36.

³⁴ B.N.C., Fondo Pineda, BOSCH, Manuel Joaquín, *Reseña histórica de los principales acontecimientos políticos de la ciudad de Cali, desde el año de 1848 hasta el de 1855, inclusive*, Cali, 1856, p. 40.

pesina y tradicional tan propia del mundo andino, que podía ser compartida entre las clases altas y el pueblo raso, a pesar de las grandes diferencias sociales y económicas entre ambos grupos³⁵. En este sentido el conservatismo pudo ser un efectivo medio para interpretar políticamente un “catolicismo popular” extendido en diferentes capas sociales.

Los liberales de Cali fueron conscientes de las lógicas de movilización utilizadas por los rebeldes Manuel Ibáñez y Julio Arboleda, y denunciaron que habían levantado el estandarte de la religión en la provincia de Túquerres, en límites con Ecuador, con el pretexto de que era atacada, “engañando a los sencillos e infelices habitantes de aquellas comarcas”. Adicionalmente, la animosidad de las masas campesinas también era vista como inconciliable con la modernidad del sistema democrático, pues precisamente por no estar “iluminadas con la luz de la democracia”, fueron ganadas fácilmente por los rebeldes³⁶.

³⁵ En este sentido la cultura popular refería “prácticas culturales distintivas” y globalizantes que trascendían las demarcaciones sociales. Acerca de las problemáticas categorías de “religiosidad popular” y “cultura popular”: LYNCH, “La búsqueda del milenio en Latinoamérica: la búsqueda de la religión popular y más allá de esta”, *América Latina, entre colonia y nación*, Barcelona, Editorial Crítica, 2001. También, BURKE, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, especialmente la primera parte; y REVEL, Jacques, *Un momento historiográfico*, Buenos Aires, Manantial, 2005, apartado: “La cultura popular, usos y abusos de una herramienta historiográfica”, pp. 101-116.

En estas sociedades tradicionales donde el mundo está sacralizado, no existía diferenciación entre los hechos religiosos y los hechos políticos, pues en medio de las procesiones y rogativas se podía tejer la rebelión misma y el destino político de la nación. Definitivamente, la lucha entre los partidos políticos se tornaba en una guerra de las imágenes religiosas, era la lucha por la construcción del orden político interno, y su devenir tenía lugar en medio de las advocaciones religiosas locales de los santos patronos de Cali, cuyos favores se disputaban las facciones. A los santos se les podía adjudicar una u otra inclinación política de acuerdo con el desarrollo de la revuelta y, con ello, se revela la politización de entidades religiosas como Dios, la virgen y los santos, según lo evidencia la siguiente cita de una fuente liberal:

Toda la oligarquía del Sur, sino es cómplice, es por lo menos sabedora hace mucho tiempo de los inicuos planes de los conspiradores; nosotros somos testigos, de cuanto ha sido su gozo, cuantos sus cuchicheos en las rogativas que con tanto descaro han estado haciendo a Dios y a sus santos, para que les conceda el vergonzoso triunfo. El sábado último festejaron espléndidamente a la Virgen de Las Mercedes ¡po-

³⁶ Biblioteca Central Universidad de Antioquia, Colección de Patrimonio Documental, Fondo Hojas Sueltas, Informe anónimo, *Boletín democrático*, Cali, 19 de mayo de 1851.

bres mentecatos! La hora de su castigo llegó ya, y ellos no se salvarán porque Dios los ha cegado. También hicieron iguales rogativas a la misma Virgen al iniciarse la cuestión de los ejidos i el día de la asonada de Boso: i entonces ahora los resultados han sido, que la cuestión de los ejidos la ganamos, que a Boso lo amarramos i que ayer con la noticia de la revolución nos llegó la de su derrota de Pandianco ¡Qué milagrosa i amiga del orden es Nuestra Señora de Las Mercedes de Cali!³⁷ .

El despliegue por parte de los creyentes de estrategias mágicas, rituales y de culto, expresa un sentido de “religiosidad funcional”, esto es, una religión que se encuentra a su alcance para incidir en los asuntos más nimios de la vida cotidiana pero también en los más esporádicos y trascendentales. En el fondo, fuera efectiva o no la rogativa pública, esta había ido más allá del ruego coyuntural hacia la dimensión política de la comunidad, pues su propia naturaleza formalizada y su carácter masivo y

globalizador le confiere un carácter institucional, y apunta a un instrumento efectivo de cohesión social alrededor del destino de la comunidad imaginada como nación³⁸ . Estas manifestaciones de religiosidad que suscitaba el conflicto entre el Estado y la Iglesia, así como la guerra misma, tan comunes durante las guerras civiles del siglo XIX en toda Hispanoamérica, testifican la base popular de la Iglesia, la potencia política de la religiosidad popular, y expresan una demanda no sólo de unión entre el Estado y la nación (comunidad de creyentes), sino de identidad e indisolubilidad entre ambas instancias³⁹ .

En medio de la guerra tuvo lugar el debate sobre la legitimidad de la misma como forma de defensa de la religión; su conocimiento permite un acercamiento a los discursos y motivaciones de sectores del clero en cuanto al papel de la religión en el orden nacional. Ello muestra que las posiciones dentro de la Iglesia no fueron unánimes y que el libera-

³⁷ Biblioteca Central Universidad de Antioquia, Sala Patrimonio Documental, Fondo Hojas Sueltas, Informe anónimo, *Boletín democrático*, Cali, 19 de mayo de 1851. Como lo señala Serge Gruzinski, al sugerir la importancia cultural de la imagen religiosa en la historia de Hispanoamérica, imagen y santo están asociados por doquier y no se comprende la una sin el otro: “por encima de la imagen lo que está en juego es el imaginario”. GRUZINSKI, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 184, 188-189.

³⁸ LARA RÓDENAS, Manuel José de, “Religión barroca y coyuntura. Rogativas públicas en la Huelva del siglo XVII”, impreso inédito. Acompañar la toma de armas con el rezo era toda una larga tradición hispana, en la que las fervorosas súplicas al “Dios de los ejércitos” consistía en un complejo ritual de sermones, novenarios, rosarios, letanías a los santos y a la virgen. “tempori belli”, maitines, indulgencias, preces, misas votivas, etc. GONZÁLEZ CRUZ, David, “Los ‘Dioses’ de la guerra: propaganda y religiosidad en España y América durante el Antiguo Régimen”, GONZÁLEZ CRUZ, David (Ed.), *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*, Huelva, Universidad de Huelva, 2000, p. 36.

³⁹ LYNCH, “La búsqueda del milenio”, p. 308.

lismo había calado entre sectores del clero. Desde la perspectiva del clero de tendencia liberal o moderada se indicaba lo indeseable de la guerra misma y se hacía un llamado a los curas párrocos a subordinarse a las autoridades legítimas y a no ser indiferentes al uso político de la religión. Tal sentido tuvo la circular impresa del obispo auxiliar de Pasto, José Elías Puyana, tres semanas después de iniciarse la rebelión conservadora:

Ministro de un Dios de paz, no nos es posible mirar con indiferencia que invocándose el santo nombre de la religión se pretenda trastornar el orden público y faltar a la obediencia a las autoridades nacionales. Semejante conducta es un zelo falso que no es según la conciencia. En ningún caso pueden justificarse actos revolucionarios con un pretexto de Religión, porque a más de su criminalidad, son manantial inagotable de males para los pueblos. Si ninguna opinión noble emplea medios reprobables, menos puede justificarse un fin religioso sea cual fuere. San Pablo condena espresamente el hacer males de donde vengan bienes (...)

De acuerdo, pues, con la Religión misma i con las disposiciones de las leyes civiles, debemos recordar a los párrocos i demás eclesiásticos, el deber que tienen de trabajar en sus pláticas i exhortaciones, en sus consejos y advertencias, de inculcar en todos los amigos la obligación de conciencia que tienen todos los fieles de

vivir sometidos a la Constitución, a las leyes,⁴⁰ i a las autoridades legítimas .

En este tipo de discursos se apelaba a la inicial tradición pacifista que caracterizó al cristianismo, y que se fue desvaneciendo en el transcurso de la Edad Media con la integración de nuevos y diversos grupos de fieles. No obstante que se condenaba la apelación a la religión como motivación para la guerra, en definitiva se le endilgaba una importante función política, pues se la consideraba un elemento central de sujeción de las clases bajas al orden político instituido, con lo que de todas formas la religión misma estaba signada por una representación de la institucionalidad nacional. Y en medio de la radicalizada opinión, proliferaron los discursos y contradiscursos con argumentos controversiales sobre el asunto.

⁴⁰ *El Neogranadino*, (169), año IV, Bogotá, 15 de agosto de 1851, "Documento importante". Más allá de los llamados combativos del clero regional, existieron discursos de un tono marcadamente nacional, moderado y civilista desde los que se sugería una postura moderna de potenciar la rebelión en las instituciones republicanas, con la finalidad de deslindarla de cualquier pretensión clerical o militarista. Se trataba de la "resistencia civil" como acción política para deslegitimar al Gobierno de López, desde los espacios de la legalidad institucional. Esta era la postura del conservador José Eusebio Caro, que se pronunció hacia mediados de julio desde la ciudad de Nueva York, con lo que claramente se apartaba de las posturas militaristas de los líderes rebeldes como Julio Arboleda, Manuel Ibáñez, Eusebio Borrero y Mariano Ospina. *El Neogranadino*, (165), año IV, Bogotá, 18 de julio de 1851, pp. 230-231.

El fanatizado canónigo Marcelino de Castro, pronunció en la capital de la República, hacia el mes de junio, un sermón cuyo título ya es bastante dicente sobre su postura frente al tema: “Sobre el deber que tienen los cristianos de defender la religión”. El sermón se editó en Bogotá y fue motivo de un agrio debate por parte de la prensa liberal⁴¹. El texto del prelado, como los discursos del alto clero, está plagado de expresiones como “combate, defensa y lucha”, lo que expresa el propósito reivindicativo del documento y la concepción del oponente político como un enemigo absoluto sobre el que se justificaba todo su papel misional. “Frente a un enemigo percibido como absoluto no cabe sino la guerra absoluta y, con ella, la idea de una victoria que se debe alcanzar a cualquier precio”⁴².

El canónigo acude a la autoridad de los padres de la Iglesia y a cuadros y escenas bíblicas para solventar el derecho que tienen los cristianos a defender la fe contra el “error” difundido por los Volterianos, con ello se refería a las doctrinas y filosofías liberales heredadas de la Ilustración. Decía que, no obstante que la fe actuaba por persuasión, si el creyente es provocado, a este le asiste

el derecho de ejercer su legítima defensa, pero no con agua bendita sino con balas y espadas, como establecía la tradición eclesiástica de “guerra santa”. Promovía una “moral de entrega” de la vida, con lo que se prometía a los fervorosos combatientes una “muerte privilegiada” como la de los santos y mártires de la Cristiandad. El argumento central del sermón también recogía la tradición medieval de la supremacía eclesiástica sobre la sociedad y el Estado, pues la Iglesia, la “sociedad perfecta” por excelencia, no tenía por qué estar subordinada a los poderes temporales de los gobernantes, debido a que su autoridad provenía de Dios, y por ello no podía ser revocada ni menguada⁴³.

Al igual que sucedía en Europa, el prelado actualizó la postura de la Iglesia católica, que no cesó de proceder con afirmación de sus dogmas, su disciplina y su historia, presentadas como tradición y autoridad sobre las leyes divinas y humanas de todos los tiempos⁴⁴. En consecuencia, según el canónigo, las guerras de la tierra son las guerras de Dios y, si la defensa con la cruz no era posible, era necesario desenvainar la espada como lo hizo el apóstol Pedro cuando prendieron a Jesús⁴⁵. De este

⁴¹ B.N.C., Fondo Pineda, CASTRO, Marcelino de (Pbro.), *Sermón sobre el deber que tienen los cristianos de defender la religión: pronunciado en la fiesta de Pentecostés*, Bogotá, 1851. *El Neogranadino*, (167), año IV, Bogotá, 1 de agosto de 1851, “Carta al señor doctor Marcelino de Castro”, Tunja, 14 de julio de 1851, p. 250.

⁴² OROZCO ABAD, *Combatientes, rebeldes*, p. 25.

⁴³ HERNÁNDEZ BECERRA, *Las ideas políticas*, pp. 158-160.

⁴⁴ Esta postura de la Iglesia se presentó de igual forma en Europa, como reacción a las tendencias modernas de la Ilustración, sustituida después por el liberalismo. BOUTRY, “El cura”, p. 226.

⁴⁵ En los discursos de los prelados, el cuadro bíblico de la detención de Jesús y la reacción violenta de

modo la contienda bélica adquiriría un carácter místico y dogmático, pues desde la doctrina, vista como incontestable, era Dios el que inspiraba con sus milagros la necesidad de emprenderlas para defensa de la religión.

En el discurso católico, tanto el poder espiritual como el temporal debían congraciarse para la defensa de la fe, con lo que el orden nacional debía estar fundado y subordinado a la religión de acuerdo con el proyecto tradicionalista del partido conservador y el Estado debía fungir como tutor de tal credo⁴⁶. En el sermón, la invitación a la guerra “justa” se acompañaba de una retórica combativa y triunfal donde se apelaba a los imaginarios de los ritos castrenses: himnos, banderas, marchas, tambores y cánticos populares de honor a una idealizada libertad redentora. La invitación a combatir sucedía en

Pedro, ocupaba un lugar central en la sustentación teológica de las diversas posturas, pacifistas o guerreritas. Para contrariar el sermón de Marcelino de Castro, el sacerdote liberal Fray Gervacio García, recordó la célebre frase de Jesús en aquella ocasión: “el que a hierro mata, a hierro muere”. Con la finalidad de actualizar la postura pacifista e incluso el martirologio característico de los primeros cristianos, agregó: “lo que dice (se refiere a Jesús) es: ‘mirad, yo os mando como a corderos entre los lobos. I por tanto, sed prudentes como la serpiente, i sencillos como la paloma; anunciad la paz en donde quiera que entreis, i cuando os persigan, huid para otra’. ¿Encontrareis en esta milagrosa propagación resistencia, sediciones, o tumultos promovidos por los apóstoles, contra los magistrados de los lugares en donde entraron a llenar los deberes de su misión? Nada de esto; la paciencia, el sufrimiento i el martirio, he aquí las poderosas armas con que triunfaron”. B.N.C., Fondo Pineda, GARCÍA, Jervacio (Fray), *Al pueblo granadino*, Bogotá, 3 de septiembre de 1851, p. 6.

el contexto de las tradicionales representaciones judeocristianas sobre Dios, con la faceta misericordiosa y paternal del Nuevo Testamento, “el Dios de la paz y la bonanza en los días serenos”, pero también el Dios inclemente y sanguinario del Antiguo Testamento, “el Dios de los ejércitos y de las batallas en la noches tempestuosas”⁴⁷.

En la polémica del sacerdote Manuel Canuto Restrepo con Braulio Henao, quien fue tildado de traidor por haber negociado su rendición con el gobierno, Restrepo argumentó que los preladados no

⁴⁶ No obstante las variaciones y matices conceptuales y filosóficos a lo largo del siglo XIX, el tradicionalismo hace referencia, según el emblemático político conservador Miguel Antonio Caro, a una corriente del pensamiento internacional que “define la civilización diciendo ser la aplicación del cristianismo a la sociedad”. GONZÁLEZ, Jorge Enrique, “Tradición y modernidad en la construcción de la nación colombiana”, Conferencia pronunciada en la Cátedra Manuel Ancizar “Crear y poder hoy”, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, agosto de 2004, p. 2.

⁴⁷ *El Federal*, (2), Medellín, 10 de agosto de 1851, “Soldados de la patria, bravos antioqueños, salud”. En las representaciones de Dios, la que ha perdurado y predominado desde la Edad Media es la de la mano que sale de las nubes, tendida hacia los hombres. De allí se derivan tres funciones o cualidades con que se ha caracterizado a Dios: la de mando, la mano que ordena, la de castigo y la de protección. Durante la Edad Media esta última función avanzó con respecto a las otras dos, de manera que “Dios pasa a ser cada vez más un Dios Bueno, el Buen Dios. Una reacción al menos parcial se producirá en el siglo XVI con las reformas. Las reformas recuperarán en parte al Dios de cólera del Antiguo Testamento; pero los católicos heredarán esta idea del Buen Dios.” LE-GOFF, Jacques, *El Dios de la Edad Media*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, pp. 48 y 22, 42.

podían tener el papel de espectadores frente a la ruina de las instituciones republicanas, de la destrucción de la moral, de la civilización y de los principios católicos, considerados como los “únicos i sólidos elementos de la felicidad de los pueblos, i el símbolo precioso de la gloria i de la grandeza futura de las naciones”. Con ello, Restrepo, como el clero conservador en su conjunto, concebía la relación entre la sociedad y la religión como conmutable e indisoluble, lo que comprometía el sentido y carácter mismo de la nación. De allí que lo religioso se confundiera con el orden político, pues comunidad nacional y comunidad cristiana fueron dos conceptos asimilables y traducibles, lo cual tenía serias consecuencias para la definición de la ciudadanía, pues ser ciudadano tenía por corolario ser cristiano dentro de la concepción conservadora de una “ciudadanía sacra”⁴⁸. Restrepo vinculó los ideales religiosos con los del orden político, bajo la denominación de “patria”, con lo que esclarecía su pretensión de fundar la nación bajo ideales confesionales:

La Religión no puede anular lo que ella misma consagra i autoriza en el hombre como uno de sus deberes más sagrados que es el amor a la Patria. Sí, la religión i el patriotismo no son incompatibles. ‘Si la patria padece, (...) la Religión quie-

re que padezcamos con ella; si la patria llora, la Religión quiere que mezclemos nuestras lágrimas con las suyas; si la Patria es invadida la Religión nos quiere a todos soldados; si la Patria perece la Religión quiere que todos nos sepultemos en sus ruinas, i nos envolvamos en sus escombros. ¡Tan unidas están en esta parte la religión i la naturaleza! Tan cierto es que no puede ser buen cristiano quien no es buen patricio⁴⁹.

Así las cosas, la definición de la nación pasaba por la fe católica, porque este era su referente imaginario para la acción política. De todas formas, y adicional a los pronunciamientos explícitos del presbítero, la amplia y activa participación de la muchedumbre relativamente igualitaria, estructurada por su pertenencia a la comunidad de fieles bajo el liderazgo de sus obispos y sacerdotes, y sus reivindicaciones de la religión como elemento constitutivo del orden político, fueron una particular forma de reinventar la nación en la fe, de restaurar todo en Cristo, en el contexto del discurso ecuménico de la Iglesia universal⁵⁰.

⁴⁸ URIBE DE HINCAPIÉ, “Órdenes complejos y ciudadanías mestizas: una mirada al caso colombiano”, *Nación, ciudadano y soberano*, Medellín, Corporación Región, 2001, pp. 206-207.

⁴⁹ La frase también pudiera terminarse con que: “no puede ser buen ciudadano quien no es buen cristiano”. B.N.C., Fondo Pineda, RESTREPO, *Réplica al último manifiesto*, p. 19.

⁵⁰ Esta lógica confesional, profundamente religiosa, fue muy característica de movimientos cristianos, reaccionarios y restauracionistas en toda la América hispana, según el especialista Jean Meyer, quien trata el tema del movimiento sinarquista que tuvo lugar en México, en las primeras décadas del siglo XX. MEYER, Jean, “Para una historia política de la

Semanas después de finalizada la guerra, hacia octubre de 1851, la Sociedad Democrática de tendencia liberal y algunos vecinos de la localidad liberal de Rionegro denunciaron la apelación que había hecho el partido conservador y la Iglesia a la defensa de la religión como forma de movilizar a la población civil, y particularmente a los sectores de más baja condición económica y social. Al celebrar la victoria final del gobierno en esta población antioqueña el 10 de septiembre de 1851, los liberales también acudieron a argumentos morales y políticos, pues calificaron a los derrotados como “anticristianos y amorales”, “mentidos defensores de la moral y la religión”. La prensa liberal de Bogotá sugirió que se trataba de la actualización de las llamadas a la guerra de cruzada de la tradición católica⁵¹. Además, asociaron el fanatismo del clero con su bajo nivel educativo y cultural, como si ello explicara su radicalismo ideológico⁵². De

esta forma los liberales se arrogaron la defensa de la religión católica como de “paz y mansedumbre”⁵³ con lo cual apelaron a su tradición pacifista y de subordinación al poder profano, y sugirieron que habían sido reiteradas las prédicas de los curas prometiendo la salvación eterna a quienes se comprometieran en las tropas conservadoras:

(...) quisieron hacer del cielo una plaza de mercado, le bendieron barato a los pueblos, i sin fé ni consciencia los lanzaron en el campo de batalla. ¡Sacrílegos! Han abusado del candor de multitud de hombres inocentes. ¡Aváros! Sacrificando como lobos el rebaño que se les encomendara, no han satisfecho su ambición. Malos ciudadanos. La patria les pedirá cuentas de sus crímenes⁵⁴.

Los denunciantes de Rionegro analizaron la eficacia que habían tenido las consignas rebeldes de “federación y

religión, para una historia religiosa de la política”, *Metapolítica*, 6 (22), México, Centro de Estudios de Política Comparada-CEPCOM, marzo-abril de 2002, pp. 32-46.

⁵¹ *El Neogranadino*, (169), año IV, Bogotá, 15 de agosto de 1851, “Gratitud al patriotismo”.

⁵² En medio de la discusión sobre el indulto a los cabecillas, se decía en una hoja suelta firmada por “unos liberales”: “I que habrán adelantado esos falsos ministros, esos sacerdotes indolentes, ambiciosos e ignorantes que pusieron el puñal en las manos del cristiano para que con él, en nombre de la religión diere muerte a su padre i a su hermano: que quitaron al trabajador el instrumento de su industria para darle un fusil diciéndole: ‘el gobierno persigue la religión, vuele a defenderla i muere por ella si es necesario que es la obligación del cristiano. Antioquia desgraciada conoce a tu asesino si es que

quieres ser feliz, ilustra tu clero””. Biblioteca Central Universidad de Antioquia, Sala Patrimonio Documental, Fondo Hojas Sueltas, Informe, “Unos liberales. ¿Lo creerán? Yo creo que sí”, Medellín, 18 de septiembre de 1851.

⁵³ Con ello apelaron sin saberlo a la antigua tradición medieval anterior a la argumentación de la resistencia justa de los siglos XII al XIV. HERNÁNDEZ BECERRA, *Las ideas políticas*, pp. 163-165.

⁵⁴ Biblioteca Central Universidad de Antioquia, Sala Patrimonio Documental, Fondo Hojas Sueltas, Informe, *Manifestación de los miembros de la Sociedad Democrática i otros vecinos de Rionegro al Jefe de Operaciones sobre Antioquia i a los guardias nacionales de Buenaventura i Cauca que formaron la División Herrera*, Rionegro, 30 de octubre de 1851.

religión” para movilizar la población a la lucha armada. Mientras la reivindicación de federación era, según ellos, incomprendida entre los “pueblos”, la de religión no, pues ésta consigna sí había logrado movilizar amplios sectores sociales⁵⁵. Al respecto podría adelantarse la hipótesis de que las dos reivindicaciones citadas respondían a dos sociologías políticas diferentes, pues mientras la bandera de la federación se constituía en la pretensión de autonomía regional de las elites conservadores con respecto al liberalismo capitalino, al que veían como ilegítimo y pecaminoso, la de la religión mostraba tener mucho asidero cultural entre sectores populares. Con ello, el discurso religioso podía ser un efectivo factor para “democratizar” la guerra, pues convocaba a amplias capas medias y bajas de la población⁵⁶. Sin embargo, el historiador debe ser consciente del deleite morboso y

amarillista que generan los discursos incendiarios del clero y no exagerar la capacidad y efectividad de la Iglesia para influenciar a extendidos sectores sociales. Como se expondrá más adelante, la red de apoyos que logrará la institución variaba según las regiones y las circunstancias. En definitiva, no se puede compartir la reiterada idea que tenían las clases altas de ambos partidos con respecto a los sectores populares y del “pueblo” raso como ingenuo, poco inteligente, falto de racionalidad y, por ello mismo, poseído por la pasión, con lo que era muy fácil engañarlo y conducirlo con “lisonjas e ilusiones” para ser carne de cañón⁵⁷. De hecho, los conservadores perdieron la guerra y en ello fue fundamental el gran apoyo y movilización popular que logró desarrollar de manera sistemática y mucho más organizada el partido liberal, mediante las Sociedades Democráticas y cuerpos policiales como la Guardia Nacional. En todo caso, no fueron suficientes las prédicas del clero para lograr movilizar a una muchedumbre de campesinos que tradicionalmente temían a las levas y a la guerra misma, que estaban entera-

⁵⁵ Biblioteca Central Universidad de Antioquia, Sala Patrimonio Documental, Fondo Hojas Sueltas, Informe, *Rafael Mendoza a los habitantes del Departamento Militar de Antioquia*, Medellín, 1º de febrero de 1852. El Neogranadino, (170), año IV, Bogotá, 22 de agosto de 1851, “Los trastornos”.

⁵⁶ “Los combates que se dieron en la provincia de Córdoba, acaso han sido los más sostenidos i sangrientos que se han visto en la República. Fácil parece explicar la causa: los facciosos proclamaron la federación i la religión; la primera palabra no tenía sentido para la menguada inteligencia del pueblo: para los inventores tampoco tenía aliciente, pues que la federación existe en cuanto es posible. La religión sí, esa palabra mágica movió los pueblos, esa palabra arrojada en medio de las turbas de los hipócritas i fanáticos tuvo millares de prosélitos. Las puertas del cielo estaban abiertas de par en par para los soldados de los redentores Borrero, Peña, Restrepo, Págola, Jiralgo, Gómez y Uribe. Los

clérigos de Ospina predicaban la cruzada, i esto en los tiempos que corrieron para no volver, era lo bastante”. Biblioteca Central Universidad de Antioquia, Sala Patrimonio Documental, Fondo Hojas Sueltas, Informe, *Manifestación de los miembros de la Sociedad Democrática*.

⁵⁷ Acerca de los reclutamientos de los sectores populares en las guerras civiles colombianas véase JURADO JURADO, “Soldados, pobres y reclutas en las guerras civiles colombianas”, GRUPO DE INVESTIGACIÓN RELIGIÓN, CULTURA Y SOCIEDAD, pp. 211-235.

dos del juego de intereses en que se debatían sus vidas y que hicieron suyo el sentimiento antioligárquico que pudo suscitar el clero en algunos sectores plebeyos. De manera que del lado conservador la participación de los sectores bajos, en casos, no fue tan voluntaria, pues se presentaron reclutamientos forzados; se recogieron como “voluntarios” para defender la religión a quienes en verdad se había obligado bajo la amenaza de ser perseguidos como desertores del servicio durante seis años, de ser “rojos, impíos y traidores a la religión”⁵⁸.

De todas formas, las concepciones de las elites sobre el pueblo bajo y su participación efectiva incidieron para definir las políticas de pacificación y castigo en la postguerra, de manera que cuando se discutió el indulto de los comprometidos en la contienda, se tuvieron más consideraciones con los reclutas y soldados, pues se suponía que su incapacidad los eximía de las altas responsabilidades que sí tenían los grupos dirigentes que planearon y lideraron la rebelión y, en consecuencia, se los eximía de un drástico castigo. Fue así como el indulto de los conservadores insurrectos no contó con buena opinión en el partido liberal: “se opina a favor de él para la multitud que fascinada por el poder de los fanáticos corrió a las armas i se precipitó ya con la esperanza del saqueo, ya persuadidos de ganarse el cielo de-

fendiendo la religión (...)”. Pero no se veía bien el indulto para los dirigentes de la insurrección, entre ellos los curas, calificados de “delincuentes” y “hombres maliciosos”⁵⁹, lo cual expresa la función que se adjudicaba al clero como salvaguarda del orden público, en aquella sociedad profundamente rural.

Cinco meses después de finalizada la guerra, a principios de 1852, y una vez aniquiladas las guerrillas de Pasto y Túquerres y desvanecidos los nuevos intentos de rebelión en las demás provincias, el presidente José Hilario López pronunció su mensaje ante el Congreso en pleno. Denunció la forma como se invitó a las masas enardecidas a exterminar a los rojos, tildándolos de “herejes, impíos y masones”, para ello decían contar, no sólo con el perdón de Dios, sino con su ayuda en tan magna empresa. Pero, por fortuna: “(...) ese mismo Dios que ve y protege siempre la causa de la justicia, y que aconseja el amor al orden y la obediencia a las autoridades legítimas, hizo abortar el inicuo plan, libertándonos de las feraces escenas de que habría sido teatro la capital, y quizá la República entera”⁶⁰.

El texto es una muestra más de que el discurso religioso no fue exclusivo del clero, sino que curiosamente los libera-

⁵⁸ Archivo Histórico de Antioquia (A.H.A.), Sección República, Tomo 1851, “Indagatoria realizada a Jesús María Arias, septiembre de 1851”, sin folio.

⁵⁹ Archivo General de la Nación (A.G.N.), Sección República, Fondo Ministerio del Interior y Relaciones Exteriores, t. II, fol. 37v-38r.

⁶⁰ ARBOLEDA, Gustavo, *Historia contemporánea de Colombia*, t. VI, Bogotá, Banco Central Hipotecario, 1990, p. 12.

les también apelaron a él, dentro de la politización de Dios y la religión, propias del polarizado contexto católico. Una diferencia estaba en que los liberales apelaron a la religión para legitimar los llamados al orden y a la constitucionalidad, mientras que los conservadores lo hicieron como defensa de su proyecto conservador de nación y de un orden, considerado trascendente, atacado y profanado por el poder temporal.

No obstante las diferencias, los liberales también sugerían una lectura mistificada de los hechos, pues finalmente los destinos de la República habían sido favorecidos por la Providencia. En este sentido, no podían sustraerse al contexto católico cultural de la época, por lo tanto su modernidad política (de democracia, ciudadanía basada en valores laicos y separación racional de la esfera cultural de la religiosa) se mostraba mezclada con elementos premodernos, una especie de ambigüedad en la representación de lo público que la socióloga María Teresa Uribe ha designado entre lo moderno imaginado y lo tradicional real⁶¹.

Los diversos discursos de combate o de llamada al orden constitucional evidencian el movimiento pendular que caracterizó al discurso religioso tanto del clero como de los civiles, pues unos apelaron a las tradiciones combativas católicas y a la patrística para justificar la

guerra santa, mientras otros lo hicieron para reivindicar la religión católica como de paz, mansedumbre y obediencia a las autoridades legítimas. Todo ello expresa el uso político de la religión para justificar una u otra postura de poder, y fundamentar una u otra forma de acción política, entendida ésta como la lucha por imponer o transformar un orden determinado⁶².

III. Acciones políticas de los conservadores y de los curas rebeldes

Se podría afirmar que la mayor parte del clero que participó en la guerra al lado de los conservadores y de la Iglesia, representaba el orden establecido heredado de la sociedad colonial, en el que el alto clero, los gamonales y hacendados de corte aristocrático se adjudicaban un papel de primer orden para dirigir y civilizar las clases medias y populares, con un claro tono autoritario y oligárquico. En Antioquia, los sacerdotes rebeldes provenían de la ciudad de Medellín y sus poblaciones agrícolas aledañas, del oriente y del norte donde las tradiciones católicas hispanas habían calado en lo hondo de la cultura local. Según Roger Brew, el clero de estas regiones se había integrado a los sectores más altos de las sociedades locales, provenían de familias dominantes establecidas y, en general, tenían un buen nivel educativo. Pocos provenían de

⁶¹ URIBE DE HINCAPIÉ, "De la ética en los tiempos modernos o del retorno a las virtudes públicas", *Nación, ciudadano*, p. 167.

⁶² URIBE DE HINCAPIÉ, "Órdenes complejos", pp. 197-198.

prestantes familias de comerciantes, ocupaban los mejores cargos públicos y como resultado de su sólida situación social y política, lograban llevar una vida confortable aunque no suntuosa. De manera que fue más frecuente que salieran exclusivamente de las familias de terratenientes locales, como ocurrió en el oriente⁶³. Otros curas conservadores, antigubernistas, provenían del sur y suroeste de Antioquia, poblaciones recién fundadas con migrantes provenientes de Medellín y del oriente, donde la Iglesia estaba consolidando su presencia al ritmo del proceso colonizador. (Ver Cuadro No. 1)

Para los casos de Bogotá y las provincias del centro oriente de la Nueva Granada sería necesario acopiar más evidencias documentales para caracterizar al clero regional, pero es posible entrever que tal como sucedió en Antioquia, el clero que participó en la rebelión conservadora lo hizo alindegado con los sectores tradicionales de hacendados herederos de antiguas encomiendas donde la Iglesia jugó un papel de primer orden en el control social de las clases bajas rurales: las tierras altas y frías cercanas a Bogotá y Tunja, y las haciendas del valle central del río Magdalena, circunvecinas a las ciudades de Ibagué, Neiva y Mariquita⁶⁴. (Ver Cua-

dro No. 2)

El patrón de Bogotá y las provincias del centro oriente parece extenderse al clero de las provincias del suroccidente, en las tierras altas y frías circunvecinas a las ciudades de Pasto y Popayán, donde predominaron típicas haciendas de estilo señorial y aristocrático, y un visceral sentimiento de religiosidad combativa heredado de las anteriores guerras, la de la Independencia y la de los Supremos. En esta misma región se destacaba el clero de la republicana ciudad de Cali, pues según los testimonios de Manuel Joaquín Bosch, parte de él provenía de las principales familias de abolengo señorial, pero otra no, sino que procedía de sectores mestizos y plebeyos, cuyas pretensiones de ascenso social y su complicidad ideológica con las elites de hacendados y esclavistas lo hizo alinearse con sus intereses, en él se destacaron los franciscanos⁶⁵. (Ver Cuadro No. 3)

⁶⁴ Biblioteca Central Universidad de Antioquia, Sala Patrimonio Documental, Fondo Folletos Misceláneos, Volumen 258, SOLANO, José María, *Una explicación sobre la rebelión de Tunja el 18 de julio de 1851*, Bogotá, 1 de diciembre de 1851, pp. 4-5. B.N.C., Fondo Pineda, MUÑOZ, J. Camilo, *et. al., Corito. Acontecimientos ocurridos en él, el 18 de julio de 1851*, Bogotá, Imprenta de Torres Amaya, Facatativá, 25 de febrero de 1852. CAMACHO ROLDÁN, Salvador, *Memorias*, 2 tomos, Bogotá, Editorial ABC, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1946.

⁶⁵ Los clérigos de Cali eran, según Bosch, todos “mestizos y plebeyos” menos los tres Camacho, Escobar, Córdoba, Scarpeta y Alomúr, apellidos de las elites locales (pp. 15-16). Por los indicios documentales, se presume que estos sacerdotes que

⁶³ BREW, *Aspectos políticos*, pp. 74-78. Aunque Brew también vincula al clero de Santafé de Antioquia con los sectores altos de la sociedad local, de esta población no se registran sacerdotes que participaran en la rebelión conservadora, como tampoco de la liberal y comerciante Rionegro.

Cuadro N° 1
Listado de sacerdotes rebeldes en la antigua provincia de Antioquia
(Provincias: Antioquia, Medellín y Córdoba)

N°	Nombre	Localidad o Provincia	Tipo de participación
1	José Cosme Zuleta. Rector del colegio de San José	Medellín	Pronunció Sermones abiertamente subversivos y de apoyo a Borrero y organizó juntas para apoderarse del cuartel.
2	Manuel Canuto Restrepo. Cura párroco de Abejorral, futuro Obispo de Pasto en 1872	Abejorral	Teniente y segundo capellán mayor del estado civil y militar del estado federal de Antioquia. Lideró la toma de armas que iban de Sonsón hacia Rionegro. Concurrió a los combates con Braulio Henao. Fue uno de los más radicales en sus ataques al liberalismo y opuesto a cualquier negociación con el Gobierno.
3	Juan María Hoyos. Cura párroco de El Peñol	El Peñol	Lideró la revuelta en la Ceja de Guatapé con una banda armada hacia Marinilla y El Peñol. Capellán de Borrero, impartió la absolución a las tropas antes de la batalla del Alto de Letras, tomó parte activa en ésta y en la de Rionegro.
4	Bernabé Hernández o Jiménez	Santa Rosa/Bello	Presidente de la Junta de Adhesión a Borrero en Santa Rosa y colaboró en el envío de hombres armados para apoyarlo. Aportó al empréstito de Borrero de \$80.000.
5	José Tomás Henao. Cura párroco de Sonsón	Sonsón	Hermano del coronel Braulio Henao. Bendijo armas y municiones de los enemigos del Gobierno. Fue hostil al liberalismo y aportó al empréstito de Borrero de \$80.000.
6	Manuel Lobo Rivera. Cura párroco de Belén	Belén, Medellín	Pronunció sermones altamente subversivos de gran influencia entre los fieles y aportó al empréstito de Borrero de \$80.000.
7	José Joaquín Isaza. Cura párroco de Aguadas. Obispo de Antioquia en 1870	Aguadas	Como parte de los preparativos para la sublevación, recorrió una gran parte de la provincia y se pronunció en su curato invocando feligreses. Estuvo al mando de una fuerza armada que envió Borrero para someter a la liberal Santa Fe de Antioquia.

Fuentes: A.G.N., Sección República, Fondos Secretaría de Guerra y Marina, t. 795 y t. 20, Ministerio del Interior y Relaciones Exteriores, t. II. A.H.A., Sección República, Fondo Copiadores, tomos: 1661, 1666 y 1686. Biblioteca Central Universidad de Antioquia, Colección Patrimonio Documental, Fondo Hojas Sueltas, Informe, *Manifestación de los miembros de la Sociedad Democrática*. RESTREPO, Manuel Canuto (Pbro.), *Observaciones a una parte del manifiesto firmado por el señor Braulio Henao el 20 de octubre de de 1851*, Abejorral, 20 de diciembre de 1851, pp. 17-18; RESTREPO, *Réplica al último manifiesto La Estrella del Occidente*, (254), Trimestre XVI, Medellín, 20 de julio de 1851. MESA, Carlos E., *La Iglesia y Antioquia*, Medellín, Ediciones Autores Antioqueños, 1989, pp. 254-259.

Cuadro N° 2
Listado de sacerdotes rebeldes en el Suroccidente
(Provincias: Cauca, Buenaventura, Barbacoas, Popayán, Pasto y Túquerres)

Nº	Nombre	Localidad y Provincia	Tipo de participación
1	José María Rengifo	Cali	Participó en los preparativos de la revuelta del 25 de abril, donde fue fundamental su liderazgo. Llevó a cabo acciones logísticas como recibir avisos clandestinos, preparar y esconder armas y municiones.
2	Juan Santacruz Cura párroco de Florida	Florida, Occidente de Pasto	Estuvo al mando de los cabecillas de la rebelión. Lideró una de las guerrillas más combativas de la región.
3	Rivas	Candelaria y zona rural de Palmira	Importante contacto de los rebeldes en la región con los líderes más significativos como Antonio Borge y otros. Contaba con gran apoyo del pueblo y la zona rural. Fue el articulador de la rebelión en la zona.
4	Rufino Garzón. Cura párroco de Pupiales	Pupiales	Lideró la rebelión al lado de Julio Arboleda en la provincia de Túquerres. Empleo toda clase de seducción para atraer a los hombres incautos (..) temido y reputado como uno de los cabecillas más principales de los hastos Fos". Fue nombrado Sargento Mayor y combatió con el Batallón N° 1 en las batallas de Anganoi y Buesaco.
5	José Joaquín Sánchez. Coadjutor de Pupiales	Pupiales	Fue uno de los líderes de la rebelión en la provincia de Túquerres. Compañero de Rufino Garzón y promotor de la insurrección en Pupiales.

participaron tan activamente en las elecciones de 1848 a favor de Górriz como Antonio Borge hicieron igualmente en la Guerra de los conservadurismo local. Para Bosh, de plebeyos y mestizos, y su bajo nivel cultural como sacerdotes explicaban su politización y su arribismo en las elecciones de aquel año, pero que muchos de ellos, a causa de sus limitados estudios, desconocen su estado de humildad i mansuetudine, u sostienen el orgullo i soberbia de la aristocracia, u la que mueren por pertenecer, se dedican frenético entusiasmo a seguir las huellas de Vicente (de la Cuesta); i así se les vio con entusiasmo abandonar sus obligaciones i entregarse enteritos a significativos como Antonio Borge no entendían i que eran grandes apoyos del pueblo y de la zona rural. Los presbíteros Rivas articulador de la rebelión en la zona. Remito, Gornelio, Torres, Joaquín Orejuela, José María Aguilera, Francisco Ayalde, i otros tantos, andaban por las calles i plazas conquistando almas, no para el cielo sino para Górriz, i amenazando con la esclavitud de las almas llamadas del infierno al que se portan por el pecado de tanto su frenesí que los por ellos respetado (...)".

HISTORIA Y SOCIEDAD NO. 15, MEDELLÍN, COLOMBIA, JULIO-DICIEMBRE 2008, pp. 43-88

Fuentes: Archivo Central del Cauca (A.C.C.), t. 1851, paquete 50, archivo 32, Criminal contra sacerdotes y militares rebeldes, Pasto-Túquerres, 3 de septiembre de 1851. A.C.C., t. 1852, Paquete 52, Legajo 42, Juicio contra el Pro. Juan Ramón Aúz por su participación en la rebelión de 1851, Popayán, Patía, junio 9 de 1851. A.C.C., t. 1852, Fondo Asuntos Militares, Precaución a los clérigos rebeldes, Bogotá, febrero 18 de 1852. B.N.C., Fondo Pineda, BOSH, *Reseña histórica*, pp. 17 y ss. *El Neogranadino*, (165), Bogotá, 15 de mayo de 1851, p. 230; *El Neogranadino*, (169), Año IV, Bogotá, 15 de agosto de 1851, “Documento importante”. ARBOLEDA, *Historia contemporánea*, p. 245.

En las provincias del suroccidente, particularmente en las ciudades de Popayán y Pasto, los sacerdotes ganaron fama entre los liberales de “fanáticos, perversos y perturbadores del orden”. Entre ellos se encontraba el cura Juan Santacruz, párroco de la localidad de Florida, quien lideró una de las guerrillas más combativas en una región muy propicia para este tipo de acciones, debido a la descomposición y atomización de los ejércitos conservadores, y a la quebrada e inhóspita geografía

local. Este sacerdote era un lucido líder natural, un bravo y experimentado militar de los tiempos de la independencia, que negoció con el general liberal José María Obando la rendición de sus guerrillas⁶⁶.

⁶⁶ B.N.C., Fondo Pineda, FENIX, *Contestación al folleto del General Franco titulado 'A la nación y al gobierno'*, Popayán 26 de junio, Imprenta de Hurtado, 1852, pp. 5 y ss. CAMACHO ROLDÁN, *Memorias*, t. 2, p. 71.

Cuadro N° 3
Listado de sacerdotes rebeldes en las provincias del Centro Oriente
(Provincias: Bogotá, Tunja, Zipaquirá, Tundamá, Mariquita, Pamplona, Casanare
y Neiva)

N°	Nombre	Localidad y Provincia	Tipo de participación
1	Tomás Gómez, Alias "Piringo". Prior de los Dominicos.	Bogotá y Tunja	Imprimió 800 hojas volantes con la cruz, bajo la consigna incitante: "con este signo se vence". Atacó a los liberales en sus sermones tildándolos de "impíos e inmorales comunistas".
2	Ruiz	Tunja	Se pronunció enérgicamente contra los liberales en sus sermones y participó directamente en los preparativos, movilización y dirección de tropas.
3	Tamayo	Tunja	Participó en los preparativos de la rebelión. Estuvo al mando tropas y predicó en contra de los liberales.
4	Antonio M. Amézquita. Cura párroco de la localidad de Santiago.	Tunja y Tundama	Se pronunció contra los liberales en sus homilías, participó en los preparativos de la rebelión, y en la movilización y dirección de tropas. Encargado de dar señales con las campanas de la iglesia para la toma de la ciudad de Tunja.
5	Fray Pedro Guzmán. Sacerdote de la Comunidad de los Dominicos. Ejercía la cátedra en la Iglesia de Santo domingo de Bogotá	Bogotá/Tunja	Lideró con el hacendado José María Ardila la rebelión en la hacienda de Corito. Predicó la guerra santa con una moral apocalíptica de autosacrificio. Fue capellán militar de las tropas de Ardila y participó en la batalla de Garrapata, donde fue detenido.

9	Juan Bernardino Medina. Cura de Ambalema	Ambalema	Capturado con los derrotados en la batalla de Garrapata.
10	Tomás González Solano. Superior de los Dominicanos	Tunja (?)	Mencionado por su compromiso con la rebelión.
11	Juan N. Barrera	Tunja	Arenegó al pueblo para que se rebelara.
12	Agapito López	Tunja	Arenegó al pueblo para que se rebelara.

Fuentes: A.G.N., *Gaceta Oficial*, (1316), Bogotá, 21 de febrero de 1852; B.N.C., Fondo Pineda, MUÑOZ, *Corito*, p. 2. Biblioteca Central Universidad de Antioquia, Sala Patrimonio Documental, Fondo Folletos Misceláneos, Volumen 258. SOLANO, *Una explicación sobre la rebelión*, pp. 9 y 15. B.N.C., Fondo Pineda, CASTRO, *Sermón sobre el deber. El Neogranadino*, (168), Año IV, Bogotá, 8 de agosto de 1851, “Conspiración de Tunja. Historia”; (167), Año IV, Bogotá, 1 de agosto de 1851, “La conspiración” y “Carta al señor doctor Marcelino de Castro”; (170), Año IV, Bogotá, 22 de agosto de 1851, “Los trastornos”. *La Reforma*, (5), Trimestre 1, Bogotá, 17 de agosto 1851. ARBOLEDA, *Historia contemporánea*, p. 310.

La revisión de los variados documentos históricos ofrece evidencias de que la mayoría de los sacerdotes que participaron de la contienda lo hicieron como combatientes directos en acciones armadas específicas y, unos más, como figuras simbólicas y capellanes por representar un poder moral, pues actuaron como un verdadero aliciente emocional por infundir arrojo y decisión a soldados temerosos de morir en combate sin los auxilios sacramentales. En este sentido, el énfasis emotivo de la guerra como toda una empresa mesiánica sugiere que era, en parte, una forma de conjurar el miedo de los soldados y reclutas a los combates y a la muerte misma, lo que fue bastante común entre ellos, según los testimonios de la documentación oficial y de la producción literaria que suscitó el tema.

Hubo la tendencia a que los clérigos de medio y bajo rango se desempeña-

ran más como militantes y combatientes, a diferencia de altos prelados, como el obispo Manuel José Mosquera, quienes fungieron como portavoces de la Iglesia⁶⁷.

No obstante el efectivo apoyo ofrecido por los clérigos a los rebeldes, no hubo completa unanimidad en sus posturas, de modo que hubo curas neutrales y aún liberales que combatieron con los ejércitos gobiernistas, de los que muy poco se sabe en medio de una contienda que al radicalizar las posturas, básicamente visibilizó a los sacerdotes insurgentes⁶⁸. De todas formas es nece-

⁶⁷ RESTREPO, *La Iglesia y el Estado en Colombia*.

⁶⁸ Sólo es posible tener información fragmentaria y aislada acerca de la cuantía de los sacerdotes que participaron en la guerra. Para tener una idea aproximada del peso demográfico del clero en la Nueva Granda y particularmente en Antioquia, puede decirse que: “El total de eclesiásticos activos en la

sario reconocer que no todos los sacerdotes blandieron sus discursos incendiarios, pues también fungieron como un abierto apoyo al gobierno predicando contra los rebeldes, participando entre sus tropas, y otros como mediadores del conflicto, de manera que se prestaron para facilitar la rendición y entrega de armas y combatientes en medio de los indultos, que no fueron pocos⁶⁹.

En relación con los rebeldes de la ciudad de Tunja, que influyeron tanto en las movilizaciones sobre Bogotá, salió a relucir el mito político de un liberalismo liderado por la juventud, imbuida de renovación y modernidad. A esta juven-

tud reformista se oponía una sociología totalmente contraria, resultante de una localidad profundamente católica, connotada y ridiculizada como confesional, pacata y rezandera⁷⁰. Ello tenía un asidero objetivo en la fuerte presencia de la Iglesia en la localidad y en otras de las tierras altas del altiplano circunvecino a la capital, donde proliferaron las propiedades, conventos, colegios y haciendas de la Iglesia, que se vieron afectados con las medidas dictadas por el Gobierno de López⁷¹. Para la prensa liberal, este ambiente de preponderante clericalismo en la sociedad local era propicio para un “despotismo teocrático”,

Nueva Granada en el año de 1851 era de 1672. De éstos, 1377 pertenecían al clero secular y 295 al regular. La provincia con el mayor número era la del Cauca, con 405, seguida de Cundinamarca. Antioquia figuraba en el sexto lugar, con 123 clérigos, todos ellos seculares, que representaban un poco más de 7% del total de eclesiásticos del país. Si se consideran estas cifras con relación al número de clérigos per cápita, las posiciones que ocupan las provincias siguen siendo las mismas.” LONDOÑO VEGA, *Religión, cultura*, p. 69.

⁶⁹ El general Tomás Herrera quería evitar enfrentamientos con los sublevados de Jamundí del 9 de junio, que pretendían tomarse a Cali. Entonces les propuso un indulto general y proposiciones de paz, sin más condición que deponer las armas. Para ello se les envió a Fr. Damián González y al Pbro. Santiago López, que fracasaron en su encomienda. B.N.C., Fondo Pineda, BOSCH, *Reseña histórica*, p. 44. Una vez llegado el general Herrera para pacificar a Antioquia, recibió apoyos de la columna del general Rafael Mendoza, y hombres de las provincias de Córdoba y Medellín el 30 de agosto en Abejorral, entre ellos, los presbíteros Esteban Antonio Abad y Vicente Cálad. A.G.N., Sección República, Fondo Secretaría de Guerra y Marina, Tomo 795. Listado de los ciudadanos que se presentaron en Abejorral al ciudadano Herrera y

ofrecieron sus servicios para el restablecimiento del orden, ff. 526-527. De igual forma lo hicieron los sacerdotes liberales Joaquín Restrepo y su hermano, ambos oriundos de Rionegro, localidad cuyos sacerdotes se resistieron a participar en la revuelta, así como los de la liberal Santafé de Antioquia. Borrero se vio obligado a poner presos a dos sacerdotes que predicaban contra él en Envigado. BREW, *Aspectos políticos*, pp. 93 y 112, n 80. Como abiertamente liberal y controvertido figuró el vicario general de Santa Fé de Antioquia, José María Herrera, que se mostró a favor del Gobierno, pues suspendió a los clérigos rebeldes y abrió convocatoria para remplazarlos con lo que se inició un cisma en la iglesia nacional pues el arzobispo amenazó excomulgar a los que participaran en él. También liberal, el sacerdote Emeterio Ospino, lideró los trámites de indulto para los curas comprometidos en la guerra. Otros apoyaron moralmente las tropas liberales como el presbítero Luciano Díaz, capellán del 5º Batallón al mando del general Tomás Herrera. A.G.N., Sección República, Fondo Secretaría de Guerra y Marina, t. 799, Solicitud de licencia del Pbro. Luciano Díaz, fol. 526.

⁷⁰ *El Neogranadino*, (167), año IV, Bogotá, 1 de agosto de 1851, “La conspiración”.

⁷¹ *El Neogranadino*, (168), año IV, Bogotá, 8 de agosto de 1851, “Conspiración de Tunja. Historia”.

un verdadero antídoto contra la modernidad, que vinculó considerablemente a las mujeres a favor de la rebelión⁷².

Podría decirse que como una extensión del mito de la conspiración construido por los liberales sobre los jesuitas, los frailes de las localidades cercanas a la ciudad de Bogotá fueron considerados los principales gestores de la rebelión, connotados con una verdadera leyenda negra de extravagante capacidad subversiva. Entre los presbíteros acusados de rebeldes se contaba al padre Tomás Gómez (alias Piringo), Prior de los Dominicos, a quien se le endilgaba haber hecho imprimir 800 hojas volantes con la cruz, bajo la consigna incitante y mágico-religiosa de: “con este signo se vence”. El mismo sacerdote predicaba contra los liberales en sus homilías, tildándolos de “impíos e inmorales comunistas”, del mismo modo en que lo hacía Antonio M. Amézquita en localidades cercanas a Bogotá, predominantemente agrarias e indígenas⁷³.

⁷² *El Neogranadino*, (168), “Conspiración de Tunja”. La centralidad que tuvieron las mujeres en la contienda, fue recreada en un poema satírico titulado “Sublevación femenina conservadora”, donde a la lucha partidista se le superpone la lucha entre los géneros y el protagonismo político de las mujeres sucede del lado del conservadurismo. Acerca del apoyo de las mujeres a Borrero en Antioquia: BREW, *Aspectos políticos en Antioquia*, pp. 82-86. El significativo peso social de las mujeres ha sido de no poca importancia en la religiosidad popular en Latinoamérica y Europa. LYNCH, “La búsqueda del milenio”, p. 312.

⁷³ *El Neogranadino*, (168), “Conspiración de Tunja”. Biblioteca Central Universidad de Antioquia, Sala Patrimonio Documental, Fondo Folletos Misceláneos, vol. 258. SOLANO, *Una explicación sobre la rebelión*.

En las provincias del centro oriente fue legendario el padre Fray Pedro Guzmán, quien lideró con el hacendado José María Ardila la rebelión en su hacienda Corito, en las afueras de la ciudad de Tunja. Guzmán era sacerdote de la comunidad de los Dominicos y ejercía en la Iglesia de Santo Domingo de Bogotá a donde asistían los estudiantes del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario a escuchar sus prédicas en un ambiente engolfado hasta la saciedad de la política militante del momento. El canónigo fue el capellán militar de las tropas del hacendado rebelde Ardila y participó en la batalla de Garrapata, donde fue detenido. Para ilustrar su beligerancia y carácter frenético, se decía que en los últimos momentos, para invitar a combate, predicaba con esa moral apocalíptica de autosacrificio y martirio: “La hora de la redención se acerca. Si nuestra santa causa necesita víctimas, prestaré gozoso mi cabeza para que caiga bajo el hacha homicida de nuestros enemigos”⁷⁴.

Tanto liberales como conservadores leyeron la participación de los sacerdo-

⁷⁴ CÓRDOVEZ MOURE, José María, *Reminiscencias de Santa Fe y Bogotá*, Cali, Fundación para la Investigación y la Cultura-FICA, 1997, p. 1393. Malcolm Deas muestra que en las mismas regiones y ciudades (Antioquia, Tunja, Bogotá, Pasto, entre otras) también se presentó un efectivo poder de la Iglesia católica en los fenómenos electorales. DEAS, Malcolm, “El papel de la Iglesia, el ejército y la policía en las elecciones colombianas entre 1850 y 1930”, *Boletín Cultural y Bibliográfico*, XXXIX (60), Bogotá, Biblioteca Luis Ángel Arango, 2002, editado en 2003, pp. 2-29.

tes en la guerra a partir de la historia de guerras religiosas de Occidente, con lo que el presente cobraba sentido a partir de un pasado caracterizado por el espíritu de una fe combativa y militante. Sin embargo, los liberales mismos no escaparon a una forma religiosa de hacer política, debido a la carga sacralizante que le adjudicaron al liberalismo convirtiéndolo en toda una “religión civil” con sus rituales⁷⁵ y prácticas de autoadoración⁷⁵. De igual forma, los

conservadores adjudicaron a la política un carácter sacro, de modo que el ejercicio político tenía una esencia mística que motivaba conductas “abnegadas, heroicas y mesiánicas”, lo que explica que las disputas electorales y las controversias de opinión política se asumieran, hasta bien entrado el siglo XX colombiano, como verdaderas cruzadas de salvación nacional⁷⁶. Con ello se trataba de una “religión politizada”, pues se la entendía como una verdadera acción política por considerársela fundadora del orden social y la estructura primordial de lo colectivo, o de una “política teologizada”, debido a que se arrogaba la representación totalizante del todo simbólico dejando por fuera de ese asfixiante imaginario al contradictor político⁷⁷. Esta cultura política excluyente, basada en criterios unitarios y comunitaristas, que no fue exclusiva del clero católico, fundaba una especie de cuerpo místico entre el pueblo y la nación y dejaba por fuera de la comunidad política al divergente, con lo que todavía hoy en día, el ejercicio de la política tiene una gran carga mística y sacralizante en Colombia, aún entre sectores que se autodefinen como marxistas o de izquierda. Aunque la esfera político-cultural ha ganado autonomía con respecto a la esfera religiosa en el país, recientes investigaciones muestran

⁷⁵ “La religión civil es la autoadoración a que se entrega una comunidad política moderna. La democracia liberal avanzada se constituye en muy buena medida a través de ella. Como en toda adoración, la de la religión civil oscila entre la liturgia más tibia, compatible con la incredulidad y el comportamiento expeditivo de quienes viven en su ámbito, a un extremo, y el éxtasis de sus fieles más ciegos, al otro.” GINER, Salvador, “Religión civil”, *Fin de siglo. Religión y religiosidad*, (6), Cali, Universidad del Valle, junio de 1994, p. 27. Los ritos, protocolos, simbologías y ceremoniales en torno a los discursos y las sociabilidades del liberalismo y su prosa radical republicana, fueron muy criticados por los conservadores por soliviantar y desbocar a las masas populares apasionadas. Un texto que recrea las sesiones de las Sociedades Democráticas liberales, en: B.N.C., Fondo Pineda, ANÓNIMO, *Una sesión solemne de la Escuela Republicana por un amigo de la ilustración*, Bogotá, Imprenta de El Neogranadino, por León Echeverría, 1850. La palabra sacra de la juventud liberal para designar la heterogénea amalgama de manifestaciones convulsivas del pueblo liberal y de las Reformas Liberales era *Revolución*. Sustanciada la Revolución como un mito, su devenir estaba inserto en la dialéctica del mañana absoluto, un mañana que tenía sus raíces en un hoy declarado programáticamente como absoluto. SAMPER, José María, *Apuntamientos para la historia política y social de la Nueva Granada durante la administración del 7 de marzo*, de J. M. Samper, Bogotá, Editorial Incunables, 1984, p. 541.

⁷⁶ URIBE DE HINCAPIÉ, “De la ética”, p. 175.

⁷⁷ GAUCHET, Marcel, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid, Editorial Trotta y Universidad de Granada, 2005, pp. 31-32.

que todavía tiene un gran déficit de valores laicos desacralizados⁷⁸.

IV. Símbolos y emblemas de la guerra religiosa y representaciones acerca de los sacerdotes

Para comprender la estructuración interna del orden político que hizo visible la guerra, también es importante tener en cuenta la forma como se organizaban los grupos de campesinos armados, de manera que el tipo de armas, símbolos y emblemas que lucían para el combate hacían parte de los lenguajes con que se autodefinían y representaban, y la manera como pretendían ser identificados por sus opositores. En el movimiento rebelde de Tunja sobresale que la organización de sus tropas haya visibilizado símbolos muy propios de la guerra religiosa, cuyas referencias son escasas en los documentos históricos.

⁷⁸ URIBE DE HINCAPIÉ, "Proceso histórico de la configuración de la ciudadanía en Colombia", Estudios Políticos, (9), Medellín, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, julio-diciembre de 1996, p. 74. Según María Teresa Uribe, tanto en Europa como en América, durante el siglo XIX, los partidos políticos no tuvieron como objeto representar la heterogeneidad social o arbitrar diferencias entre grupos de intereses, pues la nación, y por lo tanto la ciudadanía, era entendida desde una representación holística y totalizante. Fuertes socialmente, pero sin reconocimiento constitucional, los partidos políticos fueron percibidos como facciones que representaban disoluciones peligrosas y anarquizantes que atentaban contra la unidad del pueblo y la nación, algo que la democracia tenía la tarea de corregir si quería sobrevivir; pp. 73-74.

Se trataba de tropas de campesinos dispuestos para el combate con lanzas de madera y coloridas y lucidas banderas con signos propios de la Cristiandad. Como ya se dijo, sacerdotes liberales, como Fray Gervacio García, hicieron la lectura de estos emblemas a la luz de una profusa historia bíblica de guerras, para rechazarlas como muestras de un falso cristianismo que desconocía la legitimidad y constitucionalidad del Gobierno:

Sirva pues el ejemplo de aquellos cristianos del siglo 4 para confusión i vergüenza de los cristianos del siglo 19, que han formado multitud de parques con las armas del mismo Gobierno para hacer una espantosa carnicería a nombre de la religión. Aquellos soldados para sostener su religión entregaron las armas al emperador i se prepararon para morir: estos falsos cristianos (se refiere a los rebeldes) por el contrario, para defenderla usurpan al gobierno las armas i se preparan para acometer a fuego i sangre; i si esto no es así, díganlo las horrosas banderas que traían atadas a la asta de la lanza; su color todo es negro, i no anunciaba sino la muerte; en un lado está estampada una cruz roja como símbolo de la sangre, al otro lado se encuentra Jesús en iniciales, el que acostumbra el jesuita por divisa, i en la mitad (me horrorizo al decirlo) está grabado el dulce nombre de *Jesús*, nombre de paz i de reconciliación, nombre de amor i de caridad (...) este crimen ha sido el escándalo de la religión, el

sello de la verdadera impiedad, i el positivo ataque contra la relijón a cuyo nombre se han cometido excesos que ella reprueba i mira con horror; porque ella no quiere sangre, sino humanidad, no quiere odio, sino caridad; no quiere revolución, sino paz; no quiere tumultos contra los magistrados, sino respeto i obediencia (...) tanto más cuanto que la razón i el buen sentido piden que el ciudadano virtuoso se mantenga siempre al lado del orden i de la sana moral, que ame a su patria i defienda su libertad⁷⁹.

Como puede verse, la efectividad del clero para la movilización social se jugaba acudiendo a íconos e imágenes religiosas aptas para ser representadas escénicamente y comprendidas de inmediato por el motivado y politizado pueblo católico. En este sentido más que imágenes los imaginarios que convocaban a la acción política y militar generaban un sentido de integralidad a una masa de campesinos movilizados, que en verdad podía ser confusa, heterogénea y dispersa. Lo cual expresa que la adhesión afectiva alrededor de imágenes, símbolos y emblemas de la guerra era propicia para conferirle una necesaria organicidad política a los participantes y un sentido coherente de su acción política⁸⁰. A pesar de la frag-

mentación de los movimientos regionales rebeldes en varias provincias comandadas predominantemente por sus propias elites y curas locales, éstos echaron mano de símbolos y emblemas de la tradición católica, que les daba un sentido de identidad y coherencia unitaria, fundamental para adquirir el carácter nacional que pretendía su movimiento insurgente centrado en la defensa de la fe, entre otras reivindicaciones⁸¹. Las imágenes de “cruzada” de la tradición católica, como la del cristiano “soldado de Cristo” alimentaban y justificaban el

principio dinámico en movilización social. “La imagen es más contagiosa, más virulenta que el escrito. Pero más allá de sus reconocidas virtudes en la propagación de las sacralidades, que en última instancia sólo harían de ella un expediente recreativo, nemotécnico y didáctico, la imagen tiene el don capital de *unir* a la comunidad creyente. Por la identificación de los miembros con la imagen central del grupo. No hay masas organizadas sin soportes visuales de adhesión. De allí que la imagen ronde las fronteras de lo político”. Y que entre la imagen y los imaginarios no existan fronteras divisorias. DEBRAY, Régis, *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 98-90.

⁸¹ Así lo sugiere la diversa documentación hallada en los archivos locales, pues entre los rebeldes de la localidad caucana de Quilichao las autoridades también comentaron a sus superiores sobre la identidad de los rebeldes mediante las banderas aludidas. A.C.C., Fondo Asuntos Militares, t. 1851, Paquete 50, Archivo 50, “Comunicación del jefe político de Santander de Quilichao, José Joaquín Prado, al gobernador de la provincia, el 16 de septiembre de 1851”, sin folio. Córdovez Moure resaltó la leyenda negra de estas imágenes de guerra, pues decía que los combatientes, “como símbolo de sus aspiraciones, estamparon calaveras con cruces en las banderolas negras de las lanzas, porque el color rojo les repugnaba”, CÓRDOVEZ MOURE, *Reminiscencias*, p. 1393.

⁷⁹ B.N.C., Fondo Pineda, GARCÍA, *Al pueblo granadino*.

⁸⁰ Sobre el gran poder y presencia de la imagen en las ritualidades católicas, vale la pena sugerir con Régis Debray, que al traducir ideas abstractas o doctrinas en datos sensibles, la imagen plasma el

furor bélico, dándole a una relación agónica y sacrificial con el contrincante, en un contexto local, un sentido universal propio del catolicismo universal⁸². Se trataba de la actualización local de una fe combativa y militante de larga permanencia en el Occidente católico, de modo que sacerdotes y hasta reclutas de la más baja condición podían sentirse partícipes no sólo de la defensa de sus costumbres locales y de la Nación, sino de algo que las trascendía: la civilización cristiana custodiada por la Iglesia universal⁸³.

¿Cómo explicar el profundo y beligerante compromiso de los sacerdotes en la guerra? Dos factores contribuyen a explicar su identidad con la contienda, y obviamente con la política. El primero es de carácter ideológico y, si se quiere, del orden de las mentalidades, y el segundo es del orden sociológico. Como ya se dijo, el primer factor consiste en que, para el siglo XIX religión y política se implicaban mutuamente, de modo que los móviles de la política eran, más de lo que se piensa, míticos y religiosos, y la religión no se restringía sólo a las esfe-

ras de un idealismo espiritual sin relación con la vida práctica. Como lo señala el historiador Hermes Tovar Pinzón: “La política era una especie de religión. Las ideas liberales y conservadoras operaban como un libro sagrado capaz de condicionar la vida de quienes veían en ellas un evangelio irrenunciable”⁸⁴. El segundo elemento, el sociológico, es de larga tradición hispana y colonial, y tiene que ver con la asimilación burocrática de los sacerdotes como funcionarios de la Corona y su inserción en el juego político del imperio⁸⁵. De modo que fue bastante usual que muchos de los sacerdotes que participaron activamente en la guerra ya estuvieran comprometidos en la estructura burocrática estatal y en la política partidista, pues se desempeñaban como congresistas y senadores designados por sus propias provincias, como Diputados a las Asambleas Provinciales o en otros

⁸² CARO BAROJA, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa*, volumen II, Barcelona, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 1995. Véase especialmente el capítulo XVII, “La milicia cristiana y la moral del guerrero”, pp. 85 y ss.

⁸³ Biblioteca Central Universidad de Antioquia, Sala Patrimonio Documental, Fondo Folletos Misceláneos, vol. 397, doc. 1, *Alocución de nuestro santísimo padre el Papa Pío IX en el consistorio secreto de 27 de septiembre de 1852*, Nueva York, Imprenta de S. W. Benedict, 1852.

⁸⁴ PINZÓN TOVAR, Hermes, “Tras las huellas del soldado Pablo”, SÁNCHEZ, Gonzalo y Mario AGUILERA (Eds.), *Memoria de un país en guerra. Los Mil Días 1899-1902*, Bogotá, Planeta Editores, 2001, pp. 162-163.

⁸⁵ “No es sorprendente, por lo tanto, que la Iglesia colombiana a finales del siglo XIX estuviera politizada. Siempre lo había estado. Una Iglesia neutral e indiferente no solo hubiera sido completamente extraña para las nociones de gobierno del Imperio Español, también hubiera sido extraña para su práctica. Fue el arzobispo Caballero y Góngora quien reprimió hábilmente la rebelión comunera de 1871. Más aún: en los asuntos internos de la Iglesia colonial había bastante política. La Iglesia llevaba a cabo elecciones internas, por ejemplo, y su experiencia con las elecciones era, por lo tanto, más antigua que la misma república”. DEAS, “El papel de la Iglesia”, pp. 6 y ss.

cargos claramente comprometidos con el orden profano y las redes del poder local y regional⁸⁶. En consecuencia, la guerra y la política eran una manera de reinterpretar la religión y una forma de reinventar a la institución eclesiástica y a la nación misma frente a un Estado liberal visto como una seria amenaza para ellas, pues se consideraba que las conducía por el camino de la barbarie y la disolución moral.

Para quienes observamos estos fenómenos desde los predominantes valores laicos urbanos y los persistentes paradigmas científicos positivistas del siglo XXI, la gran capacidad del discurso religioso para convocar extensos sectores de la población a favor de su de-

fensa armada, se nos hace difícil de comprender. Pero si se sabe que en aquellas sociedades campesinas premodernas del siglo XIX, había muy bajos niveles de educación y casi inexistentes prácticas científicas modernas, se comprende mejor que la religión representara el sistema total de principios, sentimientos y explicaciones subyacentes en la visión totalizante del mundo que tenían amplias capas sociales. Desde la perspectiva posmoderna, se trata de un gran relato con capacidad para ofrecer explicaciones unitarias desde un punto de vista supremo capaz de unificar todos los demás⁸⁷. Así, la

⁸⁶ El tema de la participación del clero en la política y en las redes del poder local sigue en espera de investigaciones que desentrañen su efectivo perfil sociológico en las localidades y regiones de Colombia. Hay indicios de que a mediados del siglo XIX en Cali, sacerdotes de sectores plebeyos mostraron gran capacidad de ascenso social mediante la política en alianza con sectores de la aristocracia local de corte conservador. El gran “poder de conciencia” que mostraron tener sacerdotes plebeyos con su participación en la política partidista desde el púlpito y el confesionario fue bastante irritante e intolerable para los liberales, imbuidos de las ideas seculares en boga en medio de una acuciosa lucha de facciones. El liberal Manuel Joaquín Bosh, fue testigo de excepción de la tensa situación de las elecciones de 1848 en Cali. Del célebre Fray Vicente Cuesta, franciscano ecuatoriano “plebeyo según su exterior”, decía que ante las denuncias que se hacían de López como contrario a la religión católica, el sacerdote hacía proselitismo a favor del candidato conservador Gori. Defendía los intereses de la aristocracia, muy “suelto en el púlpito i mui respetado del pueblo”, “en el púlpito i en el

confesionario hacía una guerra viva al desenfreno de las pasiones”. Tenía gran ascendencia entre “gamonales, mujeres y devotos” y “creía en pecado mortal al que opinara por López, llegando el caso de que insultara en el confesionario i negara la absolución a los penitentes que no se enmendaban ni dolián de este pecado como lo hizo con Ildelfonso Lasprilla i otros”. Su hermano Fr. Juan Cuesta y otros siete que menciona obraban de igual manera. En cuestiones de política las mujeres no estaban tan al margen de la contienda electoral, como lo ha mostrado la historia política tradicional, pues tenían un importante poder moral sobre los hombres. Bosh decía que Cuesta y los demás curas de Cali utilizaron a las mujeres para extender su influencia política en las conciencias: “Con tan terrible falange, armada del tremendo poder de la conciencia, que hasta con las mujeres influía en el confesionario para que sedujeran a sus esposos i a sus hijos, era poco menos que imposible el que no bamboleara el partido liberal, el cual exasperado por esta guerra, dejó ya a un lado su conducta moderada, i comenzó a espresarse con mas energía (...)”. B.N.C., Fondo Pineda, BOSCH, *Reseña histórica*, pp. 17 y 33.

⁸⁷ VATTIMO, Gianni, “Posmodernidad. ¿Una sociedad transparente?”, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, ANTRHROPOS, 1994, pp. 9-19.

religión se constituía en el fundamento de la vida social y, abolirla, como lo temían los conservadores significaba pulverizar la tabla de valores que sustentaban la vida social, los vínculos con el mundo trascendente y la civilización misma, considerada única viable en el medio cultural de la época. En consecuencia el reclutamiento de tropas para la causa conservadora no fue un simple problema militar y trascendió a todo un fenómeno cultural, en el que muchos empeñaron su vida y su estatus, de manera que fue representado por parte de los críticos liberales, como verdaderas “levas evangélicas” atiborradas de tropezales aullantes de campesinos sedientos de lucha⁸⁸.

En el contexto de las transformaciones del medio siglo, los liberales hicieron explícito su ideal del sacerdote católico y su importancia en el orden político nacional. Entre ellos, intelectuales como Manuel Ancízar pregonaron en sus escritos que frente a las profundas transformaciones devenidas de la independencia de España, era necesario que el clero se integrara al sistema republicano. Lo que no significaba el cuestionamiento a la validez del credo católico, sino el replanteamiento de su ingerencia en los asuntos del Estado y la República, de manera que la actividad política se secularizara como era

propio de toda nación moderna, lo que no eximía al clero del ejercicio de un activo papel civilizador⁸⁹.

Respecto a la medida de indulto de los sacerdotes involucrados en la guerra, se exponían diferentes puntos de vista que dejan traslucir las imágenes e ideales que se hacían las autoridades liberales -y aún clérigos de este partido- del sacerdote ideal y de su papel en el orden nacional. El 6 de marzo de 1852, el Pbro. Emeterio Ospino, liberal, solicitó al poder ejecutivo un indulto para todos los eclesiásticos que participaron en la revolución, argumentando conveniencia y filantropía⁹⁰. Expuso la necesidad que había de eclesiásticos para las cátedras, pero aclaró que se necesitaban “eclesiásticos virtuosos” y no “perversos”. Ospino apelaba a la independencia institucional e ideológica del Estado respecto a la Iglesia y, con ello, expresaba una idea de nación moderna basada en la independencia y separación de los

⁸⁸ A.G.N., *Gaceta Oficial*, (1317), Bogotá, 25 de febrero de 1852, “Parte no oficial. El Catolicismo”, pp. 122-123. DUBY, Georges, *Año 1000. Año 2000. La huella de nuestros miedos*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1995, p. 108.

⁸⁹ “El país ha sufrido grandes transformaciones en lo político, las cuales han modificado las costumbres i creado nuevas necesidades públicas (...) Esto es evidente, i sin embargo, la organización del clero permanece inalterable con su carácter profundamente monárquico en medio de un Estado democrático. Lo que antes de de 1810 era un elemento homogéneo en la estructura social de las colonias, después de la revolución republicana es un elemento contradictorio que se atraviesa en el camino de las reformas i retarda o impide su marcha produciendo sierto malestar político que agria los ánimos i los divide”. *El Neogranadino*, (37), año II, Bogotá, 14 de abril de 1849, pp.114.

⁹⁰ A.G.N., Sección República, Fondo Ministerio del Interior y Relaciones Exteriores, t. II, f. 85 y ss.

poderes civil y religioso, que se haría realidad, formalmente, en la Constitución liberal de 1853. Al respecto decía:

No soi enemigo del clero Sr. Secretario: al clero virtuoso lo respeto profundamente. Confieso a la faz del mundo que soi cristiano, i tengo orgullo de ser católico. Empero, el clero que yo respeto i acepto es el clero que reconosco en el Evangelio, mas no el clero de sedición i de ruina social que quiere colocar al estado dentro de la Iglesia i sobre el altar la hoguera i el puñal⁹¹.

En correspondencia con lo anterior, el liberal antioqueño Juan de Dios Restrepo, mostró el papel estratégico de los párrocos en los apartados y empobrecidos poblados de campesinos, donde su presencia fungía como elemento de civilidad, educación y orden social, sobre todo con respecto a los sectores del pueblo bajo, con quienes ejercía un efectivo control ideológico y social, lo que hoy denominamos como un activo rol de “mediadores culturales”. A pesar de que reconocía las virtudes del clero para contener a las masas, la centralidad que éstos tenían en localidades y parroquias como elementos de civilidad, y su incontestable hegemonía política, eran vistos por los liberales como un recio obstáculo para que el liberalismo y la racionalidad burguesa calara en unas masas vistas como primitivas y gana-

das por el fanatismo y las supercherías religiosas⁹². Este ideal tiene que ver con la independencia de la vida pública respecto de la religión y de los sacerdotes, cuya labor se circunscribía a la vida privada y doméstica, pero definitivamente la cultura estaba atravesada por las tradiciones católicas. Sin embargo, la religión podría converger con los principios de “libertad” del liberalismo, si se acababa el “orden” por parte de las masas católicas, y el orden aquí se representaba con un sentido de lo público secularizado⁹³. De esta manera Ancízar como Kastos afirmaron un ideal de nación que la guerra misma contribuyó a hacer visible en el contexto de una cultura católica tradicional y de una sociedad profundamente jerárquica; una forma de reinventar el ejercicio sacerdotal y por esta vía a la nación misma.

V. Consideraciones finales

A modo de síntesis sobre lo expuesto, puede decirse que a pesar de la importante participación del clero en la guerra al lado del partido conservador, la Iglesia mostró que no tenía posiciones unificadas, contando entre sus integrantes con curas de la más radical beligerancia, otros más moderados difíciles de rastrear en medio del conflicto

⁹² *El Neogranadino*, (106), Bogotá, 21 de junio de 1850, “Estudios sociales. El sacerdote católico”. También: KASTOS, *Artículos*, pp. 34-35.

⁹³ *El Neogranadino*, (170), año IV, Bogotá, 22 de agosto de 1851, “No hay que desesperar”. También: KASTOS, *Artículos*, pp. 76-77.

⁹¹ A.G.N., Sección República, Fondo Ministerio del Interior y Relaciones Exteriores, t. II, f. 86 v.

que polarizó las opciones, y otros de adscripción liberal, gobiernistas. Desde sus parroquias, sus cargos administrativos o en los campos de batalla, el clero conservador mostró la capacidad de movilización social de este partido, y se hizo visible como fuerza política incendiaria capaz de legitimar su lucha. Con ello quedaba clara la férrea adscripción de la Iglesia al lado del partido conservador y viceversa, una muestra más de que cuando estallan los problemas se fortalecen los vínculos como mecanismo para enfrentar a un enemigo común, en este caso el liberalismo⁹⁴. En consecuencia el liberalismo obtuvo un triunfo militar pero no un triunfo ideológico (a pesar del apoyo popular al liberalismo), pues radicalizó las posiciones y el sentimiento religioso quedó bastante exacerbado.

Como quedó expuesto, algunos de los clérigos que participaron en la guerra fueron posteriormente obispos, como si el ejercicio del poder institucional fuera conmutable y se correspondiera en ló-

gica con el espíritu combativo y militante del clero, una prueba más de que la guerra es un importante escenario que posibilita la aparición de dirigentes políticos. De igual forma, la relativa y democratizada participación de diversos sectores sociales, autodefinidos como comunidad de fieles bajo los estándares de la Iglesia y sus reivindicaciones de la religión como elemento fundamental del orden político interno, fueron una particular forma de reinventar la nación en la fe, en el contexto ecuménico de la Iglesia universal. La no diferenciación que hizo el discurso político conservador entre ambas, entre la Iglesia y la religión, fue fundamental como elemento incendiario para la contienda, pues definitivamente facilitó el apoyo popular en muchas poblaciones fanatizadas con matices de cruzada religiosa, pero cerró el camino para establecer relaciones más realistas y llevaderas entre la Iglesia y el Estado, durante la segunda mitad del siglo XIX.

La rebelión conservadora expresa en parte, la reacción militar de la Iglesia junto a sectores retardatarios de gamonales y hacendados para enfrentar la primera arremetida de que fue objeto durante el siglo XIX por parte del partido liberal. Esta experiencia la prepararía para reaccionar de forma radicalizada en la segunda confrontación con el liberalismo, a partir de la Constitución de 1863. La participación de la Iglesia en la Guerra de 1851, es un hecho más que inaugura la definición del tradicionalismo conservador, como una propuesta de nación en la que la ciuda-

⁹⁴ Las consideraciones acá presentadas se compadecen con las de Terrance Horgan (en su obra: *El Arzobispo Manuel José Mosquera. Reformista y pragmático*), para quien las reformas contra la Iglesia, buscaban neutralizar la alianza de ésta con el conservadurismo, pero lo que lograron fue todo lo contrario. El partido conservador tomó como suya la causa religiosa y la defensa de los jesuitas, y se profundizó la diferencia partidista con el incontentible contenido emocional que tomó la lucha agónica entre los partidos. Citado por GONZÁLEZ, *Partidos, guerras e Iglesia en la construcción del Estado nación en Colombia (1830-1900)*, Bogotá, Editorial La Carreta, 2006, p. 48.

danía se define a partir de contenidos premodernos, a los que no escapó tampoco el liberalismo, en medio de la ambigüedad de sus propuestas de ciudadanía y nación. No obstante que en la Guerra de Los Supremos (1839-1842) las motivaciones religiosas ya habían estado presentes, fue con la Guerra de 1851 que la Iglesia colombiana inauguró su conflictiva relación con la modernidad, por lo menos desde la interpretación laicizante y anticlerical que hizo de ella el liberalismo radical.

Fuentes y Bibliografía

Archivo Histórico de Antioquia, Sección, Copiadores, República e Impresos.

Archivo General de la Nación, Sección República, Fondos, Ministerio de lo Interior y Relaciones Exteriores, Secretaría de Guerra y Marina y Curas y Obispos.

Archivo Central del Cauca, Correspondencia, Archivo Muerto, Asuntos Militares y Correos Gobierno.

Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Pineda, Fondo Antiguo, Gaceta Oficial, Hojas Sueltas y Hemeroteca.

Biblioteca Central Universidad de Antioquia, Sala de Prensa, Sala Patrimonio Documental, Hojas Sueltas, Folletos Misceláneos, Varios.

Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Archivo Patrimonial, Folletos y Carteles.

Bibliografía secundaria

ARBOLEDA, Gustavo, *Historia contemporánea de Colombia*, tomo VI, Bogotá, Banco Central Hipotecario, 1990.

BREW, Roger, *Aspectos políticos en Antioquia. 1850-1865*. Traducción de Moisés Melo, Medellín, Fundación Antioqueña para los Estudios Sociales-FAES-, 1984.

BOUTRY, Philippe, "El cura", Furet, Françoise (Ed.), *El hombre romántico*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

BURKE, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

BUSHNELL, David, *Política y sociedad en el siglo XIX*, Tunja, Ediciones Pato Marino, 1975.

CARO BAROJA, Julio, *Las formas complejas de la vida religiosa*, volumen II, Barcelona, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores, 1995.

CÓRDOVEZ MOURE, José María, *Reminiscencias de Santa Fe y Bogotá*, Cali, Fundación para la Investigación y la Cultura-FICA, 1997.

DEAS, Malcolm, "El papel de la Iglesia, el ejército y la policía en las elecciones colombianas entre 1850 y 1930", *Boletín Cultural y Bibliográfico*, XXXIX (60), Bogotá, Biblioteca Luis Ángel Arango, 2002, editado en 2003, pp. 3-29.

- DEBRAY, Regis, *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*, Barcelona, Paidós, 1992.
- DUBY, Georges, Año 1000. Año 2000. *La huella de nuestros miedos*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1995.
- ESCALANTE GONZALBO, Fernando, “Los crímenes de la patria. Las guerras de construcción nacional en México (siglo XIX)”, *Metapolítica*, 2 (5), México, Centro de Estudios de Política Comparada-CEPCOM, enero-marzo de 1998, p. 19-38.
- FLORI, Jean, *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, Madrid, Universidad de Granada y Editorial Trotta, 2003.
- GAUCHET, Marcel, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid, Editorial Trotta y Universidad de Granada, 2005.
- GINER, Salvador, “Religión civil”, *Fin de siglo. Religión y religiosidad*, (6), Cali, Universidad del Valle, junio de 1994, pp. 23-30.
- GONZÁLEZ CRUZ, David (Ed.), *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*, Huelva, Universidad de Huelva, 2000.
- GONZÁLEZ, Fernán, *Partidos, guerras e Iglesia en la construcción del Estado nación en Colombia (1830-1900)*, Bogotá, Editorial La Carreta, 2006.
- GONZÁLEZ, “Iglesia y Estado en los comienzos de la República de Colombia (1820-1860)”, *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*, Santafé de Bogotá, CINEP, 1997.
- GONZÁLEZ, “Prólogo”, RESTREPO, Juan Pablo, *La Iglesia y el Estado en Colombia*, 2 tomos, Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura Banco Popular, 1987.
- GONZÁLEZ, “La Guerra de los Supremos”, *Para leer la política. Ensayos de historia política colombiana*, tomo 2, Bogotá, CINEP, 1997, pp. 83-161.
- GONZÁLEZ, Jorge Enrique, “Tradición y modernidad en la construcción de la nación colombiana”, Conferencia pronunciada en la Cátedra Manuel Ancízar “Creer y poder hoy”, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, agosto de 2004.
- GRUPO DE INVESTIGACIÓN RELIGIÓN, CULTURA Y SOCIEDAD, *Ganarse el cielo defendiendo la religión. Guerras civiles en Colombia, 1940-1902*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Unibiblos, 2005.
- GRUZINSKY, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- HELGUERA, J. León, “Antecedentes sociales de la revolución de 1851 en el Sur de Colombia (1848-1849)”, *Anua-*

- rio de Historia Social y de la Cultura*, (5), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia, 1970, pp. 53-63.
- HERNÁNDEZ BECERRA, Augusto, *Las ideas políticas en la historia*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2005.
- KÖNIG, Hans-Joachim, *El camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la nación en la Nueva Granada. 1750-1856*, Bogotá, Banco de la República, 1988.
- LE-GOFF, JACQUES, *El Dios de la Edad Media*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.
- LECHNER, Norbert, “¿Cómo reconstruimos un nosotros?”, *Metapolítica*, (29), México, Centro de Estudios de Política Comparada-CEPCOM, mayo-junio de 2003, pp. 52-65.
- LYNCH, John, “La Iglesia católica, 1830-1930”, Bethell, Leslie (Ed.), *Historia de América Latina: América Latina, cultura y sociedad, 1830-1930*, vol. 8, Barcelona, Editorial Crítica-Cambridge University Press, 1991.
- LYNCH, *América Latina, entre colonia y nación*, Barcelona, Editorial Crítica, 2001.
- MEYER, Jean, “Para una historia política de la religión, para una historia religiosa de la política”, *Metapolítica*, 6 (22), México, Centro de Estudios de Política Comparada-CEPCOM, marzo-abril de 2002, pp. 32-46.
- OROZCO ABAD, Iván, *Combatientes, rebeldes y terroristas. Guerras y derecho en Colombia*, Bogotá, Editorial Temis S. A., 2006.
- ORTIZ MESA, Luis Javier, *El Federalismo en Antioquia. Aspectos políticos, 1850-1880*, Bogotá, Editorial Gente Nueva, Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, 1985.
- REVEL, Jacques, *Un momento historiográfico*, Buenos Aires, Manantial, 2005.
- SÁNCHEZ, Gonzalo y Mario AGUILERA (Eds.), *Memoria de un país en guerra. Los Mil Días 1899-1902*, Bogotá, Planeta Editores, 2001.
- URIBE DE HINCAPIÉ, María Teresa y Liliana María LÓPEZ LOPERA, *Las palabras de la guerra. Un estudio sobre las memorias de las guerras civiles en Colombia*, Medellín, La Carreta, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia y Corporación Región, 2006.
- URIBE DE HINCAPIÉ y Jesús María ÁLVAREZ, *Cien años de prensa e Colombia. 1840-1940. Catálogo indizado de la prensa existente en la Sala de Periódicos de la Biblioteca Central de la Universidad de Antioquia*, Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2002.

- URIBE DE HINCAPIÉ, *Nación, ciudadano y soberano*, Medellín, Corporación Región, 2001.
- URIBE DE HINCAPIÉ, “Proceso histórico de la configuración de la ciudadanía en Colombia”, *Estudios Políticos*, (9), Medellín, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, julio-diciembre de 1996, pp. 67-76.
- VALENCIA LLANO, Alonso, “La guerra de 1851 en el Cauca”, *Memorias de la II Cátedra Anual de Historia “Ernesto Restrepo Tirado”*. *Las guerras desde 1830 y su proyección en el siglo XX*, Bogotá, Museo Nacional de Colombia, 1998, pp. 17-36.
- VATTIMO, Gianni, “Posmodernidad. ¿Una sociedad transparente?”, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- ZULUAGA, Francisco, “La Guerra de los Supremos en el suroccidente de la Nueva Granada”, *Memorias de la II Cátedra Anual de Historia “Ernesto Restrepo Tirado”*. *Las guerras desde 1830 y su proyección en el siglo XX*, Bogotá, Museo Nacional de Colombia, 1998, pp. 17-36.