



# HISTORIA DE LA RELIGIÓN EN COLOMBIA 1510-2021



Universidad del  
Rosario



# HISTORIA DE LA RELIGIÓN EN COLOMBIA

1510-2021



## Historia de la religión en Colombia, 1510-2021

### Resumen

Hasta hace poco tiempo la religión no era un tema de conversación en un hogar colombiano promedio. Era, eso sí, una vivencia, una práctica o, en el peor de los casos, una presencia nominal, esto es, se pertenecía a la religión por haber sido bautizado en ella, pero nada más. Sin embargo, desde hace un poco más de tres décadas, coincidiendo con la promulgación de la Constitución Política de 1991, la religión pasó a ser un tema de más abierta y amplia esfera de discusión. El hecho de que la cotidianidad mostrara la existencia de nuevas y variadas denominaciones religiosas, diferentes a la católica, y que a la vez estas tuvieran diversas formas culturales, mostró la amplitud del fenómeno religioso en el país.

En 25 capítulos, este libro ofrece un amplio panorama sobre la historia de la religión en Colombia. Observamos la forma como, además del catolicismo romano, otras denominaciones cristianas y el judaísmo y el islam hacen presencia activa en el país, y no desde hace tres décadas como podría suponerse, sino desde mucho antes. Así, esta obra, que no es un punto de llegada que pretenda cerrar el tema, constituye un esfuerzo de síntesis que invita a reflexionar sobre uno de los asuntos más complejos de la historia colombiana, la historia de la religión.

**Palabras clave:** historia de la religión, sociología de la religión, Iglesia y Estado, cristianismo y política, iglesia católica, Colombia, 1510-2021.

## History of Religion in Colombia, 1510-2021

### Abstract

Until recently, religion was not a topic of conversation in the average Colombian household. It was an experience, for sure, a practice, or, in the worst case, a nominal presence—one belonged to the religion because of having been baptized in it, but nothing more. However, a little more than three decades ago, coinciding with the promulgation of the Political Constitution of 1991, religion became a more open and wide-ranging discussion topic. The fact that everyday life showed the existence of new and varied religious denominations, different from Catholicism, and that these, at same time, had diverse cultic forms, demonstrated the breadth of the religious phenomenon in the country.

In 25 chapters, this book offers a broad overview of the history of religion in Colombia, examining how, in addition to Roman Catholicism, other Christian denominations, Judaism, and Islam have been actively present in the country not just in the last three decades, as might be supposed, but since much earlier. Thus, this work, far from being a point of arrival that pretends to close the topic, is a synthesis effort that invites to reflect on one of the most complex issues of Colombian history—the history of religion.

**Keywords:** history of religion, sociology of religion, Church and State, Christianity and politics, Catholic Church, Colombia, 1510-2021.

### Citación sugerida / Suggested citation

Cortés Guerrero, José David, (Ed.). *Historia de la religión en Colombia, 1510-2021*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2022. <https://doi.org/10.12804/urosario9789587847949>

# HISTORIA DE LA RELIGIÓN EN COLOMBIA

## 1510-2021

JOSÉ DAVID CORTÉS GUERRERO  
—*Editor académico*—

KARIM LEÓN VARGAS  
—*Investigadora gráfica*—

---

Historia de la religión en Colombia, 1510-2021 / José David Cortés Guerrero, editor académico.  
Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2022.

318 páginas

Incluye referencias bibliográficas.

1. Historia de la religión - Colombia - 1510-2021. 2. Iglesia y estado - Colombia - 1510-2021. 3. Cristianismo y política - Historia - Colombia - 1510-2021. 4. Iglesia católica - Historia - Colombia. 5. Sociología de la religión. I. Cortés Guerrero, José David II. Universidad del Rosario. III. Título.

200.9861

SCDD 20

Catalogación en la fuente - Universidad del Rosario. CRAI

DJGR

11 de octubre de 2021

---

© Universidad del Rosario

© Editorial Universidad del Rosario

Teléfono (57) 601 297 02 00, extensión 3113

Carrera 7ª n.º 12B-41, oficina 501, Bogotá, Colombia

<https://editorial.urosario.edu.co/>

Primera edición: Bogotá, D. C., enero de 2022

© José David Cortés Guerrero, editor académico

© Textos: Carlos Arboleda Mora, Gabriel Cabrera Becerra, Fabio Hernán Carballo, Juan David Cascavita, Alberto José Campillo Pardo, José David Cortés Guerrero, Juan Felipe Córdoba-Restrepo, Leonardo Fabián García Rincón, Diana Paola Hernández, Juan Carlos Jurado, Jeiman David López Amaya, Andrés Felipe Manosalva Correa, Juana M. Marín Leoz, Katherinne Mora Pacheco, Aliza Moreno-Goldschmidt, Fernanda Muñoz, José Joaquín Pinto Bernal, William Elvis Plata, Gina Marcela Reyes Sánchez, José Eduardo Rueda Enciso, Jorge Enrique Salcedo Martínez, Rafael Tamayo Franco, María del Rosario Vázquez Piñeros, Odette Yidi David, Darío Arturo Zuleta

© Alejandro Chayne García, por la Presentación

Comité editorial: Sergio Andrés Pulgarin Molina, Catalina Lleras Figueroa, Juan Felipe Córdoba-Restrepo

© Karim León Vargas, investigación gráfica

Ana María Mesa Bedoya, asistente en la investigación gráfica

© Fotografías: Archivo Fotográfico, Biblioteca Pública Piloto de Medellín para América Latina, Biblioteca Carlos Gaviria Díaz, Universidad de Antioquia, Biblioteca Luis Ángel Arango, Biblioteca Nacional de Catar, Biblioteca Nacional de Colombia, Biblioteca Nacional de España, Biblioteca Nacional de Francia, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Colección de Arte, Banco de la República, John Carter Brown Library, Library of Congress, Museo Colonial, Museo de Historia Nariñense Juan Lorenzo Lucero, Museo de la Independencia - Casa del Florero, Museo Nacional de Colombia, Museo Nacional del Prado,

Museo Santa Clara, Repositorio Digital Universidad del Valle, The Morgan Library & Museum, The New York Public Library Wellcome Library, Archivo Histórico y Pinacoteca, Universidad del Rosario

Coordinación editorial: Ingrith Torres Torres

Corrección de estilo: Bibiana Castro Ramirez

Diseño y diagramación: Cristina Londoño Carder

Cubierta: Auguste Le Moyne / José Manuel Groot - atribuido

*Une procession à Bogota, ca. 1835*

Acuarela sobre papel verjurado de fabricación industrial,  
21,1 × 27,3 cm

Reg. 5489, Colección Museo Nacional de Colombia

Foto: © Museo Nacional de Colombia / Samuel Monsalve Parra

ISBN: 978-958-784-792-5 (impreso)

ISBN: 978-958-784-793-2 (ePub)

ISBN: 978-958-784-794-9 (pdf)

<http://dx.doi.org/urosario/9789587847949>

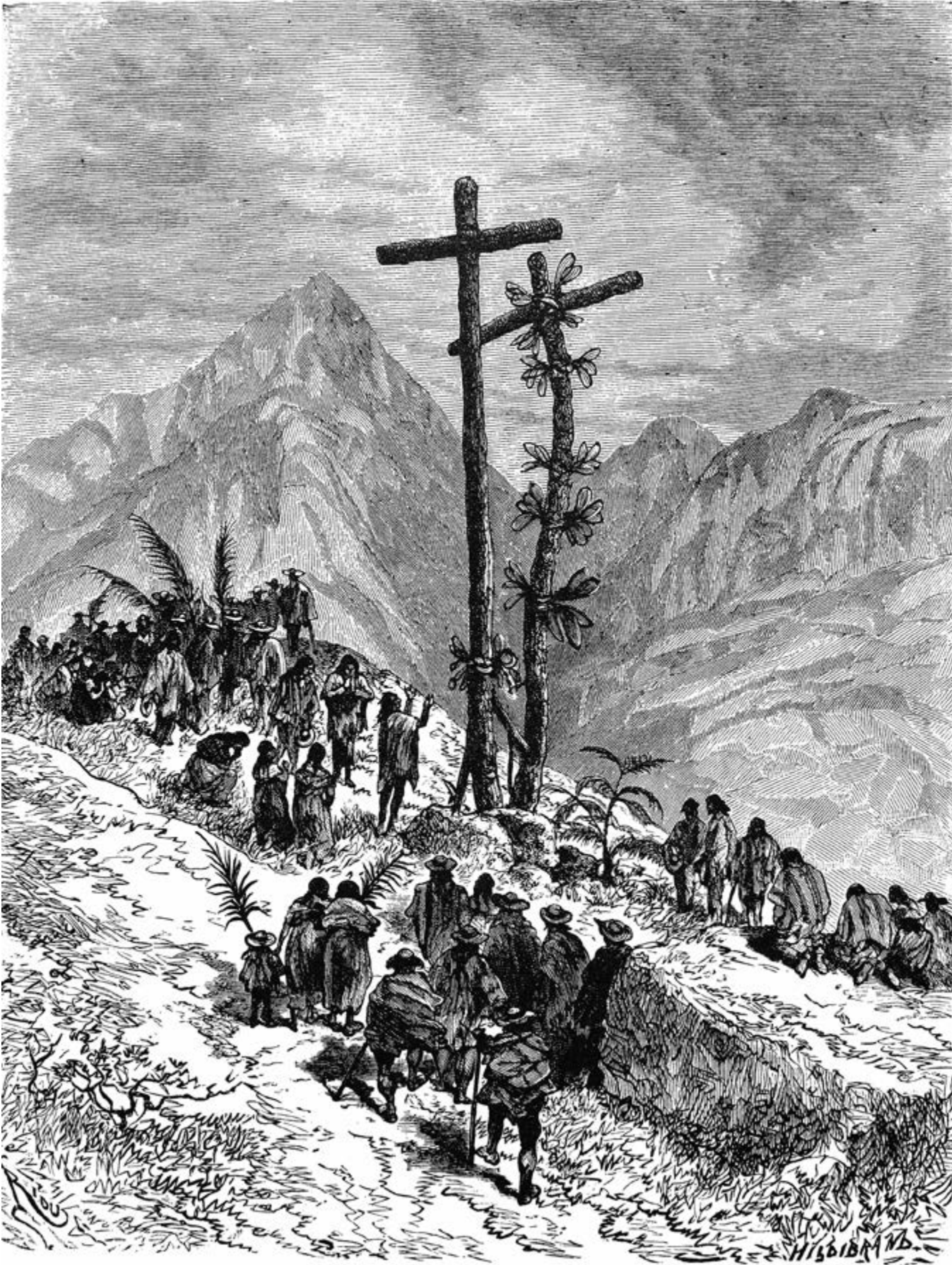
Impreso en Colombia

Por Panamericana Formas e Impresos S. A.

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada en sistema recuperable o transmitida en forma alguna o por ningún medio electrónico, mecánico, fotocopia, grabación u otros, sin el previo permiso de la Editorial Universidad del Rosario.

Página siguiente: "Cruz de Mayo, cerca de Panche", dibujo de Riou, grabado de Hildebrand. Charles Wiener, Jules Crevaux, Désiré Charnay y Edouard François André. *América pintoresca; descripción de viajes al nuevo continente por los mas modernos exploradores*. Barcelona: Montaner y Simon Editores, 1884, 636.

Fotografía: Catalina Londoño Carder. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.





# CONTENIDO

## PRESENTACIÓN 11

*Alejandro Cheyne García*

## INTRODUCCIÓN: SOBRE LA HISTORIA DE LA RELIGIÓN EN COLOMBIA 13

*José David Cortés Guerrero*

## PRIMERA PARTE. COLONIA. La intolerancia y el monopolio religiosos

### EL PATRONATO REGIO EN LA AMÉRICA HISPANA 21

*Juana M. Marín Leoz*

### LA EVANGELIZACIÓN DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DEL NUEVO REINO DE GRANADA DURANTE EL SIGLO XVI 33

*Leonardo Fabián García Rincón*

### LAS ÓRDENES RELIGIOSAS Y LA SOCIEDAD NEOGRANADINA, SIGLOS XVI-XIX 43

*William Elvis Plata*

### VIDA RELIGIOSA FEMENINA EN EL NUEVO REINO DE GRANADA, SIGLOS XVII Y XVIII 57

*Diana Paola Hernández Fernández*

### LA INQUISICIÓN EN LA NUEVA GRANADA 69

*Alberto José Campillo Pardo*

### HISTORIA DE LA PRESENCIA JUDÍA EN COLOMBIA 79

*Aliza Moreno-Goldschmidt*

### FASES Y FACETAS DEL ISLAM EN COLOMBIA 91

*Odette Yidi David*

### LOS JESUITAS EN COLOMBIA 99

*Jorge Enrique Salcedo Martínez, S. J.*

### LA IGLESIA Y EL MUNDO MATERIAL DURANTE EL PERIODO COLONIAL 111

*José Joaquín Pinto Bernal*

### CLIMA Y RELIGIOSIDAD NEOGRANADINA, SIGLOS XVI A XIX 119

*Katherinne Mora Pacheco*

## SEGUNDA PARTE. SIGLO XIX. De la intolerancia y el monopolio religiosos a la tolerancia religiosa

DE ANGOSTURA A LA SEPARACIÓN, 1819-1853:  
LAS RELACIONES ESTADO-IGLESIA  
EN LOS PRIMEROS AÑOS REPUBLICANOS 133  
*José David Cortés Guerrero*

LA DOCTRINA LIBERAL: LAS MEDIDAS  
QUE AFECTARON A LA IGLESIA 143  
*Juan David Cascavita Mora*

LA IGLESIA CATÓLICA EN LAS GUERRAS  
CIVILES COLOMBIANAS 153  
*Juan Carlos Jurado Jurado*

LOS MASONES Y EL CONFLICTO RELIGIOSO  
EN COLOMBIA: LA LUCHA POR LA SEPARACIÓN  
DE PODERES 169  
*José Eduardo Rueda Enciso*

ENTRE ANHELOS Y DIFICULTADES.  
PROTESTANTISMO EN COLOMBIA EN EL SIGLO XIX 185  
*Fabio Hernán Carballo*

EDUCACIÓN “LAICA” Y RELIGIOSA EN LA COLOMBIA  
DEL SIGLO XIX: ENTRE DISCURSO Y PRÁCTICA 197  
*Fernanda Muñoz*

LAS FORMAS DE SOCIABILIDAD RELIGIOSA  
EN EL SIGLO XIX 207  
*Darío Arturo Zuleta Gómez*

LA DEVOCIÓN POPULAR EN COLOMBIA  
A PARTIR DE LAS NOVENAS 219  
*Carlos Arboleda Mora*

## TERCERA PARTE. SIGLOS XX-XXI. De la tolerancia religiosa a la libertad religiosa y de cultos

GENERALIDADES DE LA HISTORIA  
CONCORDATARIA EN COLOMBIA 231  
*Rafael Tamayo Franco*

“EL SIGLO DE LAS MISIONES”. RESURGIMIENTO  
MISIONERO CATÓLICO EN COLOMBIA, 1880-1950 241  
*Juan Felipe Córdoba-Restrepo*

MISIONES PROTESTANTES EN LA PRIMERA MITAD  
DEL SIGLO XX. HISTORIA INICIAL DE UNA CIUDADANÍA  
RELIGIOSA 251  
*Jeiman David López Amaya*

IGLESIA, POLÍTICA Y VIOLENCIA  
EN COLOMBIA DURANTE LA  
CONCENTRACIÓN NACIONAL, 1930-1934 263  
*María del Rosario Vázquez Piñeros*

LA JERARQUÍA DE LA IGLESIA CATÓLICA  
Y LA VIOLENCIA, 1945-1964 273  
*Andrés Felipe Manosalva Correa*

IMPLANTAR UN DIOS EXTRAÑO. BREVE LECTURA  
DE LAS MISIONES CATÓLICAS Y PROTESTANTES  
EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX EN COLOMBIA 283  
*Gabriel Cabrera Becerra*

LA LIBERTAD RELIGIOSA Y DE CULTO:  
UN CAMINO EN CONSTRUCCIÓN 293  
*Gina Marcela Reyes Sánchez*

BIBLIOGRAFÍA 301



Anónimo

Virgen del Rosario "La Bordadita", siglo XVII

Bordado sobre tela, seda, algodón, lino, hilos metálicos, perlas y lentejuelas y óleo, 91 x 65,5 cm  
Reg. 2919, Capilla de La Bordadita, Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Bogotá.

# PRESENTACIÓN

Desde 2010 Colombia vive una época de celebraciones y conmemoraciones motivada por los 200 años de la Independencia, esto es, la ruptura del orden colonial y el inicio de la era republicana. La Universidad del Rosario se ha unido a estas celebraciones y conmemoraciones de la mejor manera como puede hacerlo, motivando reflexiones conducentes a pensar nuestro país. De esta labor puede verse un resultado concreto, como lo es la amplia y sólida producción editorial. En ella destacan varias obras centradas en la Independencia, la Reconquista y la formación y consolidación de la República. El libro que el lector tiene en sus manos va en esa dirección. Es una historia estructural y de larga duración de la religión en Colombia.

Hablar de religión en nuestro país es, por lo menos, complejo. Desde hace mucho tiempo es un tema que genera múltiples y variadas emociones y pasiones. En alguna época, no muy remota, provocaba odios y filias. Hasta muerte y destrucción se produjeron en nombre de la religión. Sin embargo, creemos que esa etapa de nuestra historia está siendo superada. Y en esa tarea contribuye la academia universitaria, que piensa y reflexiona sobre la religión en el país. Tomando como pretexto un par de conmemoraciones, los 200 años de la Constitución de Cúcuta, redactada en 1821, y los 30 años de la actual Carta Magna, redactada en 1991, la Universidad propone un documento colectivo en donde se indaga, estudia y expone la historia de la religión en lo que es la Colombia contemporánea desde el momento en el que el occidente europeo expandió su influencia a comienzos del siglo XVI hasta la actualidad.

Los artículos 18 y 19 de la Constitución Política de 1991 garantizan la libertad de conciencia y la libertad religiosa y de cultos, respectivamente. Estas y otras garantías individuales que hacen parte de nuestra cotidianidad no siempre lo fueron. En materia religiosa llegar a ese par de libertades fue un largo y complejo proceso. En este libro puede verse cómo lo fue. Una de las características de la obra es que mira la religión como ella debe ser vista, en la larga duración y estructuralmente. Y a partir de allí detallar las especificidades y las particularidades que permiten dilucidar la complejidad del tema. En ese sentido, los 25 autores reunidos apuntan a mostrar, con un lenguaje sencillo, y a la vez claro y argumentado, el papel desempeñado por la religión en la historia del país.

Uno de los valores del texto es que no tiene la pretensión de comenzar ni de cerrar el tema de la historia de la religión en Colombia; sobre este queda mucho por hacerse y por decirse. No obstante, sí es un libro, si no el primero, en el que se reflexiona en conjunto, y de una manera estructural, amplia, diversa e ilustrada, sobre la historia de la religión en el país. De este modo, esperamos que en los lectores la obra genere la posibilidad de recapacitar sobre un tema que debería ser de amplio y difundido conocimiento.

*Bogotá, enero de 2022*

*ALEJANDRO CHEYNE GARCÍA*

*Rector, Universidad del Rosario*



Grabado por Julio Flórez a partir de una fotografía de Racines y Compañía  
"Bogotá. - Colegio de Nuestra Señora del Rosario, - Fachada de la capilla (carrera 2ª al oriente)",  
*Papel Periódico Ilustrado*, año III, número 71, Bogotá (20 de julio de 1884): 384.  
Hemeroteca, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

# INTRODUCCIÓN

## sobre la historia de la religión en Colombia

*José David Cortés Guerrero*

Hasta hace poco tiempo la religión no era un tema de conversación en un hogar colombiano promedio. Era, eso sí, una vivencia, una práctica o, en el peor de los casos, una presencia nominal, esto es, se pertenecía a la religión por haber sido bautizado en ella, pero nada más. No era un tema de conversación para evitar controversias y discusiones que podían tornarse acaloradas. En ese sentido, se asumía sin más, sin ningún cuestionamiento, como algo dado con anterioridad, un bien heredado, el cual no debía ponerse en duda. Estamos hablando, esencialmente, de la religión católica, apostólica y romana.

Paralelo a ello, el estudio de la religión, seguimos hablando de la católica, desde las ciencias sociales y las humanidades, estaba circunscrito a dos grandes miradas. Primero, la que consideraba que la religión había sido el elemento unificador, civilizador y modernizador del país y, por lo tanto, que debería ser una de las bases, si no el pilar fundamental, de la sociedad. Según esta mirada, la Iglesia, entendida como la institución conformada por especialistas administradores de lo sagrado, había desempeñado un papel fundamental y esencial para que la religión fuese esa base sólida. La segunda, como si se tratara de una confrontación, era la opuesta,

es decir, indicaba que la religión católica, y por ende la Iglesia institucional, eran obstáculos que, históricamente hablando, habían impedido, y lo seguían haciendo, tanto al país salir del atraso como a la población salir de la ignorancia. Eran estas dos perspectivas, en términos sencillos, la apologista y la de diatriba<sup>1</sup>.

Sin embargo, desde hace tres décadas, coincidiendo con la promulgación de la Constitución Política de 1991, la religión pasó a ser un tema de más abierta y amplia esfera de discusión. El hecho de que la cotidianidad mostrara la existencia de nuevas y variadas denominaciones religiosas, diferentes a la católica, y que a la vez estas tuvieran diversas formas culturales, mostró la amplitud del fenómeno religioso en el país. De esta forma, las ciencias sociales y humanas también ampliaron sus visiones

---

<sup>1</sup> En dos balances historiográficos he empleado, como parte de la estrategia expositiva, el observar la producción histórica sobre la Iglesia católica y el catolicismo a partir de la confrontación entre estas dos visiones. Véase José David Cortés Guerrero, "Balance bibliográfico de la historia del catolicismo en Colombia. 1945-1995", *Historia Crítica* 12 (1996); José David Cortés Guerrero, "Balance historiográfico sobre las relaciones Estado-Iglesia en Colombia desde la Independencia hasta finales del siglo XIX", *Historia y Sociedad* 18 (2010).

sobre la religión, para tratar de superar la confrontación descrita líneas atrás.

El que la realidad, manifestada en la cotidianidad, mostrara que la religión católica ya no era la única con presencia activa en el país, trascendió a la esfera de la política, entendida esta como el escenario en donde se podían discutir y definir leyes, normas y, en esencia, formas de ver el mundo. Esto se manifestó con una presencia activa de diversas religiones por medio de grupos y colectividades políticas y partidistas. Incluso los católicos, que daban por sentado que los partidos políticos tradicionales, el Liberal y el Conservador, defendían el catolicismo, decidieron involucrarse de manera más abierta y activa en la política colombiana. Este escenario complejo, que pretendemos sintetizar en pocas palabras, motivó que las ciencias sociales y las humanidades tuvieran entre sus temas centrales de interés la religión. De esta forma la sociología, la antropología, la historia, la ciencia política, entre otras, se ocuparon de la religión como tema de investigación.

Al hacer una revisión de la producción académica sobre la religión en Colombia, es innegable que el catolicismo sigue siendo aquella sobre la que más se ha indagado. Esto tiene que ver con una relación directamente proporcional: la religión católica aún es la mayoritaria en el país. Incluso, el catolicismo, según diversas fuentes, incluyendo el Vaticano, es una religión en expansión, contrario a lo que podría creerse. Desde 2013 hasta el 2018, el catolicismo creció un 6%, y abarcaba, a finales de ese año, al 18% de la población mundial total, es decir, más de 1.300 millones de personas eran católicas, por lo menos nominalmente hablando. Brasil es el país con mayor población católica en el mundo, con más de 172 millones de creyentes. En cuanto a Colombia, disputa con Francia el sexto puesto de la lista de los países con

mayor número de católicos en el mundo, con cerca del 85% de su población, por debajo del ya citado Brasil, y de México, Filipinas, Estados Unidos e Italia.

Los datos atrás mostrados pueden ser cuestionados. Unos dirán que son exagerados; otros, que son incompletos. Desafortunadamente no existe información completa y detallada que nos dé cuenta sobre el número de creyentes que hay en Colombia, y entre ellos, a cuáles denominaciones pertenecen, esto es, cuáles religiones profesan, así sea de manera nominal. En el censo de 2018 se perdió la oportunidad de indagar sobre la religión que profesan, o si no lo hacen, todos y cada uno de los habitantes del país. Puede argumentarse que serían preguntas muy personales. Sin embargo, resulta fundamental para los análisis históricos, sociológicos, antropológicos, geográficos y demográficos conocer cómo está compuesta la población colombiana en cuanto a la religión, y a partir de allí entrar en detalles como, por ejemplo, determinar en cuáles regiones se concentran más denominaciones religiosas que otras.

Este libro es una historia concisa y sintética de la religión en Colombia. Muestra la forma como, desde la llegada de los europeos en la primera mitad del siglo XVI a lo que actualmente es Colombia, el catolicismo se convirtió en la única religión que podía profesarse, siguiendo el principio *cuius regio, eius religio* consistente en que la religión de los súbditos debería ser la misma que la del monarca. El libro finaliza mostrando el panorama actual, el de la libertad religiosa y de culto que quedó legislada, hace treinta años, en el artículo 19 de la Constitución Política de 1991<sup>2</sup>; en la Ley 133 de 1994 o Ley de Libertad

2 "Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley".

Religiosa y de Cultos; y la reciente creación, en 2018, de la Dirección de Asuntos Religiosos del Ministerio del Interior.

Con el arribo de los europeos, la Corona española pactó con la Santa Sede, por medio del patronato real, los mecanismos para favorecer el accionar de la Iglesia institucional en los nuevos territorios. De esta forma, la religión católica, y por ende la Iglesia como institución, se convirtieron en elementos importantes para la sociedad, más allá de la guía y el acompañamiento espiritual de la población. El poder de ambas, religión e Iglesia institucional, se puede notar en el accionar de las comunidades religiosas, masculinas y femeninas, así como del clero secular. También, en la acumulación de riquezas y en el control social que ejercieron sobre la población. Sin embargo, como lo muestra la experiencia judía, hubo la posibilidad, aunque con gran peligro de perder la vida misma, de profesar una religión diferente a la católica.

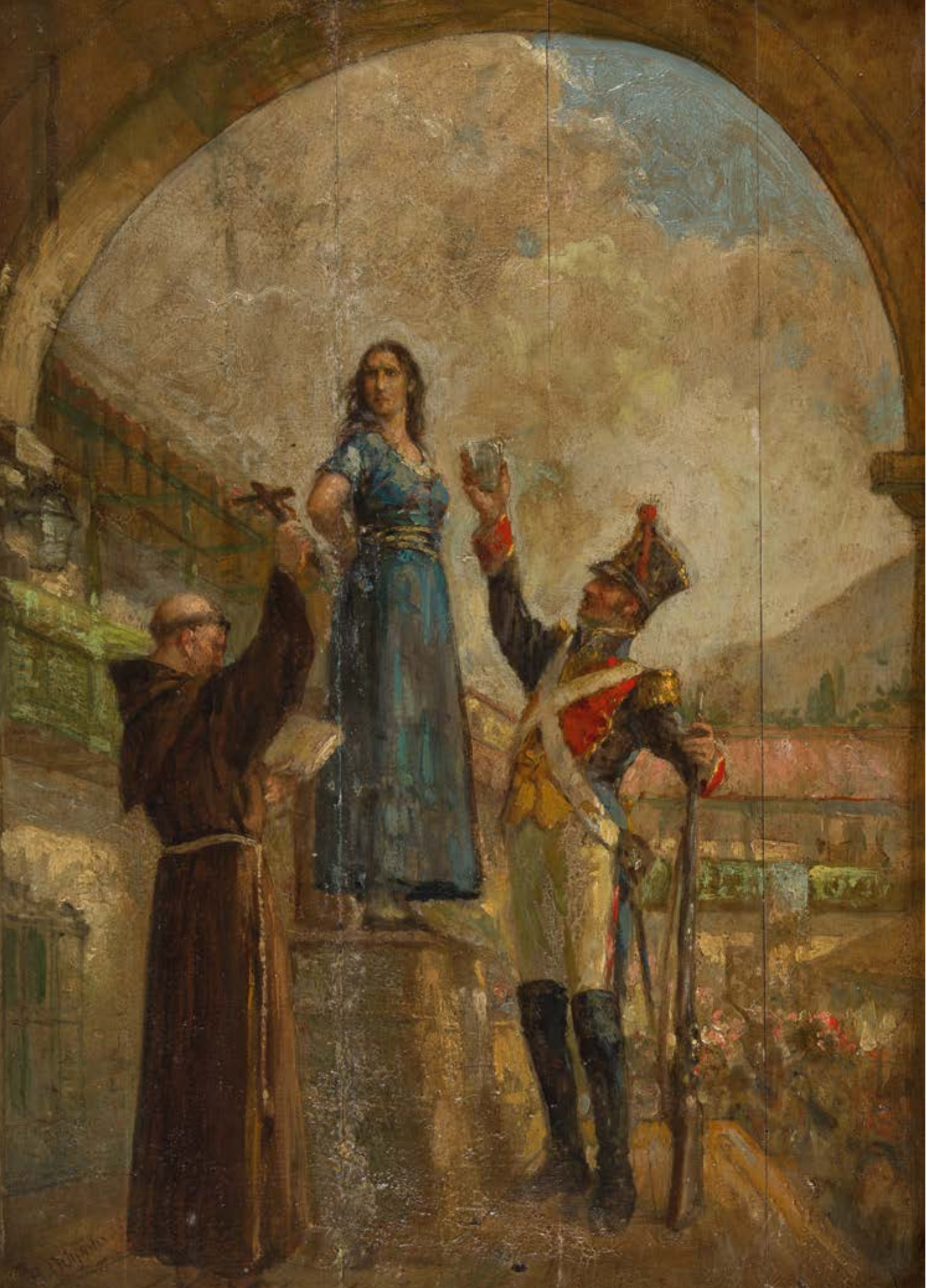
En esencia, en ese periodo al que se ha denominado Colonia, primó la intolerancia religiosa, entendida como la no aceptación de denominaciones religiosas diferentes a la católica, apostólica, romana, considerada como la única y verdadera religión. En ese sentido, otras denominaciones religiosas eran tomadas como falsas y como herejías. Así las cosas, lo que se observa es un monopolio religioso detentado por el catolicismo.

La Independencia es un punto de fractura relevante. Si bien la religión y la Iglesia católicas siguieron siendo importantes, apareció, junto con otros aspectos del liberalismo, el principio de la tolerancia religiosa. Como lo explicó el ecuatoriano Vicente Rocafuerte, durante la dominación española había tres grandes monopolios: el económico, el político y el religioso. El primero se rompería con el libre comercio; el segundo, con el principio de la sobe-

ranía popular y la división tripartita del poder; el tercero desaparecería con la tolerancia religiosa<sup>3</sup>. Esta última era asumida como un postulado liberal, pero también con pragmatismo, pues el comercio y la necesidad de poblar, por medio de la inmigración, amplios territorios, suponía brindar condiciones para que los inmigrantes pudiesen practicar su religión sin ser molestados por ello.

En la Constitución política de 1853 quedó plasmado, en el inciso 5.º del artículo 5.º, el principio de la libertad religiosa: “La República garantiza a todos los Granadinos: la profesión libre, pública o privada de la religión que a bien tengan, con tal que no turben la paz pública, no ofendan la sana moral, ni impidan a los otros el ejercicio de su culto”. Como puede verse, esta libertad estaba condicionada, pues, para la época, muchas cosas podían considerarse como perturbadoras de la paz pública y ofensoras de la sana moral, entre ellas, según amplios sectores de la sociedad, las reformas liberales que estaban afectando, de diversas maneras, a la Iglesia católica. Unos años antes, la expulsión de los jesuitas más otras reformas, sumadas a la manumisión de los esclavos y los proyectos federalistas antioqueños, provocaron una guerra civil. En esta, la de 1851, varios clérigos, algunos de los cuales ascendieron en la carrera eclesiástica y llegaron a ocupar sendos obispados años después, desempeñaron un papel determinante. Así, las reformas liberales, entre las que estaban la tolerancia religiosa o las de carácter educativo, como la fundación de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia en 1867 o el Decreto Orgánico de Instrucción Pública Primaria de 1870, generaron continuos roces con el ideario conservador y con la Iglesia como institución. Esas diferencias pudieron manifestarse en las guerras civiles en las que, al ver con

.....  
3 Vicente Rocafuerte, *Ensayo sobre tolerancia religiosa* (Ciudad de México: Imprenta de M. Rivera, a cargo de Tomás Uribe, 1831), 1-15.



detalle, encontramos causales vinculadas con la religión y con la Iglesia católicas.

A diferencia de lo que puede creerse, sobre todo por el auge del liberalismo como corriente ideológica y política, el siglo XIX no significó una crisis generalizada del catolicismo ni de la Iglesia. La religiosidad se mostró viva, como lo ejemplifican los espacios de sociabilidad o las creencias plasmadas en novenas y devociones, las cuales se manifestaban, de manera concreta, en momentos de crisis como, por ejemplo, sequías o inundaciones. Así, el siglo XIX fue un periodo de tensiones durante el cual, después de la Independencia, tanto la religión como la Iglesia, y sobre todo esta última, se acomodaron a las nuevas realidades republicanas. De igual forma, la intolerancia religiosa que caracterizó al mundo colonial fue dando paso, no sin conflictos, a la tolerancia religiosa, sin llegar plenamente a la libertad religiosa y de cultos.

Sobre la Regeneración, como proyecto político conservador, se ha afirmado que convirtió al país en uno confesional que favoreció a la Iglesia católica por medio de una especie de régimen de cristiandad, lo que se reforzó con la firma, con la Santa Sede en 1887, de un concordato. También, como puede verse en la Constitución Política de 1886, equiparó ser colombiano a ser católico. Sin embargo, desde comienzos del siglo XX, y a lo largo de esa centuria, la tolerancia religiosa siguió teniendo cabida y el número de denominaciones religiosas aumentó. De esa forma, tales denominaciones, más el catolicismo, continuaron con procesos de misión que buscaban captar, para cada una, nuevos y fervorosos fieles. Pero los conflictos no desaparecieron y la intolerancia religiosa estaba presente, como puede verse en La Violencia. A pesar de ello, la necesidad de reconocer la diversidad religiosa en el plano legal siguió latente hasta la promulgación de la Constitución Política actual.

Para finalizar, aunque no menos importante, es necesario hacer algunas aclaraciones sobre el libro *Historia de la religión en Colombia, 1510-2021*, y su alcance. En cuanto a su título sabemos que es un exabrupto histórico hablar de Colombia antes de la década de 1820. Sin embargo, aquí empleamos la convención nominal no para referirnos a la experiencia republicana, sino para aludir al espacio geográfico, el cual existió con diversos nombres antes de la denominación actual. Colombia es, así, una convención para facilitar el título del texto. La temporalidad está marcada por la fundación de Santa María de La Antigua del Darién, primer asentamiento español en lo que hoy es Colombia. En 2021 conmemoramos dos importantes acontecimientos: primero, los doscientos años de la Constitución Política de 1821, promulgada en la Villa del Rosario. Esta fue la primera carta magna que tuvo Colombia, conformada, también, por Venezuela y Ecuador. Si bien en ella no hay artículos explícitos sobre religión, en el texto titulado “El congreso general a los habitantes de Colombia”, se dedica un párrafo a la religión católica, apostólica y romana como la que profesaban todos los constituyentes, heredada de sus padres, y que sería, además, la religión del Estado, así como sus ministros los únicos con el libre ejercicio de sus funciones<sup>4</sup>; de igual forma, en los debates llevados a cabo, varios puntos fueron discutidos al respecto y varios fueron los clérigos que participaron en la convención que la redactó; incluso el vicepresidente del congreso constituyente fue el obispo de Mérida, Rafael Lasso de la Vega. Segundo, los treinta años de la Constitución vigente, en donde, como aludimos atrás, quedó plasmada la libertad religiosa y de culto que rige actualmente en el país; así como la libertad de conciencia.

.....  
4 Congreso de Cúcuta, “El Congreso General a los habitantes de Colombia”, *Constitución Política de la República de Colombia de 1821*, 2. Consultado el 9 de abril de 2021, <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2212/6.pdf>

Como podrá verse, el libro detalla, en veinticinco capítulos, lo que hemos expuesto en esta introducción. Brinda un panorama amplio para que el lector se dé una idea de la historia de la religión en Colombia, manifestada esencialmente en las tres grandes religiones monoteístas, de las cuales el cristianismo, en su variante católica, apostólica y romana, es la más visible y relevante. Pero, además, observamos la forma como otras denominaciones cristianas, además del judaísmo y del islam, hacen presencia activa en el país, y no desde hace tres décadas como podría suponerse, sino desde mucho antes.

Según se mencionó atrás, en Colombia, durante mucho tiempo, el estudio de la religión, del hecho religioso, y de todos los elementos que le son consustanciales, como la Iglesia –ya sea en tanto institución o como comunidad de fe– se abordó desde orillas opuestas. Se lo vio como el lastre del cual la sociedad debería desprenderse para avanzar; también, como lo mejor que tenía el país, algo así como el eje cohesionador. En este libro puede observarse que no caemos en ese juego bipolar. No le apostamos a la interpretación básica de la máxima de Karl Marx, que perfeccionó a Ludwig Feuerbach y a Georg Wilhelm Friedrich Hegel, de que la religión es el opio del pueblo, pero tampoco consideramos que lo sea todo y que de ella dependa una sociedad<sup>5</sup>. No obstante, sí consideramos que la historia de Colombia no puede entenderse completa y complejamente sin estudiar a la religión y a las iglesias.

.....  
5 En un reciente libro, Jonathan Haidt muestra las diversas formas en que se ha entendido la religión, esto es, como un factor negativo para la sociedad –algo así como un virus o una enfermedad–, pero también como un elemento positivo, cohesionador y que permite expresar lo mejor de la humanidad. Jonathan Haidt, *La mente de los justos. Por qué la política y la religión dividen a la gente sensata* (Bogotá: Ariel, 2019).

Como toda obra, es susceptible de mejorarse y complementarse. Podrá cuestionarse que tiene vacíos, sin embargo, consideramos que cumple con el requisito fundamental de mostrar, con rigor académico, la historia básica de la religión en el país. También es relevante indicar que, como se verá en los textos, los autores hemos trascendido la historiografía tradicional sobre este tema. Las interpretaciones de la gran mayoría de los textos producidos, hasta la década de 1980, sobre la historia religiosa de Colombia ya han sido superadas. El acercamiento y uso efectivo de los archivos y las hemerotecas, así como de los esquemas explicativos de las ciencias sociales y humanas, han mostrado que muchas de aquellas aproximaciones anteriores a la década de 1990 se construyeron a partir de lo intuitivo y de lo ideológico desconociendo las fuentes primarias.

De esta forma, proponemos este libro, no como un punto de llegada, tampoco como uno de partida, pues eso significaría desconocer los esfuerzos precedentes, sino como uno de tránsito, en donde se abren múltiples posibilidades para seguir explorando, desde la academia, lo que significa, ha significado y puede significar, la religión en Colombia.

PRIMERA PARTE

# COLONIA

La intolerancia y el monopolio religiosos



# EL PATRONATO REGIO EN LA AMÉRICA HISPANA

Juana M. Marín Leoz



## Introducción

El presente artículo hace un recorrido por la creación peninsular del patronato regio, su definición al compás de la expansión de la conquista y colonización material y espiritual del Nuevo Mundo, así como su transformación y consolidación de la mano de la monarquía Habsburgo y de sus reformistas sucesores borbónicos. Este itinerario nos permitirá entender la naturaleza, los fines y las transformaciones de las formas de organización eclesiástica en la América hispana, entre el siglo XVI y principios del XIX, y la relación de la Iglesia con las autoridades monárquicas hispanas.

*Las Partidas* de Alfonso X, en el siglo XIII, definen el concepto que la Corona de Castilla tenía del patronato, precisando sus antecedentes, naturaleza y alcances. Así, en el preámbulo de la ley I del título XI de la primera partida equipara

el patronato al *padre de carga* o sea al padre que tiene a su cargo la hacienda de su hijo, con la *obligación* de criarlo y guardarlo y a llegarle todo el bien que pudiera

[...] Así el que hiciese la Iglesia es tenido de sufrir la carga de ella, abonándole de todas las cosas, que fueren menester cuando la hace y amparándola después de que fuera hecha.<sup>1</sup>

A continuación, el patronazgo es definido como “un derecho, o poder, que ganan en la Iglesia, por bienes que hacen, los que son patronos de ella” y, posteriormente, se concreta cómo los patronos obtienen “ese derecho o poder”:

este derecho gana el hombre por tres cosas. La una, por el suelo, que de a la Iglesia, en que la hacen. La segunda, por la hacen. La tercera, por heredamiento que le dan, a que dicen dote, donde vivan los clérigos que sirvieren, y de que puedan cumplir las otras cosas, según se dice en el título que habla de cómo deben hacer las Iglesias.<sup>2</sup>

1 *Las Siete Partidas del Sabio rey D. Alfonso X*, primera partida, título XI, ley I, “Que quiere decir patrón, patronazgo, porque se gana y que derechos ha el patrón en la Iglesia”, citado en Guillermo Porras, “El regio patronato indiano y la evangelización”, *Scripta Theologica* 19 (1987): 756. Los énfasis son añadidos.

2 *Ibid.*

El patronato, por tanto, se circunscribe al dar. El patrono proporciona el terreno donde él mismo construirá el templo, al tiempo que es el responsable de la manutención de los sacerdotes encargados del quehacer religioso allí. Estas tres obligaciones, las “cargas” del patrono, van de la mano de tres derechos: “La una, es la honra: la otra, es pro[vecho], que debe haber ende: la tercera, cuidado y trabajo debe haber”<sup>3</sup>. Más adelante, y como añadido a estos derechos iniciales, aparece el de presentación, *ius nominandi*: “Y cuando la Iglesia vacare, debe presentar clérigo para ella. Y esto se entiende si no fuera iglesia catedral, o conventual, ca [sic] en estas tales el cabildo, o el convento ha de elegir a su prelado; y después de esto han de presentar la elección hecha al patrón, que le plega, y la otorgue”<sup>4</sup>.

En definitiva, *Las Partidas* recogen los contornos básicos del conjunto de privilegios, concesiones y gracias que los papas concederán a los monarcas ibéricos a partir del siglo XV y definen la imbricada relación entre la autoridad temporal y espiritual en el gobierno y organización de la Iglesia en los territorios peninsulares y de ultramar de las coronas lusa y castellana<sup>5</sup>.

### La expansión luso-castellana y el patronato real

La expansión de Portugal y Castilla por las costas africanas y por los archipiélagos de Madeira, las Azores y las Canarias se convirtió en el laboratorio de ensayo de las futuras soluciones a los problemas que la conquista de América acarrearía en torno a su legitimidad, al trato dado a los conquistados y, sobre todo, a la obligación misionera de los monarcas y sus derechos de patronato<sup>6</sup>.

3 Ibid., 757.

4 Ibid.

5 Ángel Fernández Collado, *Historia de la Iglesia en España. Edad Moderna* (Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2007), 34.

6 Leslie Bethell, *Historia de América Latina. América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI-XVIII* (Barcelona: Crítica, 1990), 186.

Así, Portugal, en su expansión por el norte de África, con el objetivo de que el papado confirmara la legitimidad de su accionar, incluyó como finalidad propia de la expansión la propagación de la fe cristiana. La Santa Sede reconoció la *possessio* de Portugal sobre las tierras “descubiertas y por descubrir”, y dotó así al proyecto de expansión de una fundamentación religiosa<sup>7</sup>. Como parte de este reconocimiento, Nicolás V, con la bula *Romanus pontifex* del 25 de enero de 1454<sup>8</sup>, concedió a la Corona portuguesa el derecho de *patronato*, así como el deber de la *propagación de la fe* entre los pueblos dominados. Por vez primera el papado otorgaba el doble poder de colonizar y evangelizar, entremezclando lo temporal, lo espiritual, lo económico y lo evangelizador<sup>9</sup>.

Esta imbricación entre la expansión territorial y lo espiritual como legitimación de las conquistas será fundamental, también, en la relación entre el papado y la Corona castellana. Las bulas *Provisionis nostrae*, del 15 de mayo de 1486, y *Dum ad illam*, del 4 de agosto del mismo año, concedían a Castilla el patronato sobre las islas Canarias y el reino nazarí de Granada, respectivamente. En estos territorios, tras ser conquistados e incorporados, la Corona contaría con el derecho de “presentar obispos, canónjías, y cargos en todos los niveles [y la] intervención en los beneficios y diezmos de la Iglesia”<sup>10</sup>.

La posterior empresa colombina y el “descubrimiento” del Nuevo Mundo en 1492 hicieron que los Reyes Católicos solicitaran al papa las mismas concesiones que la bula *Romanus pontifex* daba a Portugal. En respuesta,

7 Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina: introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina* (Salamanca: Ediciones Sígueme; Cehila, 1983), 243.

8 La bula *Romanus pontifex* concede el poder construir “en los lugares que descubriesen y conquistasen todo género de iglesias, monasterios y lugares piadosos, así como poder enviar eclesiásticos seculares y regulares”. Jesús Fernando León Zavala, “El real patronato de la Iglesia”, *Revista de la Facultad de Derecho de México* 236 (2001): 293.

9 Dussel, *Historia general*, 243.

10 Ibid.





Antonio de San Román. *Historia General de la Yndia Oriental...* Valladolid: Luis Sánchez a costa de Diego Pérez Mercader de libros, 1603, portada. Reg. 4389 V, Colección Impresos Reservados, © Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa.

Diego Gutiérrez y Hieronymus Cock. *Americae sive quartae orbis partis nova et exactissima descriptio*. Amberes: En de Vier Winden, 1562, número 1303. Reg. 49000970, Geography and Map Division, © Library of Congress, Washington.

El conjunto de las concesiones alejandrinas se completó con la bula *Eximiae devotionis sinceritas*, de diciembre de 1501, que establecía el dominio sobre todas las tierras descubiertas hacia el occidente y otorgaba a Castilla los mismos privilegios que disfrutaban los reyes lusos<sup>13</sup>.

Los años siguientes se caracterizaron por las disputas y enfrentamientos entre Castilla y el papado en torno a la exigencia de nuevos beneficios por parte de la Corona y la concreción de los límites de actuación de la Santa Sede en América. El 15 de noviembre de 1504, Julio II nombró a los tres primeros obispos para las diócesis americanas de la isla de La Española. Fernando *el Católico* se opuso a este nombramiento e impidió que se llevase a cabo, decretándolo nulo, con lo que hizo valer el derecho de retención de bulas concedido por Alejandro VI.

La dura oposición del monarca y la presión ejercida durante los siguientes años fueron motor de la promulgación, por parte del propio Julio II, de la bula *Universalis Ecclesiae*, del 28 de julio de 1508, que otorgaba a los reyes y a sus sucesores el patronato de las tierras descubiertas y por descubrir en las Indias y el derecho a nombrar obispos y designar a todos los titulares de cualquier tipo de beneficio eclesiástico:

concedemos al Rey Fernando y a la Reina Juana, y al rey de Castilla y de León, que por tiempo fuere, que nadie, sin su expreso consentimiento, pueda construir, edificar ni erigir iglesias grandes en dichas islas y tierras adquiridas o que en adelante se adquirieren; y concedemos el derecho de Patronato, y de presentar personas idóneas para cualesquiera iglesias catedrales, monasterios, dignidades, colegiadas y otros cualesquiera beneficios eclesiásticos y lugares píos.<sup>14</sup>

Esta bula, por tanto, concretaba los tres derechos fundamentales del patronato real en América: “el exclusivo

Alejandro VI<sup>11</sup> les concedió una serie de bulas que, partiendo del mismo principio que las anteriores, les otorgaban las tierras y habitantes descubiertos y les encomendaba su evangelización. Así, las bulas *Inter caetera*, o de donación, del 3 y 4 de mayo de 1493, les conferían “todas las islas y tierra firme encontradas o por encontrar hacia el occidente y el mediodía [...] a cambio de mandar a las dichas islas y tierra firme varones probos, temerosos de Dios, doctos peritos y experimentados para que con todas diligencias instruyeran a los habitantes de esas tierras en la religión cristiana”<sup>12</sup>.

11 Rodrigo Borja, nacido en Xativa, Valencia, fue papa entre 1492 y 1503. Durante su pontificado, la relación con los reyes católicos, a quienes concedió este título pontificio, transcurrió entre “el entusiasmo, temor, descontento y el desengaño”. Fernández Collado, *Historia de la Iglesia*, 33.

12 León Zavala, “El real patronato”, 294.

13 *Ibíd.*

14 Porras, *El regio patronato*, 757.





Antonio de Herrera y Tordesillas. *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas i Tierra Firme del Mar Oceano*. Madrid: En la Imprenta Real, 1601, portada. Geography and Map Division, © Library of Congress, Washington.



Theodor de Bry. "Prima Columbi in Indiam navigatio. Anno 1492",  
*Americae pars quarta*. Frankfurt: Typis Ioannis Feyrabend, ca. 1594, plate 8.  
 Reg. 09887, Archive of Early American Images, © John Carter Brown Library, Rhode Island.

para autorizar la construcción de templos grandes; el Patronato, que debería entenderse en el sentido tradicional castellano, puesto que era lo que deseaban; y el de presentación"<sup>15</sup>. Unas prerrogativas que, a partir de esta fecha, también gozarían los futuros virreyes, presidentes de audiencias y gobernadores en América, en tanto vicepatronos, y que marcarían las pautas de la organización y de gobierno de la Iglesia en América bajo el patronato real.

Bulas posteriores como *Romanus pontifex*, de 1511, por la que se fundaron las primeras diócesis en América, *Sacris*

.....  
 15 *Ibid.*, 758.

*Apostulatus Ministerio*, de 1518, que permitía a la monarquía dirigir la evangelización y establecer los límites de las diócesis americanas, y *Eximiae devotionis affectus*, de 1523, que extendía el derecho de presentación a todas las abadías y prelacías, completaron los contornos del ser de la Iglesia indiana, que quedaba en manos de la misma estructura del Estado que controlaba lo relativo a la economía, a lo militar, a lo político y a lo ideológico<sup>16</sup>.

Así, el conjunto de bulas otorgadas entre 1493 y 1523 a la Corona de Castilla, por un lado, determinó la estructura evangelizadora y misionera en América y, por otro,

.....  
 16 Dussel, *Historia general*, 244, 388.



"Conseil des Indes de Madrid", Henri Abraham Chatelain. *Carte du Gouvernement de l'Amérique*. Ámsterdam: F. L'Honoré y Châtelain, ca. 1721. Fmapoteca 53, ftsalbin 20, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

confió, de forma exclusiva, a los monarcas la organización de la Iglesia americana, al tiempo que hizo de la conversión de los naturales la legitimación jurídica de la soberanía castellana sobre las Indias.

### Autoridades en disputa

La política eclesiástica en América se convirtió en un aspecto más de la vida política colonial coordinada y gobernada, a partir de 1524, por el Consejo de Indias, convertido, con el monarca a su cabeza, en el órgano supremo y la autoridad última de la cristiandad de las Indias. Así, el Consejo nombraba y presentaba a la Santa Sede a los sujetos que iban a ocupar los beneficios eclesiásticos en Indias<sup>17</sup>; autorizaba el traslado de todo el personal eclesiástico a América; y, a partir de 1538, toda comunicación entre Roma y América debía llevarse al Consejo para su aprobación, el pase regio o *exequatúr*, o su retención, en el caso de aquellos documentos que

<sup>17</sup> "La nominación estaba sujeta a la aprobación del papa, la cual era prácticamente automática". León Zavala, "El real patronato", 294.

violaran el patronato. Tal práctica se derivaba de la interpretación extensiva, y de impronta regalista, de la norma por parte de los monarcas<sup>18</sup>.

Desde su llegada al trono en 1556, Felipe II<sup>19</sup> apostó por una organización más férrea de la Iglesia americana bajo el mandato y la autoridad del patronato, y buscaba medidas que ensancharan la incomunicación eclesiástica entre Indias y Roma. La más significativa fue el intento de creación de un patriarcado<sup>20</sup> con plena jurisdicción en América que limitara el influjo romano. Frente a la iniciativa monárquica, la Santa Sede reaccionó tratando de configurar una nunciatura americana, una herramienta que permitiera un contacto directo con los episcopados y las órdenes religiosas en Indias. Ninguna de las dos superestructuras eclesiásticas –patriarcado y nunciatura– llegó a organizarse efectivamente, ni influyó en la labor de dirección y organización de la Iglesia, que permaneció bajo el influjo del patronato<sup>21</sup>.

Este escenario de disputas entre la Corona hispánica y el papado continuó a lo largo del siglo XVII. Así, la creación de la congregación de la *Propaganda Fide* se puede entender como una reacción de la curia romana contra el patronato real en América. Esta defendía que, a pesar de

<sup>18</sup> Benedetta Albani, "Problematizando el patronato regio. Nuevos acercamientos al gobierno de la Iglesia ibero-americana desde la perspectiva de la Santa Sede", en *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, coord. Thomas Duve (Berlín: Dykinson, 2017), 522, 540.

<sup>19</sup> Tras la abdicación de Carlos I en 1556, Felipe II reinó en el extenso conglomerado de la monarquía hispánica hasta el año 1598, fecha en la que fue sucedido por su hijo Felipe III.

<sup>20</sup> "Patriarcado (griego, *patriarcheia*; latín, *patriarchatus*) es la palabra derivada que significa el oficio, sede, reino o, más a menudo, el territorio gobernado por el patriarca. Corresponde a episcopado y diócesis en relación al obispo". *EC Wiki. Enciclopedia católica online*, consultado el 25 agosto de 2020, [https://ec.aciprensa.com/wiki/Patriarca\\_y\\_Patriarcado](https://ec.aciprensa.com/wiki/Patriarca_y_Patriarcado)

<sup>21</sup> "En realidad las dos dignidades eran entre sí contradictorias: un patriarca con todas sus atribuciones para los asuntos eclesiásticos de Indias hacía inútil la existencia de un nuncio en el Nuevo Mundo". Antonio Ybot León, "La Iglesia y los eclesiásticos españoles", en *Historia de América y de los pueblos americanos* (Barcelona: Salvat, 18), citado en Dussel, *Historia general*, 265-266.



Fray Pedro Simón. *Primera parte de las noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme, en las Indias Occidentales.*  
Cuenca: Casa de Domingo de la Yglesia, 1627. Archive of Early American Images, © John Carter Brown Library, Rhode Island.

la “innegable realidad del patronato, la iglesia misionera romana era jurisdicción de la Propaganda, por lo que desde el principio de su gestación los responsables se dedicaron a afirmar la importancia de la cuestión misionera y a reivindicar su jurisdicción”, en la que entendían debía crearse un espacio americano como parte de “una jurisdicción misionera sobre el mundo entero”<sup>22</sup>. Esta demanda atentaba frontalmente contra los derechos y obligaciones del patronato, aunque, en el plano práctico, la Propaganda asumió el derecho de patronato en América, respondiendo, al tiempo que legitimando, la concepción que tanto la Corona como Roma tenían sobre el lugar y la función de la Iglesia americana.

## Del patronato al regalismo

La llegada de la monarquía borbónica al trono hispánico tras la guerra de Sucesión en el siglo XVIII significó un cambio drástico en la política eclesiástica<sup>23</sup>. Los borbones interpretaban el patronato como un derecho inherente a su soberanía y no como una gracia o concesión pontificia, lo que tensionó, todavía más, las relaciones Iglesia-Estado. Esta interpretación era el punto de llegada de una transformación iniciada en el siglo XVI y consolidada en el XVII, que consideraba a los reyes “no solo como patronos sino como vicarios delegados del papa para el gobierno de la Iglesia, primero indiana y luego hispana”<sup>24</sup>. El progreso de las monarquías absolutas en la Europa del XVIII impulsó la consideración del patronato como una

regalía<sup>25</sup> más de la Corona, concretando la implantación del regalismo<sup>26</sup>.

Esta corriente consideraba las regalías un derecho inherente a la Corona, que justificaba que las facultades en materia espiritual de los monarcas no resultaran de una concesión papal, sino que fueran una regalía más derivada de su condición de soberano, dispuesta directamente por Dios<sup>27</sup>. Tratadistas españoles de los siglos XVII y XVIII, como Juan de Solórzano Pereira, Pedro Frasso, Antonio José Álvarez Abreu y Manuel José de Ayala, defendían que “el patronato eclesiástico era una prerrogativa inalienable de la soberanía, consecuencia del derecho divino de los reyes”<sup>28</sup>.

En este escenario, la monarquía hispánica reforzó su demanda de patronato universal de las iglesias peninsulares, a imagen y semejanza del concedido por Roma para Granada e Indias. Esta apuesta de la nueva monarquía, por un lado, evitaría un episcopado adverso, situando a su clero en los cargos dirigentes, y, por otro, trataría de frenar el flujo de caudales que salían de España en dirección a la curia romana<sup>29</sup>. Finalmente, en 1753, Benedicto XIV, de la mano de un nuevo concordato, ratificó y otorgó el patronato universal de todas las diócesis peninsulares,

22 Albani, “Problematizando el patronato”, 529.

23 Las tensiones comenzaron en plena guerra de Sucesión, cuando Clemente XI, el 15 de enero de 1709, reconoció como rey al archiduque Carlos. En consecuencia, Felipe V expulsó al nuncio, rompió la relación con Roma y confiscó las rentas eclesiásticas”. María Gloria Aparicio Valero, “El regalismo y patronato regio. La comisión de Ascensio de Morales en los archivos eclesiásticos y municipales del Obispado de Cartagena (1750-1751)”, *Carthaginiensa* XXXI (2015): 287.

24 Manuel Serrano García, “El obispado de Cartagena de Indias en el siglo XVIII (Iglesia y poder en la Cartagena colonial)” (tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 2015), 27.

25 “Preeminencia, prerrogativa o excepción particular y privativa, que en virtud de suprema autoridad y potestad ejerce cualquier Soberano en su Reino, o Estado”. *Diccionario de autoridades*, t. V (1737), consultado el 25 de agosto de 2020, <https://webfml.rae.es/DA.html>

26 Aparicio Valero, “El regalismo y el patronato”, 287.

27 Por su parte, “la ideología antirregalista consideraba que las regalías suponían un detrimento de la soberanía de la Santa Sede [...], no reconociendo los derechos del monarca como inherente a la Corona, sino como una mercede apostólica derivada de la gratitud pontificia a quienes hubieran cedido el solar, fundado o dotado iglesias”. *Ibid.*, 287.

28 Aparicio Valero, “El regalismo y el patronato”, 287 y Serrano García, “El obispado de Cartagena”, 27.

29 “A esto se le sumaba cierto sentimiento de ofensa, ya que la Santa Sede había concedido el patronato de la Iglesia de sus dominios a Federico III y a los príncipes alemanes en 1447, a Manuel el Afortunado de Portugal en 1506 y a Francisco I de Francia en 1516”. Aparicio Valero, “El regalismo y el patronato”, 288-289.



Antonio Joaquín de Ribadeneyra y Barrientos. *Manual compendio de el regio patronato indiano, para su más fácil uso en las materias conducentes a la práctica*. a. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín. Fotografía: Catalina Londoño Carder.

y reservó al rey el nombramiento de todas las dignidades eclesiásticas, mayores y menores<sup>30</sup>.

En cuanto a la Iglesia indiana, la regalista Corona borbónica apostó por una reforma amplia, especialmente durante el reinado de Carlos III<sup>31</sup>, en un intento por ampliar su control<sup>32</sup>. En el ámbito organizativo y adminis-

trativo se definieron nuevas diócesis. En el económico se concretó la libre disposición de las rentas vacantes eclesiásticas por parte del Estado. Se propugnó por una mayor formación del clero y por la reforma de los centros educativos americanos y su inmersión en las nuevas corrientes intelectuales de la época. Así mismo, y con el objetivo de fortalecer la figura del rey frente al pontífice, se revisó la política conciliar, la cual se hizo más favorable a las medidas regalistas, y se apostó por limitar la comunicación entre los episcopados americanos y la

30 Dussel, *Historia general*, 392.

31 Sucesor de su hermano Fernando VI, Carlos III gobernó entre 1759 y 1788, periodo durante el cual consolidó el proyecto reformista borbón a ambos lados del Atlántico, en el que primaron la reformulación del concepto de Estado y su centralización.

32 El intento por ampliar el control del Estado sobre la Iglesia fue un elemento más del programa reformista borbónico que trató de reorganizar el modelo de Estado y las formas de gobierno en

el conjunto de estamentos, cuerpos y territorios de la monarquía hispánica. Juan Bosco Amores Carredano, "Iglesia, sociedad y regalismo en Cuba (1685-1789)", *Anuario de la Historia de la Iglesia* 27 (2018): 149.



Alegoría [España abraza a América]  
 Grabado por Manuel Portillo, 12,8 x 11,2 cm  
 Isidro de Sicilia y Montoya. *Guatemala por Fernando Séptimo el día 12 de diciembre de 1808*. Guatemala: Beteta, 1809, número 20. Reg. 11032558, Geography and Map Division, © Library of Congress, Washington.

Santa Sede<sup>33</sup>, prohibiendo las visitas *ad limina*<sup>34</sup> y las informaciones sobre el estado de las diócesis<sup>35</sup>.

A pesar de todas estas medidas con las que el regalismo borbónico intentó aumentar las competencias y el control sobre la Iglesia, especialmente limitando la actuación de las autoridades eclesiásticas en lo relativo a sus competencias temporales, no se modificó sustancialmente la práctica de intervención de la Corona sobre la Iglesia,

33 Trabajos recientes, como los de Benedetta Albani, defienden que es necesario discutir la tradicional visión sobre la exclusión de Roma a “los extremos confines del Patronato, atribuyendo a la monarquía una jurisdicción casi absoluta en materia religiosa después del despacho de las bulas pontificias del XVI [...], subraya[ndo] la prohibición de una comunicación directa entre los obispos americano y la santa sede”. Albani, “Problematizando el patronato”, 521-523.

34 Visita que el obispo de una diócesis o circunscripción eclesiástica debe hacer a Roma para presentar la relación quinquenal que se envía con antelación. La visita refuerza la unión de iglesia particular con su cabeza romana. *Lexicon canonicum*, consultado el 28 de agosto de 2020, <https://www.lexicon-canonicum.org/materias/organizacion-eclesiastica/curia-romana-y-organismos-relacionados/visita-ad-limina-apostolorum/>

35 Serrano García, “El obispado de Cartagena”, 27-28.

con la única salvedad de la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767<sup>36</sup>. Así, en palabras de Alberto de la Hera, el regalismo se trató de “un movimiento doctrinal, de una nueva forma de entender y explicar [y justificar] la autoridad real sobre materias eclesiásticas”<sup>37</sup>, que poco difería, en la práctica, del patronato.

## Conclusiones

El patronato fue la concreción del ejercicio del poder real en relación al estamento eclesiástico y a la Iglesia. De su mano, la Corona fue la cabeza efectiva de la Iglesia en América entre los siglos XVI y XVIII. Así, las políticas seculares y eclesiásticas estaban entrelazadas y ambas jerarquías derivaban su autoridad de una fuente común, el fundamento religioso de la autoridad real<sup>38</sup>, que permitía a sus propios protagonistas llegar, en el siglo XVIII, a “una *grandísima conclusión* [...] España era un país ‘siendo ella más Iglesia que Corona; y sus reyes, más protectores de la fe que soberanos’”<sup>39</sup>.

36 Los regalistas reformadores veían a la Compañía de Jesús como el obstáculo para la completa conformación del poder estatal sobre la Iglesia, por lo que su expulsión debe entenderse como parte de la larga y conflictiva lucha sobre la concepción del poder absoluto y su relación con la Iglesia.

37 Alberto de la Hera, *Iglesia y Corona en la América española* (Madrid, 1992), 499, citado en Serrano García, “El obispado de Cartagena”, 29.

38 David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867* (Ciudad de México: FCE, 1991), 282.

39 Pedro Peralta Barnuevo, *Relación del auto de fe* (Lima, 1733), citado en Brading, *Orbe indiano*, 453, nota 16.

# LA EVANGELIZACIÓN DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DEL NUEVO REINO DE GRANADA DURANTE EL SIGLO XVI

Leonardo Fabián García Rincón



## Introducción

Lo que hoy denominamos “evangelización” se ha entendido como el proyecto religioso de expandir el catolicismo en América, una vez esta fue incorporada a la imagen de mundo que tenían los europeos al iniciar el siglo XVI. Sin embargo, este proyecto estuvo lejos de ser meramente religioso; por el contrario, fue principalmente una “política de Estado”. Por ello, en este breve capítulo se intentará esbozar cómo aconteció la implantación del catolicismo en el Nuevo Reino de Granada (centro de la actual Colombia) durante tal centuria.

Este texto se centrará en el intervalo que va desde 1549 –con la creación de la Real Audiencia de Santafé este año y el establecimiento de las órdenes religiosas– y 1602 –cuando fueron organizados los pueblos de indios por los funcionarios de la Corona Luis Henríquez y Antonio Beltrán de Guevara para facilitar la evangelización–. En ese intervalo fue sumamente importante la redacción del *Catecismo* de fray Luis Zapata de Cárdenas en 1575, el cual se convirtió en un referente de la labor misional religiosa, e impuso prescripciones tanto a doctrineros como a indios.

## La evangelización: asunto de Estado y motivo de conflictos

Con el descubrimiento del Nuevo Mundo, la monarquía española emprendió la empresa de “poblar” el territorio de colonos dispuestos a expandir los dominios del rey y la religión católica. Así, la conquista militar estuvo acompañada de la conquista espiritual<sup>1</sup> de los habitantes de los “reinos de Indias”. Por ello era común encontrar religiosos en los viajes de huestes militares y funcionarios de la Corona. De modo que la expansión de los dominios de la monarquía española significaba la expansión de la fe católica.

Esta simbiosis entre la religión cristiana católica y la consolidación de la monarquía española quedó plasmada en el testamento de la reina Isabel I de Castilla, *la Católica*. El primero de los preceptos expresos de la reina a sus sucesores era precisamente obedecer los mandamientos y demás leyes morales de la Iglesia, y convertirse en

1 Pablo Suess, *La conquista espiritual de la América española. Doscientos documentos del siglo XVI* (Quito: Abya-Yala, 2002); Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, 2.<sup>a</sup> ed. (Ciudad de México: FCE, 2017).



Pascoal Roiz. *A portolan chart of the Atlantic Ocean and adjacent continents*. 1633. Reg. 2008621738, Geography and Map Division, © Library of Congress, Washington.

“protectores e defensores” de la fe católica “como son obligados”. En relación con los territorios americanos, se argumentaba que los Reyes Católicos los habían recibido de la Santa Sede con la condición de convertir a sus naturales al catolicismo, y enviaban religiosos y clérigos para tal fin. También se dejaba manifiesto que los indios americanos eran súbditos libres en sus personas y bienes; por lo tanto, no debían recibir agravio alguno por parte de los españoles<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Luis Suárez Fernández, “Análisis del testamento de Isabel la Católica”, *Cuadernos de Historia Moderna* 13 (1992): 81-89.

No obstante, las condiciones violentas<sup>3</sup> en las que se desarrolló la conquista dejaron su impronta en la naciente empresa evangelizadora. Como recompensa a los servicios prestados en las guerras para ganar los territorios americanos, los otrora conquistadores recibieron encomiendas de indios. Bajo la figura de esta institución, sus beneficiarios podían usar la fuerza de trabajo de las comunidades nativas para sustentarse y poner en

<sup>3</sup> Véanse Germán Colmenares, “La aparición de una economía política de las Indias”, *Revista Universidad de Antioquia* 220 (1990); Hermes Tovar Pinzón, *La estación del miedo o la desolación dispersa: el Caribe colombiano en el siglo XVI* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2013).



*Epistolae, quae per totum annum leguntur, tam de tempore, quàm de sanctis: ex missali romano Clementis VIII primum, nunc denuo Urbani Papae VIII auctoritate recognito, exceptae. Madrid: Antonii Marin, 1751. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.*



Alberto Urdaneta [Representación de la conquista], 1876  
 Dibujo, grafito, 30 x 21 cm  
 FAUD 158, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

funcionamiento sus empresas económicas. Pero, en la práctica, la encomienda fue un sistema de trabajo forzado bajo el cual el indígena era maltratado física y psicológicamente, y se convirtió en un factor de disminución demográfica de las comunidades nativas. Tal situación fue denunciada por fray Antonio de Montesinos desde 1511 y por fray Bartolomé de las Casas unos años después.

Esta tendencia que defendía a los indios tuvo eco en algunos evangelizadores que llegaron a las recién fundadas ciudades de Santa Marta y Cartagena de Indias. Uno de ellos, el dominico fray Tomas Ortiz, mandó, como protector de los indios, que los encomenderos enseñaran a sus encomendados los diez mandamientos, las oraciones básicas y los artículos de la fe católica; ello era condición

necesaria para poder bautizarlos. También referenciaba los malos tratos que los encomenderos daban a los naturales: los llamaban perros, les daban palos y azotes, entre otros castigos. A juzgar por los testimonios de la época, estos tratos y las cargas laborales eran el principal obstáculo para el proyecto evangelizador<sup>4</sup>.

Los constantes abusos que cometían los españoles en las Indias llegaron a oídos del rey Carlos I. La costumbre de muchos conquistadores de hacer correrías contra los nativos y de esclavizarlos generó una controversia moral sobre la justificación de tales acciones. En respuesta, la Corona promulgó las *Leyes Nuevas* de 1542 que, si bien reconocieron la existencia de la encomienda, obligaban a los encomenderos a dar buen tratamiento a los indios e instruirlos en la fe católica para que alcanzaran la salvación<sup>5</sup>.

La creación de la Real Audiencia de Santafé en 1549 y el establecimiento de las órdenes dominicana, franciscana y agustina no aminoraron los conflictos. Por el contrario, fueron constantes las denuncias mutuas entre religiosos, encomenderos y autoridades por motivo del poco progreso de la evangelización. Así, por ejemplo, el franciscano fray Juan de Santo Filiberto Menor escribió al rey en 1553 para informarle que algunos “idiotas y frailes apóstatas” derramaban la “mies de Jesucristo” con su mala vida y ejemplo, dejando la tierra infeccionada. Según tal testimonio, la mayoría de los españoles no hacían más que “desollar” a los indios sacándoles el tributo e imponiéndoles duros trabajos. El religioso pedía al monarca que enviara frailes que se ocuparan del culto divino, la conversión y doctrina; solo de esa forma se podría descargar la “Real conciencia”, agobiada por los agravios hechos a los naturales<sup>6</sup>.

4 Juan Friede, *Documentos inéditos para la historia de Colombia*, t. II (Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1955), 96-101.

5 Sobre el aspecto legal de la encomienda, véase J. M. Ots Capdequí, *El Estado español en las Indias* (Ciudad de México: FCE, 1982), 26-27.

6 Juan Friede, *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*, vol. II (Bogotá: Banco Popular, 1975), 26-38.

Un año después, fray Juan de los Barrios, primer arzobispo de Santafé, solicitó al rey proveer suficientes religiosos idóneos en letras y modo de vida, pues según su parecer los que había eran escoria. También pedía que los oidores de la Audiencia hicieran la tasación de tributos de los indios, como remedio a los agravios y extorsiones que les causaban los españoles; y que fueran diligentes en construir iglesias, pues las que había eran de paja y paupérrimas en ornamentos<sup>7</sup>. En 1562 fray Bartolomé de Molina envió desde el convento dominico de Tunja una carta al monarca en la que le informaba sobre la existencia de “lisonjeros y falsos evangelistas” que corrompían el evangelio y que debían desterrarse; también pidió el envío de religiosos doctos con cualidades morales para tal labor<sup>8</sup>.

Así, no solo la cantidad de los religiosos era exigua para la evangelización, sino que también fueron constantes los reproches por motivos de su desinterés, ignorancia y afán de aprovecharse de la mano de obra indígena. Adicionalmente, había diferencias en cuanto a los métodos a emplear. No obstante, parece haber existido una alianza entre algunos destacados religiosos –abanderados de la defensa de los indios– y la Corona para contrarrestar las pretensiones de poder de los encomenderos<sup>9</sup>. Todo ello determinó el fracaso de las primeras experiencias de evangelización.

### La junta de autoridades de 1574 y el *Catecismo*

Con el objetivo de impulsar la evangelización, se realizaron las juntas apostólicas mexicanas de 1532 y 1546; los concilios de México de 1555, 1565 y 1585, y sus si-

7 Ibid., 122-125.

8 Juan Friede, *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*, vol. IV (Bogotá: Banco Popular, 1975), 322-326.

9 Mercedes López Rodríguez, “Las primeras experiencias cristianas en el Nuevo Reino de Granada: Iglesia indiana y cristianismo indígena”, en *Historia del cristianismo en Colombia: corrientes y diversidad*, dir. por Ana María Bidegáin (Bogotá: Taurus, 2004), 27.



Lucas Fernández de Piedrahíta. *Historia General de las Conquistas del Nuevo Reino de Granada. A la S. C. R. M. de D. Carlos Segundo, Rey de las Españas, y de las Indias*. Amberes: Juan Baptista Verdussen, 1688, portada. Grabado por Joseph Mulder. RGD 973, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

milares de Lima de 1551, 1567, 1582, 1591 y 1601. Las experiencias misionales en estos territorios nutrieron el proyecto religioso en el Nuevo Reino de Granada. Así, puede hablarse de una ínfima política estructurada a partir de los sínodos de Popayán, Cartagena y Santafé de los años de 1555, 1556 y 1558.

Solo para la década de 1570 pudo lograrse una relativa consolidación de la Real Audiencia bajo la presidencia de Francisco Briceño. La llegada de fray Luis Zapata de Cárdenas como arzobispo parece haber generado el ambiente propicio para lograr un pacto mínimo en lo relativo a la evangelización. Un informe de 1575 referenciaba la realización de una “junta” el año anterior que logró



Abraham Ortelius. *Peruvia auriferæ Regionis Typus*. Amberes: 1602. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

reunir a las autoridades civiles y eclesiásticas, religiosos e incluso a algunos encomenderos<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Fueron básicamente tres las fuentes documentales que permitieron datar la junta. En primer lugar, una carta enviada al rey por Francisco Briceño el 7 de abril de 1575, en la que manifestaba haber realizado una “junta de prelados y religiosos” para tratar el tema de las doctrinas de los naturales y otros asuntos de gobierno. Juan Friede, *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*, vol. VI, (Bogotá: Banco Popular, 1975), 390-391. En segundo lugar, el informe de la Real Audiencia sobre asuntos generales del gobierno del Nuevo Reino de Granada y las relaciones con la jurisdicción eclesiástica, del 10 de abril de 1575. *Ibid.*, 398 y ss. Y, finalmente, un acta con ordenanzas para la provincia de Tunja del 7 de diciembre de ese mismo año, la cual contenía la fecha de tal evento, lo que permite una aproximación a sus resoluciones. En este documento se hallan las siguientes indicaciones: “conforme a lo ordenado en la junta que se hizo en esta

Aquella junta habría tratado sobre la forma de convertir y adoctrinar a los naturales. Las posibles resoluciones habrían sido las siguientes: los encomenderos debían tener doctrineros y pagar el estipendio; los niños y jóvenes indios acudirían a la doctrina sin falta; los domingos y festivos se juntarían todos los indios a oír la prédica y la misa; los indios mayores debían hacer oración todos los días antes de ir al trabajo; en cada encomienda debía haber una iglesia de tapias y teja con altar, imágenes y ornamento; alguaciles indios ladinos enseñarían la doctrina mientras no estuviera el doctrinero; los religiosos tenían prohibido castigar a los naturales –mediante cepos, azotes o trasquilarlos–; los sacerdotes adoctrinarían a los indios según el catecismo que redactaría el arzobispo y registrarían la población en el padrón; los nativos adoptarían nombres cristianos, usarían nueva vestimenta –camisetas, zaragüelles, sombreros, cabellos cortos y alpargatas– y vivirían congregados en pueblos, de donde no podrían huir; asimismo, quedaban prohibidos la idolatría, los ritos prehispánicos y las borracheras.

A estos mismos objetivos apuntaba el *Catecismo* de fray Luis Zapata de Cárdenas, redactado en 1576. Este texto era un conjunto de instrucciones y prescripciones destinado no solo a los indios, sino también a los doctrineros. Con este, el arzobispo buscaba dotar a estos de un manual con los principios morales, litúrgicos y teológicos que debían cumplir en la evangelización. Así, el *Catecismo* fue un instrumento de control que buscaba dar uniformidad litúrgica y homogeneidad doctrinal a la fe católica enseñada a los indios<sup>11</sup>.

ciudad de Santafé en veinte nueve días”, “según en esta ciudad de Santafé se hizo el año próximo pasado”, “como se ordenó en la dicha junta que en esta ciudad se hizo”. El acta de la Audiencia de Santafé revocaba las conclusiones de la visita a la provincia de Tunja realizada por el oidor Juan López de Cepeda y expedía nuevas ordenanzas, como la del 7 de diciembre de 1575. *Ibid.*, 452-460. Justamente las Ordenanzas de Tunja se asemejan bastante a los preceptos de orden social contenidos en el *Catecismo* de fray Luis Zapata de Cárdenas.

<sup>11</sup> John Jairo Marín Tamayo, *La construcción de una identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada: la producción del catecismo*

El *Catecismo* de Zapata de Cárdenas se dividía en tres partes. La primera trataba sobre las obligaciones de los curas doctrineros y el orden en los pueblos: los deberes de las autoridades indias con respecto a la evangelización, la limpieza del poblado, la vestimenta, la prohibición de los ritos prehispánicos, los principios básicos a enseñar a los muchachos, las oraciones principales y la forma de administrar los sacramentos. La segunda abordaba los catorce artículos de la fe católica. Y en la tercera enseñaba los deberes de los indios como cristianos: fiestas de guardar, ayunos, tiempo de confesiones, testamentos y disposiciones sobre las sepulturas<sup>12</sup>.

La evangelización creó una especie de código normativo que buscaba suprimir las cosmovisiones indígenas ancestrales. Por ello se persiguieron las prácticas mágicas y religiosas prehispánicas, sus objetos, espacios y líderes. Así, la implantación de la fe católica significó la negación de cualquier otra forma de creencia o práctica religiosa. Afectó también las relaciones de familia, pues obligó a los indios cristianizados a aceptar la monogamia, y se estigmatizó cualquier forma de amancebamiento<sup>13</sup>. Los expedientes de las *visitas de la tierra* realizadas por los funcionarios de la Audiencia revelan los esfuerzos tanto de los doctrineros como de las autoridades civiles por desterrar tales cosmovisiones y prácticas.

Paralelamente, la irrupción de este conjunto normativo formó una nueva visión del mundo y de la vida cotidiana en las comunidades nativas. Con tales normas se impusieron a los indios nuevas percepciones del tiempo y del espacio. De ahora en adelante, su ciclo de vida quedaba regido por la religión y el trabajo. Las fiestas cristianas –como las de San Juan y Navidad– servirían para marcar los ritmos laborales y de tributación. Las festividades eran, además, ocasiones para eludir las férreas disci-

.....  
de fray Luis Zapata de Cárdenas (1576) (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008), 79-80.

12 Ibid.

13 López Rodríguez, “Las primeras experiencias”, 24-32.



“Bartolomeo di las Casas. Vescovo di Chiapa”, grabado de P. Lasinio. Francesco Constantino Marmocchi, Comp. *Raccolta di viaggi dalla scoperta del Nuovo Continente fino a’ di nostri. Viaggi lettere relazioni e memorie relative ala scoperta ed alla conquista del Messico di Francesco Hernandez e Giovanni di Grigialva, Fernando Cortes, Alva Ixtlilxochitl, Las Casas, Ecc. Ecc. Ecc.* Vol. 11. Prato: Fratelli Giachetti, 1843. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

plinas laborales impuestas por los encomenderos y sus mayordomos. Con ello el cristianismo impulsó el surgimiento de nuevas formas de identidad en el marco de la dominación española<sup>14</sup>.

### Pueblos de indios con iglesias doctrineras

Por lo menos desde 1560, con la visita general que hizo el oidor Tomás López, datan los esfuerzos de la administración para “juntar” y “poblar” los indios en pueblos. De esta forma se pretendía facilitar la evangelización y la adopción de costumbres españolas; por ello, en el lengua-

.....  
14 Ibid.

este librito es  
de figuras con  
que los Nacirio  
naxos enseñaban  
a los Indios la  
Doctrina del  
pñncipio de la  
conquista de Indias



Pedro de Gante. *Catecismo de la doctrina cristiana*. Manuscrito, 1501.  
Reg. Vitr/26/9, Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España, Madrid.

je de la época se hablaba de “policía espiritual y temporal” o “policía cristiana”. Así, los indios debían abandonar sus viejos sitios de residencia para asentarse en estos poblados, donde se trazaría la plaza y se construirían los edificios, el más importante de los cuales era la iglesia. Por ello fue común que las autoridades quemaran los bohíos construidos en las afueras de las poblaciones.

La política de congregar a los indios en pueblos no pudo aplicarse de manera inmediata por los conflictos de poder que por aquella época prevalecían. Hubo que esperar posteriores visitas para aplicar el programa congregador: la de Miguel de Ibarra en 1594 a la provincia de Santafé; las de Egas de Guzmán en 1596 y Luis Henríquez en 1599 a la de Tunja; las de Melchor Vásquez Campuzano de 1583, Alonso Montalvo en 1586, Francisco Berrío en 1591, Antonio Beltrán de Guevara en 1602 y Juan de Villabona

Zubiaurre en 1623 a la de Pamplona; y la de Lesmes de Espinosa Saravia en 1617 a la de Vélez<sup>15</sup>.

Dentro del pueblo, la iglesia doctrinera era un espacio sagrado. Pronto se les enseñó a los indios que la celebración del culto cristiano católico exigía actitudes de veneración y santidad hacia tal edificio, por lo tanto, este debía tener el suficiente ornato y limpieza. Los días de fiesta debían decorarse las iglesias con flores y ramos, de suerte que despertaran devoción. El altar debía estar igualmente adornado con frontal, imágenes y manteles. La limpieza

15 Las visitas de estos funcionarios de la Corona quedaron documentadas en larguísimos expedientes que se hallan en el Archivo General de la Nación (AGN), *Visita de Cundinamarca, Visitas de Boyacá, Visitas de Santander*. Estos expedientes están digitalizados y disponibles en internet: <http://consulta.archivogeneral.gov.co/ConsultaWeb/>



Heinrich Scherer. *Atlas Novus exhibens Orbem Terraqueum per Naturae Opera... Geographia Hierarchica. Vol. 2.* Dilingae & Francofurti: August Vindel, 1737, frontispicio. Grabado por Leonhard Heckenauer. Reg. GMG/223 V. 2, Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España, Madrid.



Costumes - Colombie, 1837  
 Grabado, 40 x 50 cm  
 Stanislas Marie Cesar Famin. *Colombie et Guyanes*.  
 París: Firmin Didot-Frères Éditeurs, 1839.  
 Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural  
 Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad  
 EAFIT, Medellín.

concernía aún más a los objetos del ministerio eucarístico: cáliz, corporales, purificadores, palias y demás. Las vestimentas sacerdotales habrían de permanecer siempre pulcras. Se les prohibió a los indios tratar esos objetos –salvo licencia del sacerdote–, con el objetivo de incentivar temor y reverencia.

En la iglesia se oficiaban los sacramentos que permitían al cura doctrinero controlar el ciclo de vida de los indígenas y vigilar sus almas. Con el bautismo se incorporaba el indio al universo cristiano; con el matrimonio, se le imponía la monogamia; con la confesión, se inquiría la moralidad de sus actos y con la extremaunción, se aseguraba su salvación. La conciencia del indio quedaba sometida al poder pastoral del sacerdote. De esa forma, el adoctrinamiento religioso en los pueblos de indios permitió crear sujetos políticos, sociales, morales y religiosos.

El surgimiento de los pueblos de indios hizo posible un contacto más directo entre sacerdotes y nativos, más allá de la evangelización. Así, por ejemplo, las mujeres y muchachos que servían a los religiosos entraban en contacto con sus dietas, sus utensilios, las imágenes de santos que ponían en sus casas y sus horarios. Adicionalmente, la permanencia del doctrinero significó, para

las comunidades indias, más exacciones en productos o servicios<sup>16</sup>. De modo que la evangelización trastocó no solo las nociones de lo sagrado y lo profano de los indígenas –mediante la imposición de nuevas creencias y ritos–, sino también la vida cotidiana.

## Conclusiones

La evangelización no era un asunto que atañía solamente a la institución eclesiástica, sino también a la Corona; gracias a esta empresa misionera el cristianismo católico se convirtió en religión oficial de la sociedad que nació allende el mar Océano. La fusión entre fe y razón de Estado quedó plasmada en el concepto de *policía cristiana*. Por ello las autoridades daban pláticas a los indios, para animarlos a ser fieles “vasallos” del rey y “buenos cristianos”. La policía cristiana implicaba la adopción de nuevos modelos de comportamiento social, político, moral y religioso. También contribuyó a crear nuevas formas de identidad, ligadas a la sujeción de los indios a la doctrina de su pueblo.

El proyecto evangelizador coadyuvó a minar las pretensiones de los encomenderos sobre la fuerza laboral nativa; no obstante, ello significó nuevas cargas en productos y servicios para las comunidades indias en favor de los doctrineros. El adoctrinamiento y la administración de los sacramentos fortalecieron el poder pastoral de los sacerdotes. La corrección moral del clero y el control sobre los feligreses –principios de la Contrarreforma– orientaron la labor misional. A los indios se les enseñó la “santidad”, “temor”, “veneración” y “devoción” de las prácticas católicas que ocurrían dentro de las iglesias doctrineras. Todo ello favoreció el arraigo de una significativa religiosidad en los pueblos de indios.

.....  
 16 *Ibíd.*

# LAS ÓRDENES RELIGIOSAS Y LA SOCIEDAD NEOGRANADINA, SIGLOS XVI-XIX

William Elvis Plata



## Introducción

Las órdenes religiosas no solo fueron las grandes protagonistas del proceso de cristianización de la Nueva Granada en los siglos XVI a XVIII, sino que, además, por lo mismo, adquirieron tal grado de poder y de influencia social, política y cultural que no es posible entender la sociedad colonial sin tener en cuenta el rol que desempeñaron. Junto con los obispados fueron, además, el eje de la Iglesia católica neogranadina en el periodo. Sin embargo, aún no contamos con explicaciones comprensivas globales sobre ello. Así, en el presente capítulo se buscará reseñar la manera como se construyó su estrecha relación con la sociedad, los aspectos fundamentales de su influencia y las fluctuaciones que experimentó, hasta su declive en el siglo XIX.

## Implantación de las órdenes religiosas en el Nuevo Reino de Granada

Fueron las órdenes llamadas *mendicantes*<sup>1</sup> (dominicos, franciscanos, agustinos y capuchinos, principalmente),

junto con la Compañía de Jesús<sup>2</sup> y la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, las grandes promotoras de la vida religiosa durante la época colonial en lo que entonces se llamaba Nuevo Reino de Granada, actual Colombia. La mayor parte de ellas llegaron con un fin específico:

---

como producto de un proceso de reforma en la Iglesia católica, tras experimentar una crisis en el siglo anterior que produjo numerosas herejías. Las principales órdenes mendicantes son las de los franciscanos (fundada por san Francisco de Asís en 1209), los dominicos (santo Domingo de Guzmán, 1216), los agustinos (1256) y los mercedarios (san Pedro Nolasco, 1218). La particularidad de dichas órdenes con respecto a sus predecesoras (las monásticas) es que hicieron de la pobreza personal su eje (no siempre cumplido, claro está) y que se establecieron en las ciudades e interactuaron con la población urbana. Vivir en conventos urbanos y no en monasterios rurales les permitió flexibilidad en su movimiento y acción pastoral. Sus miembros se destacaron por ser grandes predicadores y también intelectuales; fueron protagonistas, por ejemplo, en el nacimiento de las universidades y en la evangelización de América.

- 2 La Compañía de Jesús fue fundada en 1534 por san Ignacio de Loyola en medio de otro proceso de crisis del catolicismo: la Reforma protestante. Entre sus particularidades está el cuarto voto que emiten sus miembros (obediencia al papa) y su gran flexibilidad, al no estar sujetos a conventos o monasterios. Muy polifuncionales en su accionar, su característica disciplina cuasi militar fue durante muchos años clave en su organización y eficiencia. Fueron protagonistas del proceso de Contrarreforma, que ayudó a revitalizar el catolicismo y a expandirlo a otros lugares fuera de Europa.

---

1 Las órdenes mendicantes surgieron en el siglo XIII en Europa,

evangelizar a los indígenas, proyecto con el cual España justificó la conquista de América.

Vale la pena resaltar que fueron estas órdenes y no otras las que se establecieron en América en los siglos XVI y XVII (por ejemplo, las monásticas<sup>3</sup> o de caballería<sup>4</sup>, protagonistas del periodo anterior), debido a que habían experimentado procesos de reforma interna (dominicos, franciscanos y agustinos, especialmente) o se encontraban en su etapa fundacional (jesuitas y hospitalarios), dentro de un nuevo paradigma de la vida religiosa, lo cual proporcionaba bríos a su carisma primigenio, orientado principalmente o en parte a la evangelización, el servicio y la itinerancia<sup>5</sup>.

Dominicos y franciscanos fueron dos de las más influyentes órdenes religiosas en la Nueva Granada, desde el inicio de la presencia hispánica.

La idea de venir a América fue, en un comienzo, iniciativa de las propias comunidades mencionadas, cuya presencia fue bien vista por la Corona, que las articuló a su proyecto de conquista y cristianización de América, previa

licencia<sup>6</sup>. De esta manera, los dominicos se establecieron en 1529 en Santa Marta y en 1533 en Cartagena, y penetraron en la década siguiente en el interior del país, siguiendo siempre la ruta de los conquistadores. Los franciscanos, que ya habían hecho una primera fundación truncada en el Darién (1510), se instalaron definitivamente a partir de 1550<sup>7</sup> y ambas órdenes fundaron sus conventos “máximos” en Santafé, la recién erigida capital de la nueva Real Audiencia, en 1550. En esos mismos años los carmelitas y mercedarios tuvieron una presencia fugaz, que no se consolidó por falta de licencias reales y conflictos internos<sup>8</sup>. Los agustinos, por su parte, llegaron provenientes del Perú directamente a Santafé hacia 1575 y fundaron allí su convento principal<sup>9</sup>. Luego, de esta orden se derivaría a comienzos del siglo XVII la de los agustinos recoletos, fruto de una corriente barroca de sublimación espiritual (la “descalcez”) que irrumpió en todas las órdenes mendicantes y que también produjo divisiones en otras órdenes como las de los franciscanos y los carmelitas<sup>10</sup>. Los jesuitas llegaron un poco más tarde al Nuevo Reino, pero su ímpetu se dejó sentir, de manera que en 1602 estaban a cargo de un colegio-seminario y en 1521 habían convertido su estudio general en universidad<sup>11</sup>. La Orden Hospitalaria se hizo presente en la Nueva

3 Las órdenes monásticas datan del siglo III cuando san Antonio Abad creó la primera comunidad de anacoretas, en el desierto egipcio, con lo que buscaba alejarse del mundo y vivir en plenitud principios cristianos como la pobreza, la caridad, la obediencia y la fraternidad. Luego se incorporó una regla de vida basada en el trabajo y la oración. La institución monástica evolucionó durante toda la Edad Media; grandes impulsores del monacato han sido san Basilio de Cesarea, san Benito de Nursia y, más tarde, san Bernardo de Claraval, entre otros. Los monjes fueron muy importantes en la evangelización de Europa y en la guarda de la cultura occidental en épocas agitadas e inseguras, resguardada en sus majestuosos monasterios.

4 Las órdenes de caballería fueron creadas inicialmente en tiempos de las cruzadas, con el fin de combatir por la fe cristiana frente al islam y otros enemigos. Los caballeros-monjes hacían votos de pobreza, castidad y obediencia, pero llegaron a ser muy poderosos. En España fueron claves en la Reconquista de la península frente a los moros, pero entraron en declive en los siglos XV y XVI.

5 Lino Gómez Canedo, “La reforma interna de la orden franciscana como antecedente para la evangelización de América”, en *Primer Congreso Interamericano de Historia del Medio Milenio*, ed. Fundación Prodifusión Cultural del Medio Milenio en América, A. C. (México) (Madrid: Fundice, 1987).

6 Las comunidades religiosas solo podían hacer presencia en América bajo licencia concedida por el Consejo de Indias. En caso contrario se ordenaba su expulsión, como sucedió con los carmelitas, establecidos “ilegalmente” en el Nuevo Reino de Granada a mediados del siglo XVI.

7 Juan Friede, “Los franciscanos en el Nuevo Reino de Granada y el movimiento indigenista del siglo XVI”, *Bulletin Hispanique* 60, n.º 1 (1958): 7.

8 Germán Téllez, *Iglesia convento de San Agustín en Santafé y Bogotá* (Bogotá: Orden de San Agustín, Provincia de Nuestra Señora de Gracia, 1998), 48-49.

9 José Pérez Gómez, “Apuntes para la historia de la provincia agustiniana de Nuestra Señora de Gracia en Colombia”, en *Provincia Agustiniense de Nuestra Señora de Gracia en Colombia. Escritos varios*, t. 1 (Bogotá: Provincia de Nuestra Señora de Gracia, 1993), 41-55.

10 José Martínez Millán, “El movimiento descalzo en los siglos XVI y XVII”, *Librosdelacorte.es* 3 (2015).

11 Juan Manuel Pacheco, *Los jesuitas en Colombia*, t. 1: 1567-1654 (Bogotá: San Juan Eudes, 1959).





Alonso de Sandoval. *Naturaleza, policia sagrada i profana...*  
Sevilla: Francisco de Lira Impresor, 1627.  
RGD 5833, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

Granada desde comienzos del siglo XVII para encargarse de la atención a los pobres enfermos de algunas de las ciudades<sup>12</sup>. Los capuchinos fueron los últimos en llegar, esta vez por iniciativa de la propia Corona –ya en el siglo XVIII–, y con intereses diferentes a la evangelización de indígenas: promover la fidelidad a la Corona y contener los brotes de descontento contra la política borbónica en América<sup>13</sup>.

Así, la instalación de muchas de estas comunidades religiosas fue de la mano de la colonización española y de la fundación de pueblos y ciudades, en lo cual fueron

12 Javier Rivera Sandoval, “Una mirada a los hospitales neogranadinos de la Orden San Juan de Dios desde las visitas-reforma (1774-1777)”, *Revista de Indias* 78, n.º 274 (2018): 792.

13 Joaquín Finestrada, *El vasallo instruido en el Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, [1798] 2001 [1789]), 21-24.

Gabriel Carvajal Pérez ►  
Altar de la iglesia Santo Ecce-homo, Villa de Leyva,  
Boyacá, ca. 1980  
Fotografía, 6 x 6 cm  
BPP-F-003-0330, Archivo Fotográfico, Biblioteca  
Pública Piloto, Medellín.

protagonistas gracias a la labor de doctrina de indígenas, desempeñada casi exclusivamente durante el siglo XVI, pero que no dejó de hacerse en los siglos siguientes, aunque de manera cada vez más reducida.

Una de las claves del éxito de la evangelización llevada a cabo por las órdenes mendicantes, fue la conexión de representaciones religiosas entre el imaginario indígena y el cristiano.

Fueron estas comunidades las que idearon los métodos y estrategias para la reducción y evangelización de los indígenas, inicialmente a través de una institución conocida como *doctrina de indios*<sup>14</sup> (especialmente en la zona andina y la costa caribe). Dicha labor en el siglo XVI no dejó de generar polémicas y conflictos de interés con el clero secular y con los encomenderos. Los primeros ambicionaban quedarse con las doctrinas más rentables y los segundos se sentían atacados por las constantes críticas que los religiosos les hacían por su maltrato de los indígenas. No obstante, en el siglo siguiente la tensión se había reducido debido a la disminución de las doctrinas y a que los religiosos pertenecían cada vez más a la población criolla y cercana, por vínculos familiares a las autoridades y poderes civiles y eclesiásticos locales.

Los jesuitas, que llegaron al Nuevo Reino de Granada al finalizar el siglo XVI, idearon en los Llanos Orientales las llamadas *reducciones de indios*, especie de comunidades

14 Las doctrinas de indios eran pueblos creados expresamente para el adoctrinamiento y la aculturación de la población indígena. Ligadas inicialmente a las encomiendas, estaban a cargo de un orden religiosa, la cual suministraba los frailes que hacían de doctrineros. Estos se establecían en un conventillo (pequeño convento) estratégicamente ubicado para desde allí hacer recorridos por los pueblos y organizar la enseñanza de la doctrina de los indígenas (en la cual participaban los propios jefes y notables indígenas) y la celebración de las principales fiestas religiosas. Las doctrinas de indios dieron origen a muchas poblaciones y municipios actuales en Colombia. En la segunda mitad del siglo XVIII fueron secularizadas, es decir, convertidas en parroquias.



autosuficientes y cerradas, inspiradas en la comunión de bienes cristiana, que tuvieron, al parecer, mucho éxito económico y despertaron las envidias y celos de hacendados criollos<sup>15</sup>.

Los “conventillos” eran conventos para pocos frailes ubicados en zonas rurales. Estaban destinados a servir de centros de evangelización o de retiro y recolección.

### Las órdenes religiosas y la cristiandad colonial

Una de las claves de la influencia y permanencia de las órdenes religiosas en la Nueva Granada fue su capacidad de adaptación al contexto local, lo cual implicó abandonar los antiguos ideales que expuso la primera generación de evangelizadores. Tal adaptación llevó a las órdenes religiosas a cambiar poco a poco su orientación misional.

Y es que, dadas las dificultades que atravesó el proceso de evangelización (problemas para hacerse entender, distancias, persistencia de las religiones locales, choques con los encomenderos y con los obispos, y disminución progresiva de la población indígena), otras posibilidades se vislumbraron y otros sectores de la sociedad comenzaron a ser objeto de interés por parte de los religiosos.

Las nuevas generaciones de religiosos en el siglo XVII abandonaron la actitud de confrontación con encomenderos y autoridades locales en favor de una alianza con ellos, un pacto basado en un modelo corporativista que permitió que dichas élites dominaran sobre el resto de

la sociedad, a cambio de beneficios materiales e inmateriales. Este pacto fue fortalecido, además, por una progresiva criollización de las órdenes religiosas, de manera que los hijos de encomenderos y propietarios fueron incorporándose a ellas, atraídos por los beneficios que otorgaban, especialmente en cuanto a poder simbólico e intelectual y bienestar económico<sup>16</sup>.

Esto fue facilitado también por las leyes de segregación por origen familiar que impedían el acceso a la profesión religiosa –especialmente a partir del siglo XVII– a indígenas, negros y mestizos. Eran los padres quienes decidían que sus hijos menores formaran parte de las filas de la comunidad religiosa; los llevaban allí a edad muy temprana, de modo que toda su formación, incluyendo la básica, se realizaba en los conventos y casas religiosas. La vinculación de las familias de las élites locales y las barreras puestas a otros grupos sociales para que se integraran a las órdenes hicieron que la población de estas fuera cada vez más criolla<sup>17</sup>. Los mestizos y algunos indígenas fueron admitidos únicamente y en ciertas épocas como religiosos donados, especie de servidores que no hacían profesión religiosa, pero que vivían en el mismo régimen disciplinar que los demás. Algunos, sin embargo, alcanzaron a ser *legos*, es decir, profesos no sacerdotes<sup>18</sup>.

Los españoles que seguían llegando, ya en grupos más reducidos, debían adaptarse a las circunstancias *de facto*, no sin choques con los religiosos nacidos en América, lo que llevó en algunas comunidades (como fue el caso de la orden franciscana) a la famosa fórmula de la alternancia de provinciales, priores y guardianes<sup>19</sup>.

15 José del Rey Fajardo, *Expulsión, extinción y restauración de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2014); Germán Colmenares, *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada: siglo XVIII* (Bogotá: Universidad Nacional, Dirección de Divulgación Cultural; Tercer Mundo, 1969).

16 William Elvis Plata, *Vida y muerte de un convento. Religiosos y sociedad en la Nueva Granada* (Bucaramanga: Ediciones UIS, 2019), 105-121.

17 *Ibíd.*, 111-121.

18 *Ibíd.*, 106-111.

19 Luis Carlos Mantilla, *Las últimas expediciones franciscanas al Nuevo Reino de Granada (episodios de criollismo conventual o de rivalidad hispano-criolla)* (Bogotá: Editorial Kelly, 1995).



Heinrich Scherer. *Atlas Novus exhibens Orbem Terraqueum per Naturae Opera... Geographia Hierarchica*. Vol. 2. Dilingae & Francofurti: August Vindel, 1737, foll. III. Grabado por Leonhard Heckenauer. Reg. GMG/223 V. 2, Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España, Madrid.

Los templos conventuales urbanos se convirtieron durante la época colonial en lugares que escenificaban los vínculos entre órdenes religiosos, élites locales y la sociedad en general.

Los vínculos de sangre y vecindad facilitaron que las órdenes religiosas sirvieran a los propósitos de las élites locales (otorgaban prestigio, impartían formación académica, facilitaban la cohesión como grupo y justificaban ideológicamente el régimen) y a su vez, en intercambio, dichas élites sostenían a los conventos y casas religiosas, integraban sus filas, aportaban sus bienes, les daban seguridad jurídica y los apoyaban en sus conflictos internos o externos.

El elemento del enlace que garantizó este intercambio entre las élites locales, los criollos y las órdenes religio-

sas fueron las corporaciones religiosas, entidades que sostenían la religiosidad de dichas élites y que no eran otras que las cofradías<sup>20</sup>, hermandades (como las terceras órdenes)<sup>21</sup>, beaterios<sup>22</sup> y conventos femeninos. A través

<sup>20</sup> Las cofradías eran organizaciones de laicos que giraban en torno al culto de algún santo o advocación. La mayoría de ellas estaban vinculadas a parroquias e integraban a personas de su misma condición social y sexo (es decir, había cofradías de blancos, de indios, de negros...); se encargaban de procurar los fondos para la celebración de la fiesta del santo patrón y, además, velaban por la "buena vida" y la "buena muerte" de los miembros. Fueron muy importantes en la sociabilidad de grupos específicos y su rol fue más allá del plano religioso.

<sup>21</sup> Las hermandades y terceras órdenes estaban ligadas a una orden religiosa y, a diferencia de las cofradías, no tenían como fin primordial la celebración de fiestas a santos patronos, sino la búsqueda de la perfección de vida, siguiendo una regla adaptada para los laicos. Normalmente vincularon a personas de las élites hispanocriollas, tanto hombres como mujeres.

<sup>22</sup> Las beatas eran mujeres que, sin perder su condición laical, hacían votos privados de castidad y vivían bajo la dirección es-

de estas corporaciones se propagó –ya no solo entre las élites sino en toda la población– una serie de prácticas religiosas de tinte barroco; por una parte, tuvieron un lugar destacado lo sensible y lo emotivo y, por otra, se generó una lógica de intercambio de bienes materiales por espirituales: el creyente cumplía una serie de ritos, donaba una cierta cantidad de dinero o bienes y a cambio se ofrecían garantías para, en la otra vida, disminuir las penas del purgatorio y acelerar su paso al paraíso celestial<sup>23</sup>.

Las *capellanías*<sup>24</sup> eran el principal medio con el cual se generaba esta “economía de salvación”, en palabras de Asunción Lavrin<sup>25</sup>. Gracias a las capellanías, los conventos y casas religiosas asumían un importante papel económico, al adquirir una gran cantidad de bienes muebles e inmuebles que luego usufructuaban para su sostenimiento y para la construcción y refacción de sus conventos e iglesias. Las órdenes religiosas sacaban provecho de las capellanías a partir de préstamos hechos a bajo interés –los *censos redimibles*–, lo que las convirtió en entidades rentistas y crediticias en una época y un medio donde no existían los bancos<sup>26</sup>.

---

piritual de un clérigo. A diferencia de las monjas, tomaban por sí mismas la decisión de seguir este singular camino, normalmente en su adultez y madurez. Muchas de ellas estaban vinculadas a órdenes religiosas y colaboraban con ellas. Las beatas podían vivir solas en sus casas (como fue el caso de santa Rosa de Lima) o en beaterios, haciendo vida comunitaria.

23 María Constanza Toquica, “El barroco neogranadino. De las redes de poder a la colonización del alma”, en *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, ed. Ana María Bidegain (Bogotá: Taurus, 2004).

24 Las capellanías eran instituciones creadas por personas con ciertos ingresos económicos quienes, preocupados por la salvación de su alma, encargaban mediante cláusula testamentaria a algún convento o parroquia la celebración de una cantidad determinada o indeterminada de misas *post mortem*, a cambio de dinero o bienes inmuebles (casas, solares o incluso haciendas). La parroquia o convento escogido nombraba a un “capellán” (de ahí el nombre) que se encargaba de hacer las celebraciones.

25 Asunción Lavrin, “Cofradías novohispanas: economías material y espiritual”, en *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, ed. María del Pilar Martínez (Ciudad de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998), 49.

26 Plata, *Vida y muerte*, 150-161. Los censos eran similares al préstamo hipotecario contemporáneo. Sin embargo, se diferenciaban

Así, las comunidades religiosas reprodujeron internamente la jerarquización social existente en la sociedad externa: en los cargos y títulos principales generalmente había miembros de las familias más importantes de la ciudad y la región, quienes prácticamente estaban predestinados a ocupar dichos puestos desde el momento de su ingreso a los conventos.

En lo político, dado que las autoridades locales no tenían mecanismos efectivos para un control directo sobre la población, la alianza con las comunidades religiosas se volvía fundamental. En este sentido, estas contribuyeron a promover un “discurso ideológico imprescindible” para fortalecer el sistema político, como las organizaciones y recursos necesarios para asentar las bases del orden social. El Tribunal de la Inquisición, establecido en Cartagena de Indias y con respectivas “oficinas” en las principales poblaciones del país, se encargaba de vigilar la ortodoxia religiosa y, de esta manera, la unidad ideológica del régimen<sup>27</sup>.

Algunas comunidades, como la dominicana y la jesuita, se valieron de instituciones educativas, como la Universidad Javeriana (fundada en 1623) y el Colegio y Universidad de Santo Tomás (fundado en 1580) para mantener una influencia sobre la educación de las élites y del aparato ideológico que sostenía el régimen, a través de la educación, la cual partía de la formación de párvulos e iba hasta la enseñanza universitaria. Por una parte, las órdenes formaron a sus propios miembros a través de una *ratio studiorum* (o plan oficial de estudios) fundamentada en un escolasticismo ortodoxo que, gra-

---

de este en que no había mucha preocupación por que el capital prestado se cancelara, sino más bien por que se pagaran cumplidamente los réditos (intereses) anuales, que eran muy bajos por lo demás (alrededor del 5%). Debido a esto los censos podían ser a perpetuidad y las obligaciones pasaban de una generación a otra. Las órdenes religiosas eran poseedoras de capitales en efectivo que podían y necesitaban prestar, con el fin de generar ingresos para mantener los conventos y garantizar la manutención de frailes y monjas.

27 Anna María Splendiani, *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias* (Bogotá: CEJA, 1997), 107-117.



Henry Price  
*San Agustín (Iglesia y convento de San Agustín, provincia de Bogotá), 1846*  
 Acuarela, 13,8 x 20,7 cm  
 Reg. AP4353, Colección de Arte del Banco de la República, Bogotá.

cias a alianzas con otras instituciones, como el Colegio de San Bartolomé (fundado en 1604) y el Colegio Mayor del Rosario (fundado en 1653), se encargaron de expandir sus principios ideológicos a laicos y clérigos seculares. Estos principios pregonaban la obediencia al rey y a las autoridades, el orden, la estabilidad y el respeto a la organización social vigente.

Otro elemento importante de la influencia de las órdenes religiosas –especialmente de la dominicana y de la jesuita– sobre la educación fue su función en el otorgamiento de títulos universitarios, en cuyo monopolio lucharon arduamente<sup>28</sup>. Tal rol hizo que los colegios del

Rosario, de San Buenaventura (franciscano, fundado en 1708), de San Nicolás (agustino, fundado en 1698) y otras instituciones, incluyendo conventos de regulares que contaban con estudios generales, debieran acudir a la Universidad Santo Tomás para obtener su grado y dependieran de esta para conseguir el reconocimiento público de sus egresados. Por su parte, los egresados del Colegio de San Bartolomé, que incluían al grueso del clero secular, obtenían sus respectivos títulos universitarios por la Universidad Javeriana, adjunta a este.

Las universidades Javeriana y Santo Tomás eran más bien instituciones pequeñas y debían acudir a sus respectivas “redes” de colegios anexos para poder garantizar poder e influencia en la formación de las futuras élites locales. Dichas redes se expandieron a otros lugares del

28 William Elvis Plata, *La Universidad Santo Tomás de Colombia ante su historia. Siglos XVI-XIX* (Bogotá: Ediciones Universidad Santo Tomás, 2005), 111-118.



Sello *Signum harene saris commemoratonem mandatiss* usado por el Colegio y Universidad de Santo Tomás durante la época colonial. En el centro, se observa la figura del Angélico Doctor, figura de la teología escolástica, al lado de Jesús y la Virgen María. Archivo de la Provincia Dominicana de Colombia, Bogotá.

país, como Tunja, Cartagena y Popayán, donde existían “filiales” de las universidades mencionadas, aprovechando los vínculos establecidos entre las órdenes religiosas y las élites de dichos lugares. Las sesiones de grado o las exposiciones públicas académicas –llamadas *tremendas*– eran fundamentalmente una oportunidad para resaltar ante los demás el prestigio conseguido y el lugar que se ocupaba en una sociedad de jerarquías<sup>29</sup>.

Otro aspecto a resaltar de este modelo es el papel social que las órdenes religiosas desempeñaban (supliendo en ello al Estado) a través de la atención a pobres y mendigos que diariamente iban a la puerta de los conventos a recibir pan y algunos otros alimentos. También, por medio de la atención a niños huérfanos que ocasionalmente eran dejados en la puerta de los conventos, la administración de boticas, y la atención de enfermos y agonizantes que pululaban en tiempos de epidemias<sup>30</sup>. En esto último la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios tuvo un rol que la

29 *Ibíd.*, 270-274.

30 María Eugenia Osorio, “La botica neogranadina de la Compañía de Jesús: un laboratorio para explorar prácticas médicas en la provincia de Santafé, primera mitad del siglo XVIII”, *Historia y Memoria* 5 (2013).

historiografía aún no ha estudiado profundamente, y que la ubica como pionera en la creación de hospitales y hospicios para enfermos en el país<sup>31</sup>. Finalmente, resaltamos otra función casi desconocida: la distribución del agua a través de chorros públicos que salían de los costados de los conventos y la concesión de *mercedes de agua* a casas del entorno, que salían de sus fuentes, ubicadas en los patios de los claustros principales<sup>32</sup>.

### Resquebrajamiento del modelo de alianza con las élites criollas

Este modelo, que engranó a las órdenes religiosas con las élites locales, comenzó a desquebrajarse con el advenimiento de la Ilustración y las reformas borbónicas (segunda mitad del siglo XVIII). Las reformas borbónicas, buscando obtener un clero completamente dócil y controlable por la Corona, concibieron a las órdenes religiosas como entidades discolos, debido a la gran independencia mostrada durante la época de los Habsburgo (siglos XVI y XVII) y a que eran dirigidas por autoridades internacionales, varias de las cuales no se encontraban en España.

Aunque todas las órdenes religiosas fueron objeto de sospecha, fue la Compañía de Jesús aquella a la cual se vio como peligrosa para la estabilidad del régimen, tanto por su comportamiento como por la existencia de entidades como las reducciones, que eran imposibles de vigilar por las autoridades reales –dadas su extensión y lejanía– y, además, por la enseñanza de doctrinas jurídicas que, si bien databan del siglo XVI, doscientos años más tarde, en plena época absolutista, eran vistas como peligrosas y subversoras. Por eso se ordenó su expulsión en 1767 y su posterior disolución en 1773, con lo que se cortó en seco la poderosa influencia jesuítica en el Nuevo Mundo.

31 Rivera, “Una mirada a los hospitales neogranadinos”.

32 Plata, *Vida y muerte*, 171-177.

A las demás comunidades religiosas, las reformas buscaron asfixiarlas lentamente, tratando de reducir su influencia pública y de confinar a sus miembros a los conventos. Así, en 1717 se prohibió la fundación de nuevos conventos y casas religiosas; en 1751 se dictaminó la supresión de las doctrinas de indios –y, por consiguiente, se limitó a las comunidades religiosas una importante vía para influir en pueblos y ciudades–; y más adelante, en 1769, bajo la excusa de desorden interno, se estableció la *visita regia* a las distintas órdenes, procurando enviar a los frailes de vuelta a sus conventos y evitar los fondos privados. Tales visitas fracasaron en sus resultados<sup>33</sup>. Ahí no paró todo; entre 1768 y 1798 los dominicos entablaron una lucha jurídica contra las autoridades locales del Virreinato de la Nueva Granada por el derecho a mantener la Universidad de Santo Tomás con todos los privilegios reales, frente a un proyecto que buscaba crear una nueva universidad real desde cero, suprimiendo la institución dominicana<sup>34</sup>.

Algunas de las reformas mencionadas fueron más o menos eludidas por las comunidades religiosas a través de ingeniosas estratagemas; sin embargo, lograron hacer mella en dos aspectos: en lo educativo y en lo económico. En lo primero, lograron sembrar la semilla de la deslegitimación ideológica de las órdenes religiosas entre la población criolla. Esto se vivió inicialmente como una lucha entre las autoridades civiles y eclesiásticas locales contra los dominicos por el control del sistema educativo. Tal conflicto fue presentado por las primeras como una lucha entre el progreso y el atraso, entre las “luces” y el “oscurantismo”<sup>35</sup>. Aunque los dominicos ganaron el plei-

33 Plata, *Vida y muerte*, 214-219; Guillermo Sosa Abella, “Reforma borbónica del clero regular”, *Fronteras de la Historia* 2 (1998).

34 Plata, *La Universidad*, 287-316.

35 Armando Martínez Garnica, “Fr. Jacinto Antonio de Buenaventura y la resistencia dominicana al plan de reforma de los estudios superiores del Nuevo Reino de Granada”, en *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Siglos XIX-XX. Actas del IV Congreso Internacional*, ed. José Barrado (Salamanca: Editorial San Esteban, 1995). Ver además Diana Soto Arango, *Polémicas universitarias en Santafé de Bogotá. Siglo XVIII* (Bogotá: Colciencias; Universidad Pedagógica Nacional, 1993); Renán Silva, *Universidad y sociedad en el Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Banco de la República, 1992).

to y consiguieron dividendos jurídicos para su institución (la Universidad Santo Tomás), en la práctica su sistema educativo y el principio que lo inspiraba comenzaron a ser cada vez más rechazados, e incluso los mismos religiosos dejaron de creer en sus bondades y adoptaron elementos de la Ilustración.

En lo económico, las órdenes religiosas sobrevivientes recibieron un fuerte golpe con una cédula real de 1804 que enajenó (expropió en la práctica) sus capitales de capellanías, los cuales utilizaban como base para prestar a través de censo y vivir de los réditos. Sabemos que, si bien poseían muchos bienes muebles e inmuebles, las condiciones no facilitaban un manejo adecuado de estos, de manera que sus rentas no eran altas y mucho dinero nunca era pagado por los arrendatarios o deudores<sup>36</sup>. De manera que esta última disposición de la Corona borbónica fue vista como una afrenta directa que generó un descontento creciente, que después fue capitalizado durante la época de la Independencia.

Estas acciones afectaron sensiblemente a las corporaciones religiosas, en las cuales se basaba la relación de las órdenes religiosas con la sociedad civil y que sostenían el sistema colonial. Parte de las élites masculinas empezaron poco a poco a alejarse de ellas, pues ya no respondían a sus necesidades, en especial ideológicas, que comenzaban a orientarse hacia principios ilustrados. Estas personas tenían además intereses económicos, luego de la pequeña bonanza que las reformas borbónicas representó para algunos. Las nuevas vías de promoción social (comercio, ejército) abiertas por las transformaciones económicas generadas por las reformas borbónicas produjeron que gran parte de las élites y sectores en ascenso abandonasen el modelo corporativo que ofrecían

36 William Elvis Plata, “Un acercamiento a la participación del clero en la lucha por la independencia de la Nueva Granada: el caso de los dominicos. 1750-1815”, *Fronteras de la Historia* 14, n.º 2 (2009): 290-296; Gisela von Vobeser, *Dominación colonial. La consolidación de vales reales en Nueva España, 1804-1812* (Ciudad de México: UNAM, 2003), 17-50.

los regulares como método para posicionarse en la sociedad y en la política<sup>37</sup>.

Esta progresiva deslegitimación ideológica desencadenó una importante pérdida de recursos sociales y políticos, que a su vez acabó determinando la modificación de la organización patrimonial. Cada vez ingresaban menos individuos a las órdenes y el número de fundaciones (capellanías y obras pías) a favor de las comunidades también se redujo drásticamente. La vieja estructura rentística de los conventos comenzó a desboronarse.

La Independencia tomó a las órdenes religiosas en bajada y, pese a que los religiosos se involucraron en la lucha en alguno de los dos bandos buscando salir adelante y obtener algún beneficio para sus comunidades, lo que siguió tras el 7 de agosto de 1819 fue la mayor crisis que las comunidades religiosas masculinas de la Nueva Granada han tenido en toda su historia, incluyendo los tiempos contemporáneos<sup>38</sup>. El modelo de alianza con la cristiandad colonial se rompió y solo hasta finales del siglo XIX la institución eclesiástica logró construir otro modelo, en el cual, sin embargo, las viejas órdenes religiosas ya no fueron las protagonistas.

## Conclusiones

La mirada que hicimos de la historia de las órdenes religiosas en el Nuevo Reino de Granada explora la perspectiva del modelo de alianza entre dichas órdenes y las élites locales. Si bien las comunidades habían venido al Nuevo Mundo a evangelizar indígenas, su labor se fue agotando desde comienzos del siglo XVII, por lo que se fueron adaptando a las circunstancias y establecieron un modelo que les permitió ser protagonistas de la configuración de la sociedad colonial.

37 Plata, *Vida y muerte*, 240-251.

38 *Ibid.*, 341-434.

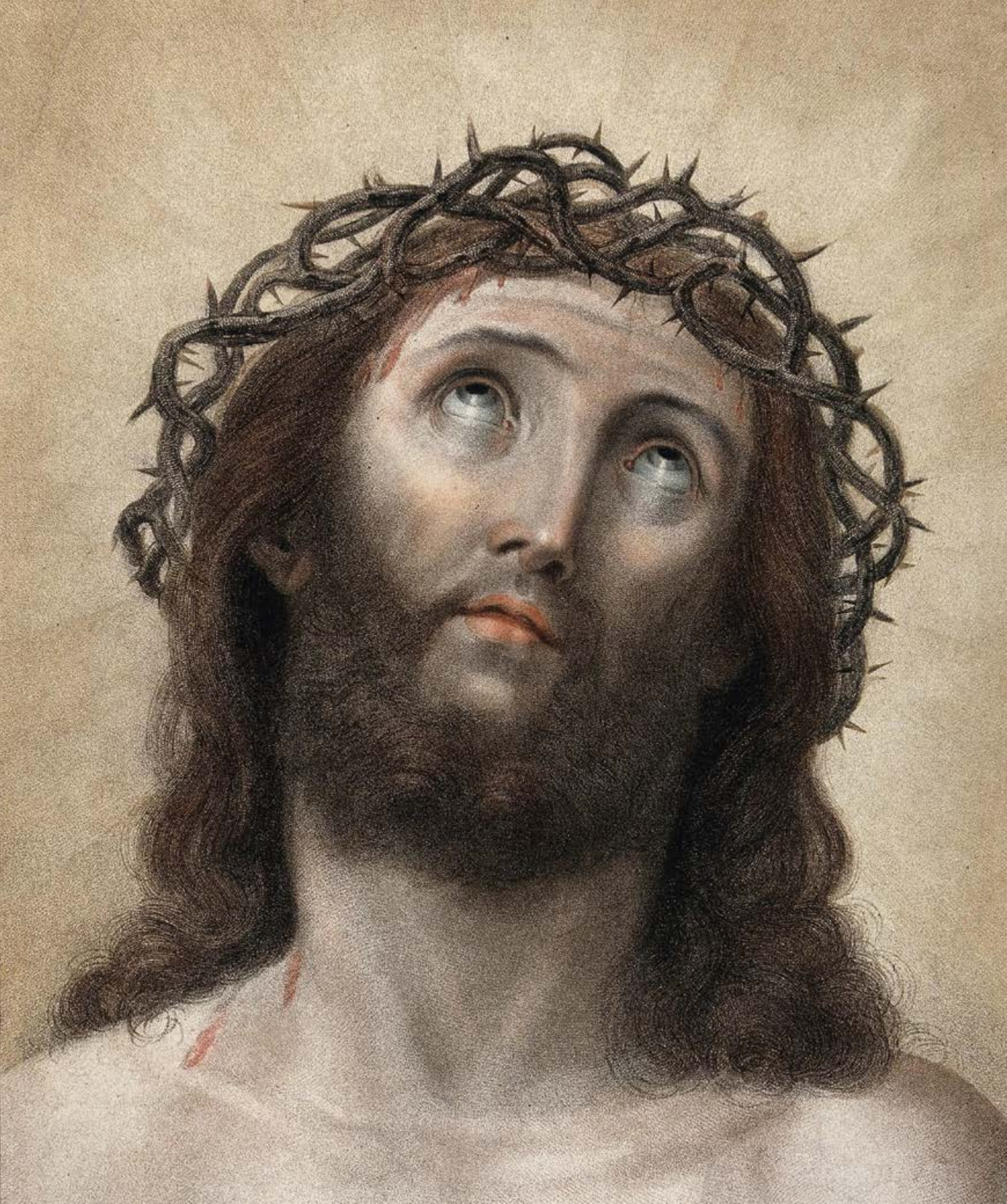
Así, ayudaron a la colonización del territorio y al nacimiento y configuración de pueblos y ciudades; apoyaron una economía basada en la renta; crearon y orientaron el sistema educativo; fueron mecenas del arte y la arquitectura religiosa; se encargaron del rudimentario sistema de salud pública y, además, ayudaron a la estabilidad del régimen con su predicación y enseñanza. Finalmente, a través de las distintas corporaciones religiosas, las órdenes ayudaron a la cohesión de las élites como grupo frente a las castas y los indígenas.

Este exitoso modelo se mantuvo mientras el capital simbólico que aportaban las órdenes religiosas tuvo valor. Las reformas borbónicas abrieron otras alternativas y posibilidades para las élites locales, quienes abandonaron poco a poco a dichas órdenes, las cuales fueron desplazadas de su pedestal en favor del clero secular.

Es claro que esta mirada general debe invitar a profundizar en algunos aspectos poco trabajados aún por la historiografía. Para empezar, está el proceso de evangelización. Lo que sabemos está sobre todo limitado al altiplano cundiboyacense y la última investigación de buena factura sobre el tema tiene ya veinte años de haber sido publicada<sup>39</sup>. Buena parte de las recientes investigaciones, producto especialmente de trabajos de pregrado y posgrado, no han sido publicadas. Solemos extrapolar eventos sucedidos en México o Perú pretendiendo que en el Nuevo Reino sucedió de la misma manera. No tenemos mayor claridad sobre los ritmos de la evangelización ni el papel de las órdenes en ella, ni en el tiempo ni en el espacio.

Por otra parte, apenas sabemos algunas cosas sobre el rol económico de los conventos en el caso neogranadino. Los vínculos entre las órdenes religiosas y los demás estamentos de la sociedad también deben ser analizados con mayor profundidad. Por ejemplo, a través del estudio

39 Mercedes López, *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar: la cristianización de las comunidades muiscas coloniales durante el siglo XVI, 1550-1600* (Bogotá: Icanh, 2001).





Anónimo  
San Francisco de Asís  
Grabado, 17,9 x 12,8 cm  
Reg. 563666i, © Wellcome Library, Londres.

de las hojas de vida de admisión de frailes y monjas y su relación con genealogías de familias predominantes en las regiones, se puede llegar a interesantes conclusiones sobre el origen y la evolución del papel desempeñado por los lazos de parentesco en la conformación y el funcionamiento del poder político en el Nuevo Reino de Granada y las relaciones de este con el poder eclesiástico.

La cuestión regional merece también ser estudiada. A veces se realizan extrapolaciones históricas a todo el país basadas en el caso de la capital, Santafé. Sin embargo, sabemos que los conventos y casas religiosas tuvieron ritmos distintos en la costa caribe y en el suroccidente. En algunas regiones, como las actuales Antioquia y Santander, la influencia de las órdenes religiosas fue mucho más reducida, al punto de no existir sino muy pocos conventos y casas religiosas durante los siglos XVI, XVII y XVIII. Tan estrecho fue el vínculo de las órdenes con los poderes civiles, que su establecimiento se hizo en torno

a los principales centros de poder económico y político. Estaban las misiones en los Llanos y en el Chocó, claro, pero allí no iban ni muchos ni los mejores sujetos, pues se trataba de zonas que siempre fueron lejanas y periféricas.

También es importante periodizar internamente la Colonia en materia eclesiástica. En ocasiones se es muy ligero, tomando datos del siglo XVI para extrapolarlos al XVII como si fueran la misma época, y en general no se tienen mucho en cuenta las particularidades y distintos ritmos experimentados en ambos siglos.

De manera que este texto busca ser una invitación a los historiadores a profundizar y afinar la perspectiva de análisis, para sacar un poco del ostracismo un tema que hace cincuenta años era tratado por aficionados apolo-gistas, pero que luego perdió interés, lo que obstaculiza una comprensión integral de la época colonial, que, como ya advertimos, no puede entenderse sin la dimensión religiosa y sin el estudio de la institución eclesiástica y sus órdenes religiosas.

# VIDA RELIGIOSA FEMENINA EN EL NUEVO REINO DE GRANADA, SIGLOS XVII Y XVIII

*Diana Paola Hernández Fernández*



## Introducción

El estudio de la vida religiosa femenina en Colombia se ha desarrollado desde múltiples perspectivas que buscan dar cuenta del papel de la mujer en la Colonia y la manera como la Iglesia católica estableció un modelo social que reprodujo la formación de una sociedad regulada y jerarquizada en torno a la esfera espiritual. Así, la consolidación de la vida conventual en la Colonia obedeció a la propuesta de este tipo de perfil en un grupo determinado de mujeres que se encontraban fuera de la institución matrimonial.

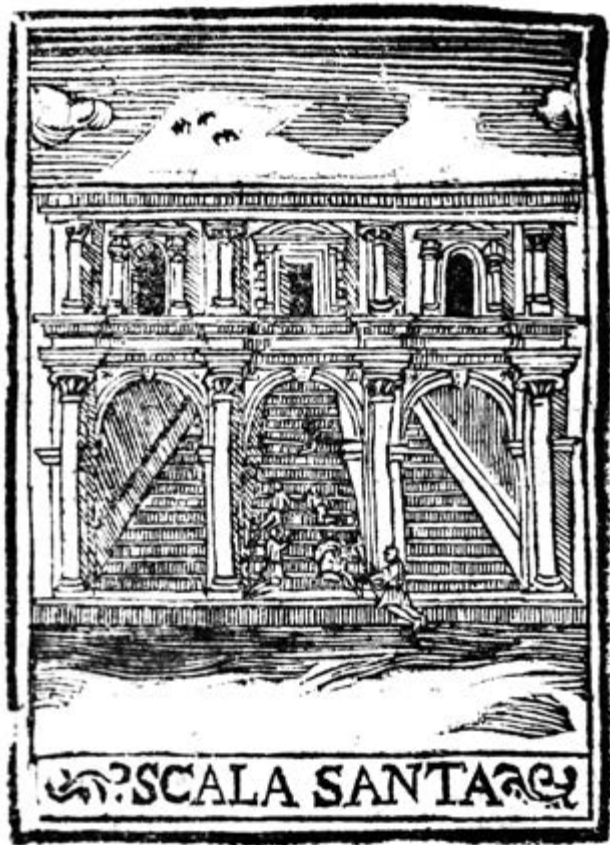
Nos proponemos en este artículo analizar las principales características de la religiosidad femenina durante el periodo colonial en la Nueva Granada<sup>1</sup>. Se presentan, así,

<sup>1</sup> Para la época colonial, el tema más abordado por la historiografía es el papel del convento en la economía, la literatura, la iconografía y la educación. Algunos de estos trabajos se han desarrollado de manera interdisciplinaria y han aportado una valiosa apertura al análisis de las múltiples dimensiones de la espiritualidad femenina; la mayoría se refieren a la zona del altiplano cundiboyacense, sin restar la importancia que tuvieron estas instituciones en Cauca, Nariño y en el Caribe colombiano.

el proceso de conformación de los primeros conventos, su papel social y económico, y una breve descripción de su dinámica interior y de las principales figuras que de ellos emergieron.

## Los inicios

El fenómeno conventual femenino se remonta al último tercio del siglo XVI, cuando en el territorio de la actual Colombia se abrió una serie de claustros para albergar a las hijas de conquistadores y pobladores. Al respecto, han visto la luz algunas investigaciones que dan cuenta de casos específicos de conventos y monasterios en Santafé y Tunja coloniales. Dichos estudios revelaron la importancia social y las relaciones internas que se desarrollaron alrededor de estas instituciones, y que poco a poco fueron ampliando el conocimiento que tenemos de la vida conventual femenina durante este periodo de la historia nacional. Según los textos analizados, se puede aseverar que durante la Colonia neogranadina la vida religiosa femenina se desarrolló en torno a tres elementos: el control y la jerarquía social, el movimiento



Fray Marco de Vancés. *Reglas, constituciones y ordenaciones de las religiosas de Santa Clara de la ciudad de Santa Fe de Bogotá en el Nuevo Reino de Granada: de las Indias del Perú*. Roma: Lucas Antonio Charcas, 1699. Museo Santa Clara, Bogotá.

espiritual denominado *devotio moderna*<sup>2</sup> y la economía colonial, que se analizarán a continuación.

Lo primero que se debe entender es el proceso de fundación de un monasterio femenino. Esta institución se concibe como un espacio al cual las mujeres ingresaban siguiendo una vocación genuina o también como una opción de vida para aquellas que no podían acceder a un matrimonio conveniente, pues el claustro proporcionaba educación y protección; “en la sociedad colonial

2 Se define como: “Un movimiento espiritual que surge a finales del siglo XIV en el que destacan prácticas como la interioridad, voluntarismo, ascética, se insiste en el esfuerzo de la voluntad más que de la gracia, la imitación de Cristo y la oración metódica”. José Sánchez Lora, *Mujeres, conventos y formas de religiosidad barroca* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988), 29 y ss., citado en Sofía Brizuela Molina, “¿Cómo se funda un convento? Algunas consideraciones en torno al surgimiento de la vida monástica femenina en Santa Fe de Bogotá (1578-1645)”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 22, n.º 2 (2017): 165.

se prefería el encierro al mestizaje de las hijas de los principales”<sup>3</sup>.

A diferencia de las órdenes masculinas, sobre las que recaía la actividad evangelizadora y ritual en las nuevas tierras, la clausura femenina significó asegurar el control de las mujeres por parte de la Iglesia, puesto que eran vistas como un grupo social en constante riesgo, principalmente las huérfanas y viudas. Al llegar los conquistadores a un territorio se asentaban, fundaban poblados, y entablaban relaciones de parentesco que les permitían ampliar y consolidar su influencia económica y política. La importancia del matrimonio, entre otras cosas, implicaba sumar bienes y beneficios económicos, además de establecer extensas redes de poder a partir de los vínculos con el poder político representado por las autoridades procedentes de la península.

Un trabajo clave para entender el proceso fundacional de un convento es el que desarrolló la historiadora Sofía Brizuela Molina como parte de su tesis doctoral<sup>4</sup>, en el cual se describen los inicios de los conventos femeninos en el territorio de la actual Colombia, cuando había trece (ver tabla 1), teniendo en cuenta los de Pasto y Popayán, que por ese tiempo se circunscribían a la Audiencia de Quito, y el de Santa Clara en Mérida (Venezuela), perteneciente por entonces a la diócesis de Santafé. Según la autora: “Fundar una institución religiosa, ya sea una iglesia o convento, exigía estas cuatro condiciones: disponer de un solar para fundar la iglesia o convento, construir el recinto, dotarlo para su funcionamiento y garantizar económicamente la obra con bienes o rentas”<sup>5</sup>. La fundación podía ser realizada por laicos (fue el caso de siete de los creados durante la Colonia), por eclesiásticos o de

3 *Ibid.*, 186.

4 Sofía Brizuela Molina, “Claustro y sociedad: en torno a la fundación de conventos femeninos en el Nuevo Reino de Granada 1571-1651” (tesis doctoral, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2020). Inédita.

5 Brizuela, “¿Cómo se funda un convento?”, 172.





Anónimo  
*Adoración de Santa Clara y Santa Teresa al Niño Jesús Obispo*, siglo XVIII  
Óleo sobre tela, 80,5 x 79 cm  
Reg. 03.1.117, Museo Santa Clara, Bogotá.

Tabla 1. Conventos femeninos en la Nueva Granada, siglos XVI a XVIII

Lugar	Año de fundación	Comunidad / nombre del Convento
Popayán	1591	Agustinas / Convento de la Encarnación
Santafé	1606	Carmelitas / Convento San José
Cartagena	1607	Carmelitas / Convento San José
Villa de Leyva	1645	Carmelitas / Convento Nuestra Señora del Carmen
Popayán	1728	Carmelitas / Convento Nuestra Señora del Carmen
Medellín	1791	Carmelitas / Monasterio San José
Tunja	1578	Clarisas / Convento de Santa Clara la Real
Pamplona	1584	Clarisas / Santa Clara
Cartagena	1617	Clarisas / Santa Clara
Santafé	1619	Clarisas / Santa Clara
Mérida (Venezuela)	1651	Clarisas / San Juan Bautista
Pasto	1588	Concepcionistas / Monasterio de la Pura y Limpia Concepción de Nuestra Señora
Santafé	1595	Concepcionistas / Nuestra Señora de la Concepción
Tunja	1599	Concepcionistas / Nuestra Señora de la Concepción
Santafé	1783	Compañía de María / Claustro la Enseñanza
Santafé	1645	Dominicas / Convento de Santa Inés de Montepulciano

Fuente: Pilar Jaramillo de Zuleta, "Conventos de monjas en el Nuevo Reino de Granada 1574-1791", en *Monjas coronadas. Vida conventual femenina en Hispanoamérica*, coord. Miguel Fernández Feliz (Ciudad de México: INAH / Museo Nacional del Virreinato, 2003), 87.

forma mixta. El proceso iniciaba con la solicitud ante el respectivo obispo, la Real Audiencia o el gobernador y, posteriormente, al Consejo de Indias, en la que se justificaba la razón por la cual se debía realizar la fundación y se dejaba explícito el origen de los bienes, constituidos principalmente por encomiendas, haciendas, inmuebles urbanos, metales preciosos y esclavos. Además, se aseguraba el cubrimiento de los gastos del convento de manera permanente<sup>6</sup>.

El apoyo de las órdenes masculinas también se convirtió en un elemento fundamental, ya que eran las encarga-

das de sustentar los oficios espirituales y sacramentales de las monjas, además de fortalecer las advocaciones de cada familia religiosa. En la Nueva Granada fueron principalmente importantes los dominicos, los franciscanos, los carmelitas, los jesuitas y, en menor medida, los agustinos y los mercedarios.

### La dinámica interna del claustro

Para el año 1793 en Santafé se presentó un padrón de los cinco conventos existentes en la ciudad y se estableció que había un total de 236 monjas (tabla 2).

Como puede observarse, no solo se tuvo en cuenta a las monjas, sino también a otras mujeres que vivían con ellas en los conventos, como las criadas encargadas de diferentes labores y que eran parte de la dote que apor-

6 La legislación de este tema se puede consultar *on line*: *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* (Madrid: Julián de Paredes [impresor], 1681), libro I, título III: "De los monasterios de religiosos y religiosas hospicios y recogimientos de huérfanas", consultado el 10 de mayo de 2020, <http://www.gabrielbernat.es/espana/leyes/rldi/indice/indice.html>

Tabla 2. Padrón de Santafé, 1793

Monjas	Profesas	Novicias	Colegialas	Criadas	Totales
Santa Clara	58	03	14	58	133
Santa Inés	60	00	8	60	128
Concepción	60	00	5	60	126
Carmen	29	03	00	20	52
Enseñanza	20	03	10	00	33
	<b>227</b>	<b>09</b>	<b>28</b>	<b>198</b>	<b>472</b>

Fuente: José Joaquín Durán y Díaz, *Estado general de todo el Virreynato de Santafé de Bogotá en el presente año de 1794*. Colección Bicentenario (Bogotá: Archivo de la Economía Nacional, 2012), 11.

taban al ingresar. Al respecto, Oscar Londoño refiere en su texto sobre el convento de Santa Inés:

La desmesura y la libertad de que gozaban algunos monasterios en aquel entonces, representadas en los grandes gastos de las celebraciones religiosas, la salida y entrada de algunas de las mujeres, especialmente esclavas y seglares, que habitaban los claustros, habían creado una sensación de desorden que obligaba de nuevo a poner en extremo rigor las reglas establecidas en concilios y sínodos para lograr su buen funcionamiento.<sup>7</sup>

Este es un claro ejemplo de la dinámica social dentro de los claustros que reflejaba la jerarquía de la sociedad colonial: monjas de velo negro o de coro y monjas de velo blanco o legas<sup>8</sup>; las primeras pertenecían a altas categorías sociales y eran las encargadas de los asuntos principales, como también del gobierno de la comunidad. El velo blanco era una alternativa para las mujeres con menos recursos, sin embargo, la condición étnica limitaba el libre acceso al convento. De todas maneras,

7 Oscar Londoño, “Habitar el claustro. Organización y tránsito social en el interior del monasterio de Santa Inés de Montepulciano en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII”, *Fronteras de la Historia* 23, n.º 1 (2018): 200.

8 “Durante los siglos XVII y XVIII, el rango en el cual se encontraba la dote canónica que debían pagar quienes aspiraban a entrar en el monasterio de Santa Inés fluctuaba, para las de velo blanco, entre 400 y 900 pesos”. Por otra parte, “el monto mínimo para profesar como monja de coro fue de 1.000 pesos, y aunque en las constituciones se estableció el monto fijo de 2.000 pesos, no siempre se cumplió con esto”. Londoño, “Habitar el claustro”, 197.

es un hecho comprobable la presencia de mestizas en los claustros, quienes por lo general desempeñaban funciones domésticas; ellas quedaban exentas de la participación en las horas canónicas y de la asistencia al coro, y se limitaban al ejercicio de la oración vocal, tal como el rosario y las novenas o jaculatorias.

El claustro además se convirtió en un espacio de formación y expresión. Así lo comprueban los tres casos estudiados para Nueva Granada de monjas escritoras: “la Madre Francisca Josefa de Castillo (*Su vida*), la Madre Jerónima Nava y Saavedra (*Autobiografía de una monja venerable de la madre Jerónima Nava y Saavedra*) y la Hermana María de Jesús (*Escritos de la Hermana María de Jesús*)”<sup>9</sup>, quienes tuvieron la oportunidad de describir sus experiencias espirituales y místicas por orden de sus confesores. Se constituyeron así en las representantes del género que se conoce como *vidas de monjas* y que se extendió en toda la América colonial.

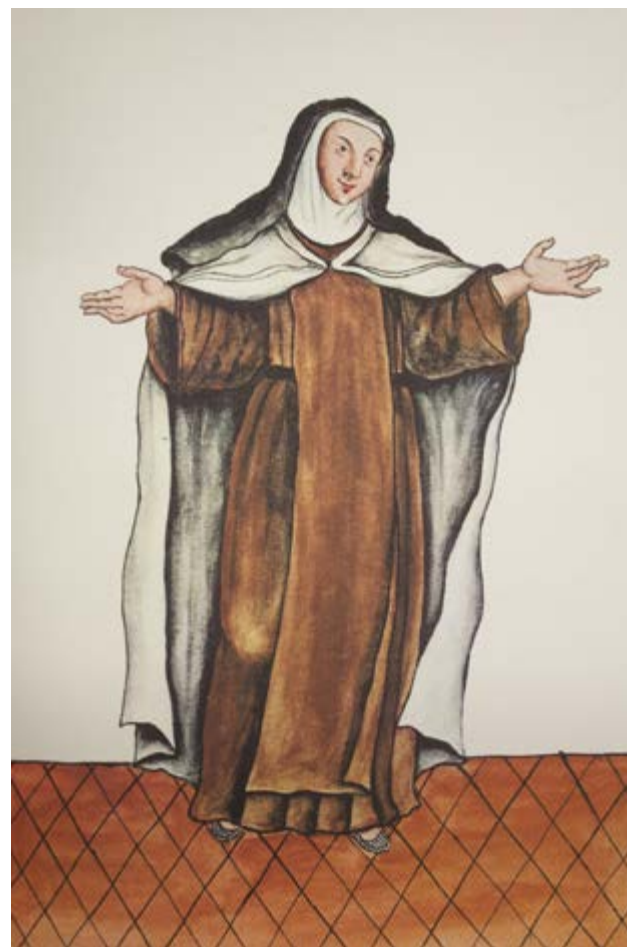
Retomando el hilo conductor, ¿qué llevaba a tomar la iniciativa individual o colectiva de emprender el proceso de creación de un monasterio? Esto obedece, además de la propia tradición del monaquismo paleocristiano, a corrientes de pensamientos y principios teológicos que caracterizaron la piedad de finales del siglo XVI y principios del XVII, que llegó con los evangelizadores a

9 Clara Herrera, *Las místicas de la Nueva Granada: tres casos de búsqueda de la perfección y construcción de la santidad* (Barcelona: Editorial Paso de Barca, 2013), 22.

América, y a los que se conoce como *devotio moderna*. El Concilio de Trento, entre otros asuntos, reconfiguró el concepto de purgatorio<sup>10</sup> e incentivó la creación de “obras pías”<sup>11</sup> que se constituyeron en un conjunto de prácticas que permitían la acumulación de “indulgencias”; esto implicaba la planificación en la búsqueda del perdón de las penas merecidas por los “pecados temporales”<sup>12</sup>. De esta forma, las fundaciones conventuales, en tanto obras pías, promovían la inversión de capitales que, por una parte, resultaban una renta económica que ofrecía grandes dividendos a las sociedades donde se establecían y, por otra, dotaban de reconocimiento social y prestigio a sus patronos y fundadores<sup>13</sup>. Entre los beneficios que recibían los mencionados vecinos, se contaba la posibilidad de disponer del espacio sagrado de la capilla como mausoleo familiar, cuya ubicación, más o menos cercana al altar, marcaba una jerarquía proporcional a los donativos hechos en vida a la comunidad.

## La economía de los monasterios

El aspecto económico de los conventos constituyó una pieza clave no solo para la Iglesia sino para toda la economía colonial. La mayoría de los bienes de los conventos



“Monja carmelita”, Baltazar Jaime Martínez Compañón y Bujanda, compilador. Colección original inédita de mapas relativos al obispado de Perú: retratos en colores y dorados de arzobispos, virreyes y otros personajes del Perú, planos de ciudades, cuadros sobre lenguas indígenas. Parte de la colección conocida como Códice Trujillo del Perú, ca. 1782-1785. RM 216, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

10 “[...] si bien revalidó la vigencia de las indulgencias, aplicó recortes a su aplicación para corregir abusos, limitando el número de indulgencias que se podían conceder y que muchas veces llegaron a superar cifras de perdón por decenas de miles de años”. Patricia Fogelman, “Una economía espiritual de la salvación. Culpabilidad, purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial”, *Andes* 2, n.º 15 (2004): 4.

11 Podían incluir: fundación de capellanías, cofradías, construcción de monasterios, capillas y hospicios. “Las obras pías eran fundaciones que implicaban la donación de un capital, destinado a apoyar a los sectores desprotegidos de la sociedad, como huérfanos, viudas, doncellas sin dote y pobres”. María del Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa, eds., *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial* (Ciudad de México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998), 13.

12 Fogelman, “Una economía espiritual”, 3.

13 Brizuela, “¿Cómo se funda un convento?”, 172.

provenían de las donaciones al momento la fundación<sup>14</sup> y el resto procedían de las dotes de las religiosas cuando profesaban. Estos bienes debían ser administrados de la mejor manera para cubrir los numerosos gastos que acreaba el funcionamiento del monasterio, entre los cuales se pueden resaltar: “compras de trigo, pan, maíz, turmas, leche, huevos, manteca, sal y leña. También anotaban los consumos en ‘alhajas’ de la cocina, la cera, el vino y las hostias de la sacristía, lámparas y macetas”; otros gastos

14 “Se observa en esta investigación que los fondos destinados a la fundación de un convento representaban generalmente los mismos gastos, rondando los 50 mil pesos”. Brizuela, “Cómo se funda un convento”, 187.

Anónimo (Escuela de Pedro José Figueroa) ►  
*Sor Josefa del Castillo (Francisca Josefa de la  
 Concepción de Castillo Guevara)*, 1813  
 Óleo sobre tela, 135,2 x 106 cm  
 Reg. AP2144, Colección de Arte del Banco  
 de la República, Bogotá.



“Modo de visitar los conventos de las Carmelitas Descalzas”, Luis Santullano. *Obras completas de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Aguilar, 1951. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

que también se reportan son: “el del síndico, capellán, sacristán, barbero, médico, letrado y procurador”<sup>15</sup>. Este aspecto es uno de los más trabajados en la historiografía conventual colonial, cuyos autores se detienen a estudiar el flujo de bienes y rentas coloniales de Hispanoamérica, y demuestran que la Iglesia católica fue una institución central en la economía de este periodo<sup>16</sup>.

15 Constanza Toquica, “La economía espiritual del convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII”, *Fronteras* 3, n.º 3 (1998), 55.

16 Con respecto a la economía y los conventos femeninos se han realizado algunos trabajos importantes: Constanza Toquica, *A falta de oro: linaje, crédito y salvación: una historia del Real Convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Ministerio de Cultura; Icanh, 2008); Carmen Adriana Ferreira Esparza, “Capellanías y censos. El crédito en la provincia de Pamplona, 1700-1760” (tesis de pregrado, Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga,

Constanza Toquica estudia este asunto para el caso de Santafé. En dicha investigación se revela que los costos de manutención de los monasterios femeninos eran altos, aunque sus réditos también eran considerables. La autora sostiene que: “La necesidad de dinero efectivo, causada por la decadencia de la encomienda y la minería, y las consecuentes depresiones económicas de los siglos XVII y XVIII, hicieron que los santafereños tuvieran que recurrir al crédito”<sup>17</sup>.

Las operaciones económicas de los conventos se centraban en el manejo de las rentas procedentes de los arriendos de las propiedades urbanas que se incluían en las dotes aportadas por las religiosas o sus familias mediante la firma de contratos. Estas transacciones les permitían conformar una red de intercambios que partía del ejercicio económico del propio convento; así, las comunidades religiosas tanto masculinas como femeninas se convirtieron en las principales propietarias de tierra en las nacientes poblaciones. Otro renglón correspondía a la recepción de intereses por créditos realizados en metálico a un gran número de actores sociales: comerciantes, mineros y encomenderos, quienes accedían a ellos mediante el aseguramiento de algún bien como prenda por el préstamo (censos). En la documentación de archivo es posible rastrear los múltiples pleitos que se presentaban por incumplimiento de pago y que en algunas ocasiones podían extenderse por largos periodos de tiempo sin que se llegara a ningún acuerdo. Asimismo, había réditos que provenían del usufructo de encomiendas, haciendas y esclavos que habían sido heredados o legados por sus familias. Las encomiendas fueron de los negocios que mayor variedad de bienes produjeron para los conventos, pues los proveían de productos agrícolas,

1993); Germán Colmenares, *Historia económica y social de Colombia 1537-1719* (Medellín: La Carreta, 1978); Germán Colmenares, “Censos y capellanías: formas de crédito en una economía agrícola”, *Cuadernos Colombianos* 1, n.º 2 (mayo -junio 1974): 123-143.  
 17 Toquica, “La economía espiritual”, 40.



*[Faint, illegible text at the bottom of the page, likely bleed-through from the reverse side.]*



◀ Anónimo

Antonia Pastrana y Cabrera, siglo XVII

Óleo sobre tela, 110 x 83 cm

Reg. 03.1.023, Museo Santa Clara, Bogotá.

carne, lana (o tejidos), oro y, además, de mano de obra que en ocasiones se trasladaba al interior del claustro<sup>18</sup>. Igualmente se puede rastrear en los fondos documentales de visitas los litigios que se presentaban entre los indígenas y sus familias y las religiosas, que además tuvieron que sortear la dificultad de la clausura y nombrar administradores que pudieran atender estas querrelas al encontrarse lejos de su jurisdicción<sup>19</sup>.

En último lugar se pueden mencionar las donaciones realizadas por los fieles como forma de sostenimiento del culto o de una determinada advocación. En este sentido es muy importante el papel que desempeñaron las cofradías o hermandades pues, por medio de ellas, los fieles se adscribían a algún culto específico; por ejemplo, la del Rosario, en Santafé, es una de las más antiguas fundada por los frailes dominicos. Al respecto Plata concluye: “el convento les sirvió a los propósitos de dichas élites (otorgar prestigio, formación académica, facilitar la cohesión como grupo y justificar ideológicamente el régimen) y, a su vez, en intercambio, dichas élites sostuvieron al convento, integraron sus filas, aportaron sus bienes, le dieron seguridad jurídica y lo apoyaron en sus conflictos internos o externos”<sup>20</sup>.

Este esplendor económico y social fue decayendo hacia finales del siglo XVIII. Con hechos como la expulsión en toda América de los jesuitas en 1767, la Iglesia empezó a perder el protagonismo otorgado por su labor dentro de la evangelización. Finalmente, en 1861, se promulgaron las leyes de exclaustración y desamortización de los bienes eclesiásticos y muchos de los conventos femeninos



Vicente Aznar

Estampa de Sta. Teresa de Jesús, siglo XIX

Litografía de Sanchis, 28,2 x 20,3 cm

Reg. 30296, Biblioteca Digital Hispánica,

Biblioteca Nacional de España, Madrid.

desaparecieron, mientras otros debieron ajustarse a las nuevas condiciones y nunca volvieron a experimentar el esplendor de los tiempos de la Colonia.

Es importante aclarar que el modelo de espiritualidad femenina fue cambiando a finales del siglo XVIII, cuando se planteó el ejercicio de la caridad como actividad principal de las comunidades religiosas de mujeres. Se trataba, en realidad, de otro estilo o modelo de vida, ya no condicionado o regido por la clausura, que implicaba la relación directa con los más necesitados por medio del ejercicio de la medicina, la formación y el cuidado<sup>21</sup>. En Colombia esta nueva forma de religiosidad femenina se concretaría en la segunda mitad del siglo XIX con la

18 Sofia Brizuela Molina, “‘Para reparo de tanta doncella’. El origen de la vida conventual femenina en Tunja (1571-1636)”, *Theologica Xaveriana* 69, n.º 187 (2019): 13.

19 Toquica, “La economía espiritual”, 44. Carmen Adriana Ferreira Esparza, “La Iglesia y el crédito colonial. Pamplona, Nuevo Reino de Granada, 1700-1760”, *Innovar* 7 (enero 1996), 103.

20 William Elvis Plata, “Los dominicos, la Tercera Orden y un orden social. Santafé de Bogotá, siglos XVI-XIX”, *Historia y Sociedad* 28 (2015): 103.

21 Beatriz Castro Carvajal, “La relación entre el Estado y la Iglesia católica en la asistencia social colombiana: 1870-1960”, *Revista Sociedad y Economía* 20 (2011): 225.



[Detalle], *El Mensajero*, Bogotá. Tomo XXII, número 1 (1912): 395. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

llegada de la primera congregación de las Hermanas de la Caridad Dominicas de la Presentación encargadas de ayudar a los enfermos.

## Conclusión

Toquica presenta una interesante conclusión acerca del carácter “plurifuncional” de los conventos femeninos durante la Colonia. La primera y más importante de tales funciones tenía que ver con el control de las mujeres, con el propósito de salvaguardar la jerarquía social y evitar que aquellas alejadas de la posibilidad de un matrimonio conveniente se dieran al mestizaje, de modo que se conservaran intactos sus privilegios y bienes económicos y los de su familia. Dicha forma de subordinación se trasladaría también al ambiente interno del claustro, donde encontramos monjas encargadas de gobernar (velo negro) y otras encargadas de obedecer (velo blanco). La imagen de la monja colonial representó de manera determinante esa espiritualidad barroca muy vigente gracias al Concilio de Trento, que encaminaba todos sus esfuerzos a la perfección del alma, y se convirtió en un modelo para todos los cristianos.

Por otra parte, lo que numerosos autores convinieron en llamar *economía espiritual*, que de acuerdo con el

consenso religioso y cultural del periodo aseguraba la “salvación del alma”<sup>22</sup>, se vio reforzada con la fundación y el sostenimiento de los conventos y otras obras pías. De esta manera se constituyó un sistema financiero muy robusto que desempeñó un papel muy importante durante la crisis de las encomiendas y las minas a través del otorgamiento de créditos.

El estudio de los conventos y la vida religiosa femenina ha venido desarrollándose con más interés en los últimos veinte años. Sin embargo, aún falta conocer más sobre su dinámica interna, los casos regionales en la Nueva Granada y la comparación de estos con otros estudios hispanoamericanos, y su relación con los demás estamentos eclesiales y sociales, lo que se traduce en nuevas líneas de investigación que deben ser abordadas de manera interdisciplinaria para enriquecer el análisis y exponer la importancia de esta institución en la sociedad colonial y, posteriormente, en la sociedad actual.

.....  
<sup>22</sup> Toquica, *A falta de oro*, 369.

# LA INQUISICIÓN EN LA NUEVA GRANADA

Alberto José Campillo Pardo



## Introducción

El devenir de las religiones es un aparte fascinante de la disciplina histórica, pues su estudio comprende no solo la cosmovisión y las creencias de una sociedad determinada, sino también una serie de instituciones y prácticas políticas y sociales que definen el funcionamiento de la sociedad. En el caso del Imperio español y sus territorios ultramarinos, específicamente en la Nueva Granada, una de las instituciones religiosas que más curiosidad causa, y con razón, es el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, dada su importancia política y social, así como la gran cantidad de mitos y preconcepciones que se han desarrollado alrededor de este tribunal. Cabe entonces preguntarse: ¿qué era el Tribunal de la Inquisición?, ¿cuáles eran sus funciones?, ¿cómo llegó a Nueva Granada? Y ¿cómo se desarrolló en este territorio?

Así pues, en el presente artículo se llevará a cabo una breve reconstrucción histórica de la Inquisición neogranadina, su funcionamiento y algunas de sus atribuciones principales, hasta su desaparición a principios del siglo XIX, como marco para entender la importancia que esta institución tuvo dentro de la sociedad colonial en la Nueva Granada.

## Sobre el origen del Santo Oficio

La Inquisición fue una institución que perduró, bajo ese nombre, por más de seis siglos, y durante ese periodo evolucionó y cambió, dependiendo del territorio en el que se desarrollara. En sus inicios, el Santo Oficio comenzó como un tribunal *ad hoc* en el siglo XII, cuyo objetivo era combatir las herejías contrarias al catolicismo. Durante este periodo, no existió un tribunal permanente, sino que este era convocado por los obispos de las distintas localidades cuando se requería de él. Se caracterizaba por no estar conformado por dignatarios eclesiásticos, sino que eran tribunales populares, debido a la falta de personal eclesiástico para esta tarea<sup>1</sup>. En el siglo XIII, el papa Gregorio IX decidió fundar un tribunal permanente y autónomo, con el fin de perseguir dos corrientes heréticas que estaban tomando mucha fuerza en la época: los cátaros y valdenses. Este tribunal es conocido como Inquisición papal o medieval, y fue el que actuó en la mayoría de la Europa continental, durante el periodo medieval y en el comienzo de la Edad Moderna temprana.

<sup>1</sup> Ana María Splendiani, *Cincuenta años de Inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias. 1610-1660*, t. 1 (Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 1997), 41-45.



Pedro Berruguete  
*Auto de Fe presidido por Santo Domingo de Guzmán, 1493-1499*  
 Óleo sobre tabla, 154 x 92 cm  
 Sala 057B, © Museo Nacional del Prado, Madrid.

El nombre *inquisición* viene de la palabra *inquirir*, relacionada con el método que este tribunal utilizaba para iniciar un proceso. Refiere a los cuestionamientos que los miembros del tribunal hacían a los sospechosos que habían sido denunciados por sus vecinos, con el fin de determinar si se debía formular, o no, una acusación y llevar al individuo a juicio<sup>2</sup>.

El tribunal medieval empezó a decaer hacia finales del siglo XV debido a las transformaciones políticas que se estaban produciendo en Europa en ese momento. Sin embargo, “en 1483, el Papa nombraba Inquisidor General de Castilla y de los reinos y señoríos de los reyes Fernando e Isabel a Fray Tomás de Torquemada, de la Orden de

2 Ibid., 45-46.

Santo Domingo”<sup>3</sup>, en una España que se perfilaba como adalid del catolicismo, y cuyo carácter profundamente religioso veía con buenos ojos el control y la acción contra los enemigos de la fe<sup>4</sup>.

El Tribunal del Santo Oficio en España se comportaba de manera bastante diferente de la de sus equivalentes medievales, por varias razones. En primer lugar, la Inquisición española no dependía directamente del papado de Roma, sino que rendía cuentas a la Corona de Castilla, por lo tanto, ejercía una doble función dentro del territorio del imperio, tanto de control religioso y de los errores de fe, como de control político y cultural de acuerdo con los objetivos de la Corona. Y es que la amplitud del imperio, que tenía territorios en cuatro de los cinco continentes, implicaba la existencia de una diversidad religiosa y cultural que dificultaba su gobierno; en este sentido, la Inquisición española se diseñó como “un instrumento de unión política que exigía la destrucción o represión de otros elementos culturales y religiosos”<sup>5</sup>.

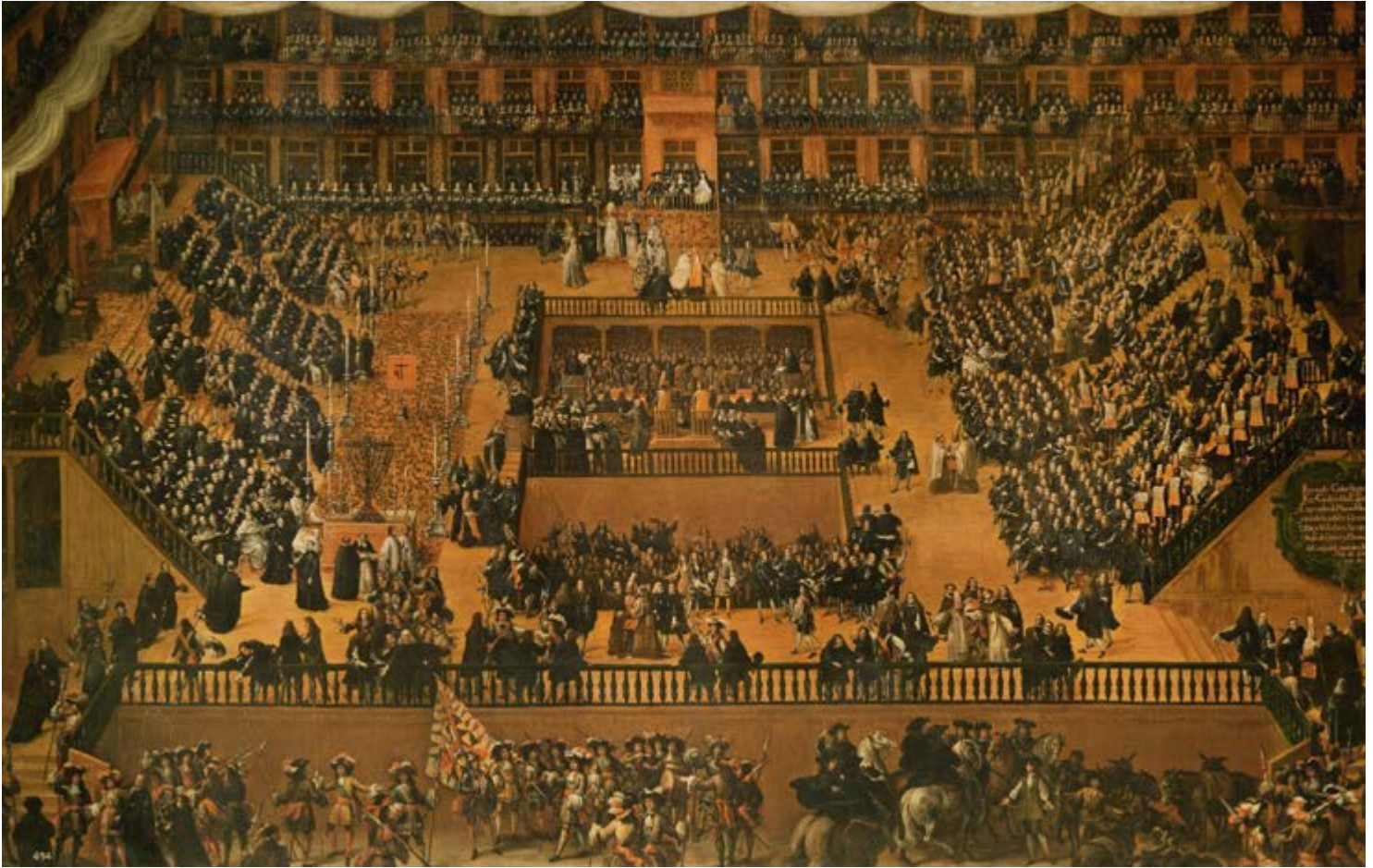
Ahora bien, la Inquisición llegó a América casi un siglo después, durante el reinado de Felipe II, quien en 1570 fundó los tribunales de Lima y México. El objetivo de la Inquisición en estos territorios variaba, en cierta medida, de su objetivo inicial, es decir, luchar contra las herejías presentes entre la población. Esto se debe a que América era un territorio prístino y sin mancillar, en donde la herejía aún no había llegado, motivo por el cual la labor del tribunal en este continente fue controlar la entrada de personas e ideas peligrosas que pudieran infectar a los habitantes de las Américas. Así, Felipe II en su pragmática de 1558, afirmaba que:

ay en estos reynos muchos libros, asi impresos en ellos como traídos de fuera, en latín y en romance y en otras

3 Mercedes Chivelet, *Historia del libro* (Madrid: Acento Editorial, 2003), 71.

4 Matilde Tagle, *Historia del libro* (Buenos Aires: Alfagrama Ediciones, 2007), 223.

5 Splendiani, *Cincuenta años de Inquisición*, 68.



Francisco Rizi  
*Auto de Fe en la Plaza Mayor de Madrid, 1683*  
 Óleo sobre lienzo, 277 x 438 cm  
 Sala 016A, © Museo Nacional del Prado, Madrid.

lenguas, en que ay heregías, errores y falsas doctrinas sospechosas y escandalosas y de muchas novedades contra nuestra sancta fe católica y religión, y que los hereges [...] procuran con gran astucia por medio de los dichos libros, sembrando con cautela y disimulación en ellos sus errores, derramar e imprimir en los corazones de los súbditos y naturales destes reynos sus heregías y falsas opiniones.<sup>6</sup>

En un principio, las funciones inquisitoriales en América siguieron el modelo medieval y estuvieron en cabeza de los obispos, quienes convocaban a los tribunales cuando era necesario, y asumieron esta función al mismo tiempo que la de crear sus respectivas diócesis. Pero fue

6 Citado por Carlos Alberto González Sánchez, *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII* (Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Universidad de Sevilla, 2001), 66.

en 1570 cuando Felipe II, de acuerdo con las ideas que había venido expresando anteriormente, fundó los tribunales permanentes de México y Lima. Estos funcionaron como los centros de la representación de la Inquisición en América hasta el siglo XVII, cuando nació el Tribunal de Cartagena de Indias, que reemplazó en la Nueva Granada la autoridad del Tribunal de Lima.

### El Tribunal del Santo Oficio en Cartagena y los herejes

En un principio, la supervisión inquisitorial en la Nueva Granada estuvo a cargo del Tribunal de Lima y en cabeza de los obispos, dada la división administrativa de los territorios suramericanos. Sin embargo, en el siglo XVII el puerto de Cartagena adquiriría una gran importancia económica, y llegaría a convertirse en el principal

DISCURSO

QUE EN EL INSIGNE

AVTO DE LA FE, CELEBRADO EN

esta Real ciudad de Lima, a veinte y tres de

Enero de 1639. años:

*PREDICO EL M. R. P. F. IOSEPH DE ZISNEROS, Calificador de la suprema. y general Inquisicion. Padre de la S. Provincia de la Concepcion. y Comissario general en todos estos Reynos del Pirù, y Tierrafirme, del Orden de N. P. S. Francisco.*

DIRIGIDO

AL EX<sup>mo</sup> SEÑOR DON LVIS GERONYMO DE Cabrera y Bobadilla, Conde de Chinchon, Virrey, Governador, y Capitan General de los Reynos del Pirù, y Tierrafirme, Gentilhòbre de la Camara de su Magestad, y de su llave dorada, de los Consejos de guerra, y estado, Comedador del campo de Britana, del orçé de Santiago.



Impresso en Lima por Geronymo de Contreras, año 1639.

punto de llegada de mercancías y esclavos de la Carrera de Indias. Este despertar económico y social de la ciudad también implicaba un peligro, pues se convertía en el punto de llegada de herejes y libros prohibidos. Así pues, por cédula real del 25 de febrero de 1610, se fundó el Tribunal del Santo Oficio de Cartagena de Indias, el cual empezaría a operar en noviembre de ese año; “su jurisdicción comprendía los obispados de Panamá, Santa Marta, Popayán, Puerto Rico, Venezuela y Cuba”<sup>7</sup>.

Tal era el miedo a la entrada de herejes por este puerto, que el primer edicto del Tribunal de Cartagena, leído en la catedral el 30 de noviembre de 1610, se dividía en siete capítulos que señalaban distintos tipos de herejías, las cuales debían ser denunciadas por los habitantes de la ciudad. El primer capítulo hablaba de las costumbres que podían delatar a un judaizante; el segundo, de aquellas que podrían delatar a un mahometano; el tercero se refería a los luteranos; el cuarto, a los alumbrados, secta mística desarrollada en España en el siglo XVI; el quinto, a otras herejías, como blasfemias, brujerías y satanismo; el sexto, a delitos sexuales, como la prostitución o el amancebamiento; y el séptimo hacía referencia al impedimento de tener o leer libros prohibidos presentes en índices y edictos inquisitoriales<sup>8</sup>. Sobre este último punto ahondaremos más adelante.

Con respecto a los primeros cinco capítulos, fueron los luteranos a quienes se persiguió con más ahínco, pues su presencia estaba más extendida, dada la naturaleza comercial de Cartagena. En este sentido, encontramos que, durante su existencia, el Tribunal de Cartagena procesó a 82 personas por reformistas, entre quienes destacaban protestantes, luteranos, calvinistas y hugonotes –contra los protestantes y calvinistas se realizaron la mayoría de procesos–. La mayor parte de estos individuos eran



Bernard Picart  
[Hombre convencido de herejía que se acusó a sí mismo antes de ser juzgado por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición], 1722  
Grabado calcográfico, 15 x 10,7 cm  
*Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde...*  
Ámsterdam: J. F. Bernard, 1723. Tomo II, número 33.  
Reg. 43201i, © Wellcome Library, Londres.

ingleses, holandeses y franceses que, al ser marineros o piratas, terminaban en manos de los inquisidores cartageneros<sup>9</sup>. Es curioso que la mayoría de estos reos se presentaron de forma voluntaria ante la Inquisición cartagenera, con el fin de recibir instrucción católica y escapar así de penas mayores.

Por eso, en muchos casos, es difícil determinar la sinceridad de estas acciones, sobre todo porque las fuentes muestran que ciertos individuos preferían ser procesados por herejes por la Inquisición, que ser ajusticiados por piratas por la justicia civil, ya que esta última

7 Carlos Gustavo Méndez, *Una aproximación al estudio de algunas actividades denominadas como brujería en Cartagena de indias en el siglo XVII y del papel del tribunal de la inquisición como represor de estas conductas* (S. l.: Academia de la Historia de Cartagena, s. a.).

8 Splendiani, *Cincuenta años de Inquisición*, 1997, 112-113.

9 Fermina Álvarez Alonso, “Herejes ante la Inquisición de Cartagena de Indias”, *Revista de la Inquisición* (Universidad Complutense, Madrid) 6 (1997): 241-242.



Anónimo  
 [El interior de una cárcel de la Inquisición española]  
 Aguafuerte, 10,5 x 14,8 cm  
 Reg. 43230i, © Wellcome Library, Londres.

podía llevarlos a la horca<sup>10</sup>. La benevolencia de las penas inquisitoriales, que buscaban la vuelta de las ovejas descarriadas al redil del catolicismo, se ve reflejada en que, de todos los casos antes mencionados, solo uno fue condenado a muerte y más de la mitad, el 58% para ser exactos, fueron absueltos por el tribunal<sup>11</sup>. Los demás tuvieron penas pecuniarias, de prisión o de destierro; las primeras fueron las más comunes, pues los bienes confiscados por la Inquisición eran una gran fuente de ingresos para la Corona.

### El control en el comercio de libros

Como se mencionó anteriormente, además de perseguir herejes, la Inquisición en Cartagena también se encargó de que no entraran libros prohibidos al territorio neogra-

nadino con el fin de evitar las malas doctrinas en el reino y que se difundieran por el continente<sup>12</sup>. En este sentido, se buscaban libros que pudiesen contener algo en contra de la doctrina católica, y este proceso de búsqueda se realizaba en dos niveles: en primer lugar, se controlaba directamente el comercio de los libros, desde su salida de España hasta su llegada a América; y, en segundo lugar, se controlaban los libros que estaban en manos de sus usuarios finales.

El control del comercio de libros por parte de la Inquisición se encontraba articulado dentro del aparato burocrático establecido por la Corona española para el control del tráfico de bienes entre la península y las colonias en América. En principio, esta vigilancia estaba en manos de la Casa de Contratación de Sevilla, de acuerdo con lo dispuesto en las ordenanzas que le fueron otorgadas

10 AHN, *Inquisición*, lib. 1023, f. 448.

11 Álvarez Alonso, "Herejes".

12 José Toribio Medina, *La Inquisición en Cartagena de Indias* (Bogotá: Editorial ABC, 1952).



Alphons Stübel  
 Cartagena: *Palacio de la Inquisición*, ca. 1860.  
 Leibniz Institute for Regional Geography, Archive for Geography,  
 Colección Stübel, SAm111-0002, archivo fotográfico.

en los años de 1503, 1510, 1531 y 1552. Sin embargo, la minucia que requería la tarea de la revisión de libros, así como los conocimientos necesarios para ello, hicieron que esta tarea recayera rápidamente en el Santo Oficio, sobre todo tras la orden de los reyes de abrir y revisar cajones y paquetes de libros que viajaban hacia América<sup>13</sup>.

El proceso de revisión de libros era llevado a cabo en el Castillo de la Inquisición de Sevilla, que se ubicaba en el barrio de Triana, en las reuniones matinales del Tribunal sevillano. En esta instancia, el cargador de libros debía presentar una memoria de los libros que se disponía a embarcar hacia América, la cual era revisada por los calificadores del tribunal. En caso de que los libros fueran regulares, se otorgaba una licencia que se anotaba al pie de la memoria presentada; en caso de que

hubiera libros prohibidos o que debieran ser expurgados, estos se recogían o se expurgaban para que pudieran circular. Con el crecimiento del comercio a Indias en los siglos XVII y XVIII, esta tarea de control recayó también en los funcionarios locales de la Inquisición presentes en los distintos puertos de mar y de tierra de la península, como se ve en el siguiente ejemplo de libros que viajaban hacia Cartagena:

Embarca Don Manuel Daza y Fominaia, corregidor de Lora y Zamora en la provincia de Quito en el navio nombrado la Castilla, que haze viaje a Cartaxena, los libros siguientes

La nueva recopilación de indias  
 Flor sanctorum  
 Monarquía Hebrea  
 Annales del mundo

Con otros de la facultad para su Gobierno y de devoción todos los cuales van en un cajón.

<sup>13</sup> Pedro Rueda Ramírez, *Negocio e intercambio cultural: el comercio de libros con América en la Carrera de Indias (siglo XVII)* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005), 31-36.

Por lo que toca al Santo Oficio de la Inquisición doi licencia para que se embarque el caxon de libros que contiene la antecedente memoria en el navio que al principio de ella se expresa, por quanto son de los corrientes.

Cadiz 12 de octubre  
de 1765

Licenciado Gamez.<sup>14</sup>

Solo con esta licencia los cargadores podían embarcar los cajones de libros en los navíos que viajaban hacia América. Una vez llegados a la Nueva Granada, o al puerto al que se dirigieran, los inquisidores del tribunal local debían revisar que el contenido de los cajones correspondiera a lo expresado en la licencia, tras lo cual daban la aprobación para que los libros desembarcaran en su nuevo destino.

Con respecto al segundo momento de control, es decir, cuando los libros estaban en manos de sus lectores, se realizaba en diferentes ámbitos. En primer lugar, encontramos las visitas a bibliotecas institucionales, ya fueran de órdenes religiosas o de universidades, las cuales eran ordenadas por una comisión de expurgo. En esta, se encargaba a un calificador que fuese a las mentadas bibliotecas y revisara sus contenidos, con el fin de expurgar ideas peligrosas o directamente de confiscar libros prohibidos en su totalidad. En el caso de la Nueva Granada, encontramos rastros de esta actividad en numerosas bibliotecas, como el Archivo Histórico de la Universidad del Rosario, o los fondos conventuales que componen la colección de libros antiguos de la Biblioteca Nacional de Colombia. Así, hallamos el caso de fray Diego Barroso, franciscano cartagenero, quien en el siglo XVIII se desempeñó como comisario del Santo Oficio y fue provincial de los franciscanos de Santafé en tres etapas

14 AGI, Contratación 1645, *Registro del Bergantin Nombrado Ntra. Sra. de la Soledad, San Francisco Xavier y las Animas*. Pliego de Reglamentos, 1765.

diferentes<sup>15</sup>. En este periodo de funciones, Barroso realizó visitas a las distintas bibliotecas franciscanas de la Nueva Granada, y dejó en el expurgo la evidencia de ser un censor concienzudo y estricto.

El segundo ámbito en el que se revisaban libros en manos de sus lectores eran las bibliotecas privadas, de cuyos contenidos

sus poseedores debían informar cuáles libros tenían, informar de la llegada de nuevas adquisiciones y si los trasladaban entre territorios y ciudades. Finalmente, a la muerte los herederos de un lector debían informar sobre los libros poseídos y solicitar permiso para realizar su venta. Todas estas noticias son memorias de libros, pero tuvieron diferentes funciones ante la Inquisición y las autoridades de la Monarquía.<sup>16</sup>

Desafortunadamente, quedan pocas muestras neogranadinas de estos documentos, debido a la mala gestión de los archivos nacionales y a la desaparición de los archivos inquisitoriales de Cartagena. Sin embargo, su presencia en México y Perú nos muestra que estas prácticas eran comunes en América, ya que las normativas inquisitoriales eran de carácter general, expedidas únicamente por el Consejo de la Suprema y General Inquisición de Madrid, lo cual hace suponer que también se aplicaban en la Nueva Granada.

Como se ha visto, al menos formalmente, el control inquisitorial sobre los libros parece haber sido extremadamente riguroso. Sin embargo, existen múltiples ejemplos de libros prohibidos que viajaron y circularon por

15 Alberto José Campillo Pardo, *Censura, expurgo y control en la biblioteca colonial neogranadina* (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2017), 70.

16 Idalia García, *La vida privada de las bibliotecas novohispanas: rastros de colecciones novohispanas 1700-1800* (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario; Universidad Autónoma Metropolitana, 2020), 39.



Flos sanctorū.

**La vida de nro señor iesu cristo:**  
 e de su scitissima madre: y dlos otros scōs: segū la ordē de sus fiestas

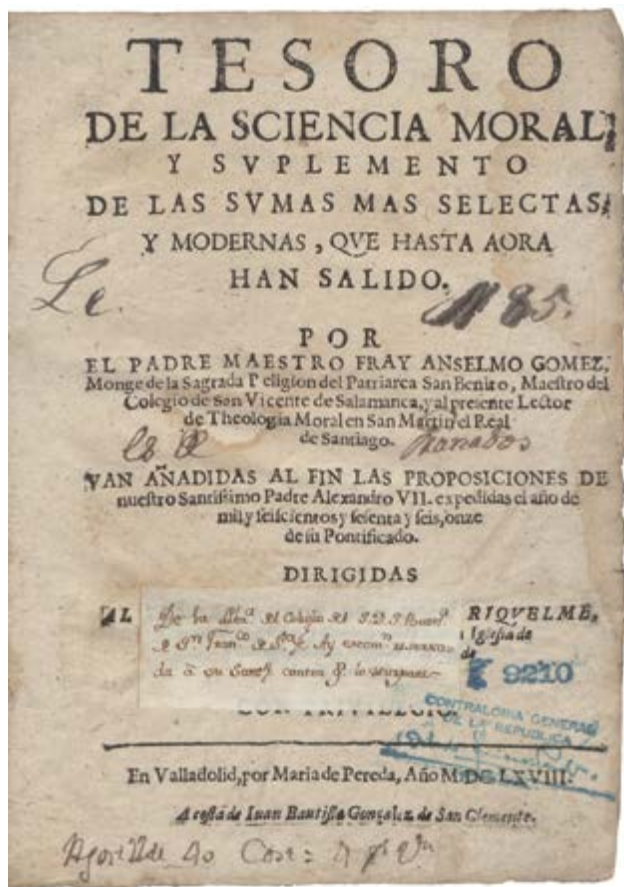
<p><b>L</b>ibera dñe alā? fuotū mox      amoz teoz meris qz coypa      ad arroclh? libra stā tozmēj</p>	<p><b>I</b>sti sūt vīri scī q̄ sedula car      nis macer artē mūdū dīno      nēq̄ vincēt? amē dei facti      sūt: doctrina q̄z tota fulget      ecclesia: oīqz terra sanctis      corū monitis repleta est.</p>	<p><b>D</b>i sūt q̄ calcas mūdū biā dī:      cū mōta sc̄a ac pī vestigij      dberēdo? secuti sūt nībī car      nale p̄cipiteo: ideo cōclū      nes sc̄oz effecti meruerūt      cū celestis aule incolto p̄es      nīa accipere sempiterna.</p>

**I**sti sūt vīri scī p̄ barozē  
 q̄ iusta mītas dī sup e dī  
 res p̄ncipū crūstas? Nīll  
 p̄cēp̄tū dī oglosā accipe  
 palmā ietna oīa mēre.

**I**sti sūt q̄ vīncēt i carne  
 p̄lānētē ecclesā sangūie  
 suo: nec sūt de terr? coypa  
 coz: sepata: q̄z merita sūt  
 i celis coequata: imarochi  
 sūlligē corona refulgētē.

**D**e sūt q̄ nesciēt t̄ozū  
 in dīco: q̄z sapētē cū  
 vīgīlātes dīis iuenit: q̄ z  
 oīco? iā padib? oīez nī i  
 volētū cū co ad mūtia?

**D**ñe spes sc̄oz e nūq̄  
 tūndūm coz: dēst sī bere  
 dīratē tūmētib? nōmē sūo:  
 sūbrabit i rābz gūle tuo.



*Tesoro de la ciencia moral y suplemento de las sumas más selectas y modernas, que hasta aora han salido.* Valladolid: editado por María de Pereda, a costa de Juan Bautista González de San Clemente, 1668. RG 16436, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

América, incluyendo a la Nueva Granada, lo cual habla de la enorme dificultad de la tarea, así como de algunos casos de laxitud y corrupción por parte de los inquisidores<sup>17</sup>.

## Conclusiones

El Tribunal del Santo Oficio funcionó con todas las atribuciones que he mencionado en este capítulo durante algo más de dos siglos. Pero, como toda institución humana, fue víctima del paso del tiempo y de los cambios institucionales e ideológicos en el Imperio español que llevaron a su desaparición.

En las primeras dos décadas del siglo XIX, cuando España cayó en manos de Napoleón, la administración de

José Bonaparte suspendió las funciones del Consejo de la Suprema y General Inquisición de Madrid, por lo que los tribunales americanos también detuvieron sus actividades. En el caso del tribunal cartagenero, el primer cierre se dio en 1811, con la Independencia de Cartagena; sus bienes fueron confiscados por la Real Hacienda y sus papeles, por el obispo de Cartagena<sup>18</sup>.

Privados de sus funciones, los inquisidores huyeron en 1812 a Portobelo y posteriormente a la ciudad de Santa Marta, donde establecieron su residencia. Tras la Reconquista española en 1815, comenzaron nuevamente a ejercer funciones en Cartagena, gracias a la restauración del tribunal por parte de Morillo, ordenada por Fernando VII. En este periodo, la Inquisición prestó su ayuda para encarcelar y ejecutar a los independentistas neogranadinos. Finalmente, en 1821, con la consolidación de la independencia de Colombia, el tribunal fue completamente abolido. Había juzgado a su último reo en 1818<sup>19</sup>.

Así termina la historia, en la Nueva Granada, de una de las instituciones coloniales que mayor influencia tuvo en el devenir social, cultural y político de su época. A su alrededor se han tejido toda serie de mitos, leyendas e historias que han hecho que la apreciación moderna del tribunal sea bastante negativa. Sin embargo, si se estudia juiciosamente la historia, se puede ver que el Tribunal del Santo Oficio fue una institución de su época, cuya función era mantener la cohesión política y cultural del Imperio español, mediante la salvaguarda de la fe católica como aglutinante.

18 Splendiani, *Cincuenta años de Inquisición*, 119.

19 *Ibid.*

17 Rueda Ramírez, *Negocio e intercambio cultural*, 2005.

# HISTORIA DE LA PRESENCIA JUDÍA EN COLOMBIA

Aliza Moreno-Goldschmidt



## Introducción

Todo aquel que desee indagar sobre la historia de la presencia judía en territorio colombiano debe comprender ante todo que la llegada de estos inmigrantes ha tenido lugar en distintas épocas, regiones y bajo diferentes circunstancias históricas. Tal como lo expondremos en el presente artículo, en términos generales se puede hablar de tres procesos migratorios independientes, los cuales no tienen conexión directa y tampoco hubo prácticamente ningún lazo de continuidad entre ellos. Por esta razón, es igualmente correcta la afirmación según la cual las primeras huellas judías documentadas en Colombia se remontan a la época colonial, así como también es preciso señalar que las comunidades judías existentes actualmente en el país son, en su totalidad, el resultado de las olas migratorias de la primera mitad del siglo XX.

## La presencia de conversos de origen judío en Colombia durante la época colonial

En el mismo año de 1492 tuvieron lugar dos sucesos determinantes en la historia de España: la expulsión de los judíos y la llegada de Colón al continente americano, punto que dio inicio a la época de la Conquista española-

la. Esta coincidencia ha dado motivos para suponer que entre la tripulación en las campañas de Colón podrían haberse infiltrado conversos de origen judío<sup>1</sup>. Si bien cabe señalar que en el ámbito legal a los conversos les estaba vedada la posibilidad de participar en las campañas de conquista, así como también de colonización<sup>2</sup>, es sabido que el cumplimiento de estos reglamentos no fue ejercido en todas las épocas con la misma rigurosidad. En este sentido, resulta factible considerar que ya desde la época de la Conquista pudieron haber llegado al continente americano individuos de origen judío. Aun así, cabe señalar que solo a partir de finales del siglo XVI, cuando se instituyeron los dos primeros tribunales inquisitoriales en Lima y en Ciudad de México, y algunos años después en Cartagena de Indias, en 1610, contamos con los primeros documentos históricos que corroboran la presencia de conversos de origen judío en territorio americano.

- <sup>1</sup> Si bien no es una opinión generalmente aceptada en el ámbito académico, hay algunos investigadores que consideran que el propio Colón podría haber sido de origen judío. Véanse algunos ejemplos: Simon Wiesenthal, *Sails of Hope: The Secret Mission of Christopher Columbus* (Nueva York: Macmillan, 1973); Salvador de Madariaga, *Christopher Columbus: Being the Life of the Very Magnificent Lord Don Cristóbal Colón* (Nueva York: Macmillan, 1940).
- <sup>2</sup> Antonio Domínguez Ortiz, *Los judeoconversos en España y América* (Madrid: Istmo, 1988), 128-129.



Gustave Doré  
Grabado en madera 40,8 x 30,8  
Eugène Sue. *La légende du Juif Errant*. Paris: Garnier Frères Libraires-éditeurs, 1855.



Abraham Ortelius. *Journey and Life of the Patriarch Abraham*. Antwerp: Officina Plantiniana, 1590. Reg. 2021668400, Map Division, © Library of Congress, Washington.

¿Quiénes eran estos primeros inmigrantes de origen judío que llegaron a territorio colombiano? ¿Cuáles fueron las circunstancias de su llegada? ¿Cuál fue su impacto en la sociedad local?

Ante todo, una aclaración fundamental: a lo largo de toda la época de dominio español, la presencia judía estaba prohibida por ley, tanto en el territorio peninsular como en las colonias. Cabe puntualizar la terminología para comprender la esencia del fenómeno. Durante la época colonial no hubo judíos en lo que actualmente es Colombia, pero efectivamente hubo grupos e individuos de cristianos

nuevos o conversos<sup>3</sup>, es decir, familias de origen judío que, tras el edicto de expulsión, debieron adoptar la religión católica para poder quedarse en territorios españoles (o portugueses). Si bien no cabe duda de que en su mayoría estas olas de conversión no fueron el fruto de una convicción religiosa, aún es un tema de debate entre los investigadores la presunta identidad judía de estos conversos<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Este fenómeno histórico es referido también como *marranismo* o *criptojudaísmo*.

<sup>4</sup> Aliza Moreno-Goldschmidt, *Conversos de origen judío en la Cartagena colonial: vida social, cultural y económica durante el siglo XVII* (Bogotá: Editorial Universidad Javeriana, 2018), 167-208.



Karl Werner - M. & N. Hanhart  
*Jerusalem: The Western Wall (Wailing Wall)*, 1865  
 Litografía, 36,3 x 52,3 cm  
 Ref. 40359i, © Wellcome Library, Londres.

Las noticias que nos llegan de estos individuos justamente provienen de los documentos de la Inquisición, el organismo que perseguía los delitos de herejía, razón por la cual muchos de los testimonios hacen referencia a las presuntas creencias y ritos que practicaban. En todo caso, incluso si aceptásemos la fiabilidad de los testimonios plasmados en los documentos inquisitoriales<sup>5</sup>, estas prácticas tuvieron lugar de forma clandestina y durante

esta época no se puede hablar realmente de una comunidad religiosa.

Es difícil hacerse una idea exacta de la cantidad de conversos de origen judío que llegaron a territorio colombiano, especialmente porque no todos fueron procesados por la Inquisición. El Tribunal en Cartagena procesó alrededor de ochenta casos de individuos acusados de judaizar, la grandísima mayoría durante el siglo XVII, de modo que podríamos estimar que el número de conversos de origen judío en la época colonial fue de pocos cientos.

No por casualidad se eligió a Cartagena como sede de uno de los tres tribunales inquisitoriales que se instituyeron en toda Hispanoamérica, ya que dicho enclave geográfico

5 David M. Gitlitz, *Secreto y engaño, la religión de los criptojudíos* (Salamanca: Junta de Castilla y León; Consejería de Educación y Cultura, 2003), 94-95; Victoria González de Caldas, *¿Judíos o cristianos?* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000), 19-20; Ricardo García Cárcel, “¿Son creíbles las fuentes inquisitoriales?”, en *L’Inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*, eds. Andrea del Col y Giovanna Paolin (Trieste: Edizioni Università di Trieste, 2000), 104-107.

constituía un punto neurálgico de acceso al continente, al ser parada de la flota oficial, objetivo de ataques piratas y uno de los principales centros del comercio de la época, tanto del trasatlántico como del continental. En este sentido, no es de asombrarse que muchos de los judeoconvertos procesados por la Inquisición hayan sido residentes de dicha ciudad portuaria.

En un alto porcentaje, los judeoconvertos que llegaron a territorio colombiano en la época colonial eran hombres solteros, comerciantes, de origen portugués, muchos de ellos sin la intención inicial de establecerse en el lugar. Unos, en efecto, dedicados al comercio, solían realizar constantes viajes, mientras que otros no solamente llegaron a establecerse en la ciudad, sino que incluso formaron familias con mujeres locales y se integraron en la vida comercial y urbana de forma muy exitosa. En algunos casos se vincularon a otros campos laborales más allá del comercio, desde la administración local hasta áreas como la medicina y los servicios militares<sup>6</sup>. Los documentos inquisitoriales también nos ofrecen varios testimonios de los aportes filantrópicos de estos conversos portugueses, gracias a los cuales varios de los edificios públicos y las instituciones locales de la época fueron construidos o sostenidos<sup>7</sup>.

No cabe duda de que Cartagena de Indias no fue el único lugar en Latinoamérica al que llegaron conversos de origen judío; incluso tenemos conocimiento de que, en otros enclaves del continente, como por ejemplo Lima o Ciudad de México, la presencia de conversos fue más numerosa. Sin embargo, el papel y el impacto de este grupo de comerciantes portugueses fue particularmente significativo en Cartagena de Indias. A diferencia de otros centros urbanos coloniales, la actividad, no solamente principal sino casi exclusiva de la ciudad, fue la comercial. Los grandes comerciantes, entre los cuales se encontraban varios de estos conversos portugueses<sup>8</sup>,

6 Moreno-Goldschmidt, *Conversos de origen judío*, 167-208.

7 Con respecto a la posición de los portugueses cristiano-nuevos en la sociedad cartagenera del siglo XVII, véase Moreno-Goldschmidt, *Conversos de origen judío*, 143-166.

8 Véase Moreno-Goldschmidt, *Conversos de origen judío*, 136-142.



Juicio hereditario "Por Juan de Uriarte Araoz, Notario del Secreto del Santo Oficio de la Inquisición de la ciudad de Cartagena de Indias. Con Don Vicente de Villalobos Tobar, Alguazil mayor de la dicha ciudad", 7 de agosto de 1649, 1 recto. Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España, Madrid.

constituyeron la principal y más influyente élite local, y en este sentido su aporte e impacto en el desarrollo de la sociedad urbana en sus distintas manifestaciones fueron muy significativos.

La carencia de registros, archivos y otros documentos del siglo XVII, más allá de las fuentes inquisitoriales, nos impide saber con exactitud cuál fue el destino de estos individuos y sus futuros descendientes. Es de estimarse que parte de ellos afianzaron raíces en suelo colombiano, mientras que otros habrían regresado a Europa o encontrado nuevas oportunidades en otros enclaves coloniales. Lo que sí es indiscutible es que el fuerte lazo de hermandad étnica y social que existió entre estos inmigrantes portugueses en la primera generación, en lo cual el pasado judío común desempeñó un papel de cierta importancia, no perduró con el pasar de las generaciones. Actualmente no existe ningún grupo o comunidad que pueda conectar sus raíces con el fenómeno aquí descrito, y aun así este en efecto constituye la primera huella de origen judío en la historia colombiana.

## Los primeros judíos oficiales en tierra colombiana durante los tiempos de Bolívar

En una importante y pionera investigación publicada en el 2001, la profesora colombiana Adelaida Sourdis Nájera describe en detalle un nuevo fenómeno: la primera inmigración de judíos oficiales en el siglo XVIII al Caribe colombiano, desde las colonias holandesas y bajo auspicio del propio Bolívar<sup>9</sup>.

Tal como ya hemos mencionado, en toda colonia española o portuguesa en América estaba vedada oficialmente la presencia judía. Tras las expediciones holandesas organizadas por la Compañía de las Indias Occidentales surgieron, en la primera mitad del siglo XVII, las primeras colonias holandesas en el Nuevo Mundo y, con estas, la posibilidad de una inmigración judía legal y oficial al continente americano. En efecto, en Recife se instituyó la primera comunidad judía, Tzur Israel, y, tras la reconquista de esta ciudad por las fuerzas portuguesas, muchos de sus miembros se trasladaron a Curazao donde se fundó en 1659 la comunidad Mikve Israel, la cual construyó la primera sinagoga de toda la historia americana<sup>10</sup>. La mayoría de estos judíos provenían de Ámsterdam y pertenecían originalmente al mismo grupo étnico de portugueses judeoconvertidos (al igual que aquellos que fueron procesados por la Inquisición cartagenera), con la diferencia de que, antes de llegar a América, habían adoptado oficialmente el judaísmo y formado parte de una comunidad judía normativa.

En las primeras décadas del siglo XIX, aparentemente gracias al apoyo que ofrecieron los judíos de Curazao a Bolívar<sup>11</sup>, el Libertador autorizó la entrada y la libertad

9 Adelaida Sourdis Najera, *El registro oculto: los sefardíes del Caribe en la formación de la nación colombiana, 1813-1886* (Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 2001).

10 Isaac S. Emmanuel y Suzanne A. Emmanuel, *History of the Jews of the Netherlands Antilles*, vol. I (Cincinnati: American Jewish Archives, 1970), 51-61.

11 *Ibid.*, 295-301.

de residencia a extranjeros, sin distinción de religión u origen. En el *Tratado de amistad, comercio y navegación* de 1829, ratificado por el propio Bolívar, se estipuló que los extranjeros, “aun cuando no profesen la religión católica, gozarán de la más perfecta e entera seguridad de conciencia, sin quedar espuestos a ser molestados, inquietados ni perturbados en razón de su creencia religiosa ni en los ejercicios propios de su religión”<sup>12</sup>.

Una vez fijadas estas políticas, comenzó un movimiento migratorio de judíos sefardíes, súbditos holandeses, en su mayoría procedentes de las colonias holandesas, a los distintos territorios bajo la gobernación de Simón Bolívar, incluyendo el territorio colombiano actual<sup>13</sup>. Si bien la concentración más significativa se estableció en Barranquilla, también se han detectado a lo largo del siglo XIX grupos judeosefardíes en otras regiones del norte colombiano, como Riohacha<sup>14</sup>, Santa Marta<sup>15</sup>, Ciénaga<sup>16</sup>, Sabanalarga<sup>17</sup>, Mompo<sup>18</sup>, el Carmen de Bolívar<sup>19</sup> y Cartagena<sup>20</sup>.

En su gran mayoría estos extranjeros se dedicaron en tierra colombiana al comercio y al transporte, campos en los que poseían una larga tradición y experiencia. Ellos (al igual que los judíos sefardíes y los conversos de origen judío del siglo XVII<sup>21</sup>) formaban parte de redes comerciales con distintas conexiones internacionales,

12 Citado en Sourdis Najera, *El registro oculto*, 37.

13 Se tienen noticias de otros inmigrantes de origen judío que llegaron al país, principalmente desde Alemania y otros países europeos, pero estos, desde su arribo, estaban altamente asimilados y prácticamente no contaban con una identidad judía significativa. Véase Enrique Martínez Ruiz, *Quinta Sión. Los judíos y la conformación del espacio urbano de Bogotá* (Bogotá: Editorial Universidad Javeriana, 2018), 60-114.

14 Sourdis Najera, *El registro oculto*, 39.

15 *Ibid.*, 46.

16 *Ibid.*, 48.

17 *Ibid.*, 45.

18 *Ibid.*, 44.

19 *Ibid.*, 50.

20 *Ibid.*, 43.

21 Jonathan I. Israel, *Diasporas within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews, and the World of Maritime Empires (1540-1740)* (Leiden: Brill, 2002).



Noé León  
 Juan B. Elbers. Barranquilla, 1965  
 Óleo sobre cartón, 52 x 115 cm  
 AP0266, Colección de Arte, Banco de la República, Bogotá.

muchas de tipo familiar o étnico, que les facilitaban el mercado con Europa y los Estados Unidos (principalmente, Nueva York). Gracias a estas actividades llegaron a destacarse como exitosos comerciantes y a impulsar varios campos que aún estaban en desarrollo. También estuvieron involucrados en la financiación de obras públicas y de interés social.

En lo que respecta a la práctica judía, estas pequeñas comunidades conservaban conexiones y funcionaban principalmente bajo la guía de la comunidad Mikve Israel de Curazao, que para entonces ya estaba bien establecida y contaba con una tradición más sólida. Por ejemplo, en Riohacha había cantores (*hazanim*) que dirigían los ritos y en 1850 se realizó una colecta en Curazao para la construcción de un cementerio judío en dicha ciudad<sup>22</sup>. Cabe señalar que este tipo de aportes intercomunitarios eran mutuos. Por ejemplo, el próspero grupo sefardí en Santa Marta realizó una contribución en 1865 para la construcción del Templo Emanuel en Curazao. En 1857 Abraham Senior, también conocido como Agustín, promovió la construcción del primer cementerio judío en Barranquilla y en su casa se reunían los judíos locales para celebrar ritos y rezos. Senior fue elegido en 1874 como primer presidente de la Comunidad Israelita de Colombia.

22 Emmanuel y Emmanuel, *History of the Jews*, vol. II, 836-837.

La relativa apertura hacia los extranjeros y en particular hacia aquellos portadores de creencias y culturas diferentes, que permitió no solamente la llegada sino la adaptación de estos judíos sefardíes junto a la posibilidad de conservar su identidad particular, declinó a partir de 1886, con la vuelta al conservadorismo y al Estado confesional. Estas nuevas circunstancias posiblemente conllevaron la emigración de algunos de ellos y, decididamente, la asimilación del resto, quienes abandonaron sus prácticas religiosas y, en un proceso de a lo sumo dos generaciones, se convirtieron al catolicismo<sup>23</sup>.

### La creación de las comunidades judías del siglo xx

Actualmente, las comunidades judías y los individuos que se identifican con el judaísmo viven en libertad y forman parte activa e integral de la sociedad colombiana. Hoy en día existen comunidades judías en diversas ciudades del país, las cuales han desarrollado sus propias instituciones, incluyendo sinagogas, colegios, centros sociales, organizaciones de beneficencia y demás. Todas estas comunidades se remontan a los procesos de inmigración de principios del siglo XX, que fueron totalmente

23 Para más detalles, véase en Sourdis Najera, *El registro oculto*, 155-159.



Fotografía Rodríguez. De pie, quinto de derecha a izquierda, Bernardo Rabinovich, empresario de origen judío, radicado en la ciudad de Medellín. Fundó en Medellín la empresa Tejidos Leticia Telsa, 1931  
 Fotografía, 6 x 10 cm  
 BPP-F-008-0280, Archivo Fotográfico, Biblioteca Pública Piloto, Medellín.

independientes de los descritos anteriormente en el presente artículo.

Hasta principios del siglo XX, la concentración judía mundial más significativa se encontraba en Europa y en los países orientales (principalmente bajo el Imperio otomano). Las grandes crisis que tuvieron lugar en dichos territorios, sobre todo las dos guerras mundiales (incluyendo el Holocausto), la crisis económica entre las guerras, la decadencia y, finalmente, la disolución del Imperio otomano, tuvieron un impacto drástico en la demografía judía mundial. A causa del antisemitismo, crisis económicas e inestabilidades políticas, un porcentaje muy significativo de los judíos del mundo inmigraron en

busca de un futuro más prometedor, y el continente americano quizás fue el destino más atractivo. Fue a finales del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX cuando crecieron significativamente las comunidades judías americanas, incluyendo la norteamericana. Si bien en América Latina los destinos más comunes fueron Argentina, Brasil y México, también el resto de las comunidades judías latinoamericanas, dentro de estas la colombiana, se consolidaron en esta misma época y forman parte de un mismo fenómeno migratorio.

Los judíos que llegaron a tierra colombiana, antes y después de las restricciones de visados a emigrantes judíos impuestas por el Ministerio de Relaciones Exteriores

en los años treinta y cuarenta<sup>24</sup>, provenían de distintas tierras, como Polonia, Rumania, Hungría, Ucrania, Alemania, Siria, Turquía y otros. Para muchos de estos inmigrantes Colombia no había sido su primera escala en el proceso de emigración, sino que provenían de otros países de Europa Occidental, Latinoamérica o el Oriente Medio, donde pasaron algunas temporadas antes de asentarse en Colombia.

En la actualidad, las comunidades creadas por estos inmigrantes siguen existiendo en cuatro ciudades del país: Bogotá, Cali, Barranquilla y Medellín<sup>25</sup>, pero durante las primeras décadas del siglo XX hubo pequeñas concentraciones judías en otras varias regiones, entre ellas Palmira, Buga, Tuluá, Cartago, Pereira, Armenia, Manizales, Popayán, Buenaventura<sup>26</sup>, Cúcuta<sup>27</sup>, Bucaramanga<sup>28</sup> y Cartagena<sup>29</sup>.



Publicidad de Tejidos Leticia. Fernando Gómez Pérez. *Guía de Medellín*. Medellín: Asesores Publicitarios, 1956, 91. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT.

24 En general, los gobiernos colombianos aceptaron la emigración judía, sobre todo en las primeras décadas del siglo. Sin embargo, las políticas se comenzaron a tornar significativamente limitantes en los años que antecedieron a los eventos del Holocausto en Europa, cuando los judíos buscaban asilo ante la amenaza nazi. Esta tendencia se puede observar a partir de 1936 y llegó a su cúspide con la posición adoptada por el Ministerio de Relaciones Exteriores, a la cabeza del ministro Luis López de Mesa, quien expidió una prohibición general de expedir visas colombianas a “elementos judíos”. Véanse: Lina María Leal Villamizar, “Colombia frente al antisemitismo y la inmigración de judíos polacos y alemanes 1933-1948” (tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2011); Lina María Leal Villamizar, “La ‘cuestión judía’ en la prensa colombiana (1933-1939). El debate en relación con las comunidades judías que antecedió las restricciones a su inmigración”, *Revista Internacional de Historia de la Comunicación* 1, n.º 4 (2015); José Ángel Hernández, “La emigración judía. ¿Colombia, país de asilo?, años 20, 30, 40”, en *Los judíos en Colombia: una aproximación histórica*, eds. Adelaida Sourdis Nájera y Alfonso Velasco Rojas (Madrid: Casa Sefarad Israel, 2011).

25 En la isla de San Andrés viven actualmente varias familias judías que llevan cierto tipo de vida judía comunitaria, pero no constituyen una comunidad oficial. Cabe también mencionar que existen otras comunidades judías en diversos lugares del país, conocidas como las comunidades emergentes, las cuales están formadas por colombianos de origen que decidieron adoptar la religión. Este es un fenómeno muy interesante y particular que aún está por ser estudiado.

26 Elias Shabot, *Breve historia del Centro Israelita de Beneficencia “Ezra Israel” de Cali, 1922-1962* (Cali: s. e., 1964), 26-28.

27 Simón Guberek, *Yo vi crecer un país. Crónicas testimoniales colombianas* (Bogotá: Fundación Cultural Simón y Lola Guberek, 1982), 213-234.

28 *Ibíd.*, 238-253.

29 Marco Milhem-Nessim, *Crónicas de la Comunidad Hebrea Sefarad de Bogotá* (Bogotá: Arte Láser Publicidad, 2002), 472-473; Guberek, *Yo vi crecer un país*, 123-124.

Muchos de estos inmigrantes llegaron en busca de un mejor futuro, sin contar con un gran capital y apoyándose unos a otros. En su mayoría, los primeros judíos en Colombia fueron pequeños comerciantes, varios de ellos dedicados al comercio ambulante y la venta a plazos. En la medida en que se fueron estableciendo, también comenzaron a involucrarse en el campo industrial y el mercado inmobiliario<sup>30</sup>, así como también en otras profesiones<sup>31</sup>. Después de las primeras décadas, se puede observar una tendencia a preferir las ciudades principales en las que las estructuras comunitarias facilitaban la socialización

30 Martínez Ruiz, *Quinta Sión*.

31 Entre las profesiones libres, cabe destacar el campo de la medicina como uno de los primeros que fue altamente ejercitado por inmigrantes judíos, ya desde las primeras generaciones. Entre los primeros cabe mencionar a los doctores Aharon Ben-Shitrit, Marco Milhem, Salomón Perlman, Pablo Hané y Natan Eidelman. Además, si hacemos referencia al campo de la medicina, no podemos dejar de mencionar a Aboad Shai, filántropo judío que donó lo que actualmente se conoce como la Clínica Shai en Bogotá. El tema de los judíos y la medicina en Colombia aún está por estudiarse.



Fotografía Rodríguez, 1889-1995  
 Retrato de Samuel Rabinovich, con su familia; algunos miembros de la familia Rabinovich, de origen judío, llegaron a Colombia y se dedicaron principalmente a la industria y al comercio, enero de 1933.  
 BPP-F-005-0683, Archivo Fotográfico, Biblioteca Pública Piloto, Medellín.

dentro del grupo, de modo que los pequeños centros judíos fueron desapareciendo paulatinamente.

En contraste con los dos procesos anteriores, cuando los judíos llegaron a Colombia a principios del siglo XX gozaron desde un principio de libertad de culto y de la posibilidad de crear legalmente sus comunidades e instituciones. Así fue como, poco después de su llegada, comenzaron a surgir instituciones judías oficiales, entre las cuales cabe mencionar la fundación del Centro Israelita de Bogotá en 1929<sup>32</sup>; la obtención de la personería jurídica del Centro Israelita de Beneficencia Ezzrath Israel en Cali, en 1930<sup>33</sup>; la adquisición del terreno para un cementerio judío en el barrio Inglés de la capital, en

1932<sup>34</sup>; la construcción del edificio del Centro Israelita de Cali en 1934, que incluía un recinto para la sinagoga<sup>35</sup>; la fundación del Colegio Jorge Isaacs de Cali<sup>36</sup> y del Colegio Unión de Barranquilla<sup>37</sup>, en 1936; la fundación del Colegio Colombo Hebreo en Bogotá, en 1948; y la inauguración de la primera sinagoga judía propia en Bogotá, la Sinagoga de la Comunidad Hebrea Sefaradí en 1952<sup>38</sup>.

32 Guberek, *Yo vi crecer un país*, 100; Jaime Fainboim, "Centro israelita", *Nuestra Tribuna* (Bogotá), n.º 6, febrero, 1934, 3.

33 Véase <https://cementeriohebreodecali.com/historia/>

34 "La actividad del Centro Israelita", *Nuestra Tribuna* (Bogotá), n.º 1, septiembre, 1933, 17.

35 Shabot, *Breve historia del Centro Israelita de Beneficencia*, 13, 16, 23.

36 "Instituto hebreo colombiano de Cali", *Nuestra Tribuna* (Bogotá), n.º 34, junio, 1936, 19-20.

37 E. W. [en el artículo solo figuran las iniciales del nombre del autor], "El colegio Unión, en Barranquilla", *Nuestra Tribuna* (Bogotá), n.º 35, julio, 1936, 24-28. Véase también Shabot, *Breve historia del Centro Israelita de Beneficencia*, 14.

38 Milhem-Nessim, *Crónicas de la Comunidad Hebrea Sefaradí*, 37-46. Sobre estas y otras instituciones judías en Colombia, véase también la conferencia de Enrique Martínez Ruiz en el



Gabriel Carvajal Pérez  
*Sinagoga Bet El*, Barranquilla, 1964  
 Fotografía, 6 x 10 cm  
 BPP-F-001-0928, Archivo Fotográfico,  
 Biblioteca Pública Piloto, Medellín.

Si bien es mucho lo que se puede escribir y no tanto lo que se ha publicado<sup>39</sup> con respecto a la presencia judía en la Colombia del siglo XX, en el presente artículo no nos podremos explayar. Aun así, quisiera trazar de forma muy general dos características centrales de las comunidades

judías colombianas de nuestra época, que podrán ser abordadas en mayor profundidad en futuros estudios.

#### El carácter laico/tradicionalista

Si no se contextualizan y no se toman en consideración los procesos de modernización que vivió el mundo judío a partir del siglo XIX, y a juzgar por el tipo de instituciones que se fundaron en Colombia –sinagogas, colegios, cementerios, etc.–, fácilmente se podría caer en el error de adjudicar un papel primordial y central a la religión en el proceso de consolidación de las comunidades judías en el país. Por el contrario, cabe señalar que, en su mayoría, los primeros inmigrantes a Colombia eran judíos tradicionalistas, o incluso laicos, y los lazos que los unían eran mucho más de tipo étnico-cultural que religioso. En efecto, desde su creación hasta nuestros

.....  
 ciclo de conferencias organizadas por el Instituto de Estudios Urbanos Universidad Nacional, el 14 de julio de 2020: [https://www.youtube.com/watch?v=7tE9mAyW9Qc&feature=youtu.be&fbclid=IwAR2O\\_TTwt59qRHNInyVISlWstQY8mQHjDzLQJk6sFyRk258dZLJR2PLV4q4](https://www.youtube.com/watch?v=7tE9mAyW9Qc&feature=youtu.be&fbclid=IwAR2O_TTwt59qRHNInyVISlWstQY8mQHjDzLQJk6sFyRk258dZLJR2PLV4q4)

39 Entre los autores más destacados puede mencionarse a Simón Guberek, Marco Milhem-Nessim, Enrique Martínez Ruiz y Lina María Leal Villamizar, citados anteriormente en este artículo. Cabe señalar también: Azriel Bibliowicz, “Intermitencia, ambivalencia y discrepancia: historia de la presencia judía en Colombia”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers (ALHIM)* 3 (2001): en línea. Consultado el 10 de agosto 2020, <http://journals.openedition.org/alhim/535>; Adelaida Sourdis Nájera y Alfonso Velasco Rojas, eds., *Los judíos en Colombia: una aproximación histórica* (Madrid: Casa Sefarad Israel, 2011).



*From the rising unto the setting of the sun the Lord's name is to be praised!* [Desde la salida hasta la puesta del sol, el nombre del Señor es digno de alabanza]

Nueva York: H. Schile, ca. 1874.

Cromolitografía, 92 x 122 cm

Reg. 58590, © Library of Congress, Washington.

días, puede observarse una tendencia de aumento del carácter religioso de dichas comunidades, pero esta se remonta principalmente a las últimas décadas y no a sus inicios.

### Distintos orígenes, distintas subculturas judías

Una de las características de la inmigración judía desde el siglo XIX a la gran mayoría de los destinos, incluyendo Colombia, fue la llegada de inmigrantes no solamente desde distintos enclaves geográficos, sino también pertenecientes a diversas subculturas judías. De forma general podríamos referirnos a dos grupos centrales, los judíos sefaradíes provenientes de países musulmanes y los judíos askenazíes (quienes constituyen una mayoría a nivel demográfico) provenientes de Europa Central y Oriental. En términos generales, cuando el número de judíos en determinado lugar es lo suficientemente grande, existe una clara tendencia a crear instituciones separadas para

cada uno de estos dos grupos, tal como sucede en las ciudades principales en Colombia. Si se desea realizar un estudio minucioso sobre la comunidad judía colombiana, es fundamental tomar en consideración las diferencias culturales entre ambos grupos, así como también el tipo de división, interacción y socialización entre individuos e instituciones de ambas subculturas judías.

## Conclusiones

La presencia de grupos e individuos de origen judío en territorio colombiano es casi tan antigua como la propia historia moderna del país. Sin embargo, no se puede hablar de una única historia, ya que, en realidad, bajo esta misma denominación, nos estamos refiriendo a diversos procesos que tuvieron lugar en diferentes etapas por grupos separados sin conexión entre sí. Si bien ninguno de los tres procesos históricos descritos en el presente artículo llegó a ser significativo a nivel demográfico-cuantitativo, tampoco se puede ignorar el aporte e impacto de cada uno, especialmente en aspectos sociales, económicos e industriales –temas que han sido desarrollados independientemente en investigaciones dedicadas a cada uno de estos procesos–. Esta pequeña pieza, estudiada hasta el momento solo parcialmente, constituye parte del rompecabezas de la historia social colombiana y, como tal, merece seguir siendo investigada en mayor detalle y profundidad.

# FASES Y FACETAS DEL ISLAM EN COLOMBIA

Odette Yidi David



## Introducción

La historia del islam es en gran medida la historia reciente y predominante de amplias geografías en Asia y África. A partir de su ingreso en la historia universal en el siglo VII, con las revelaciones que recibe el profeta Muḥammad (570-632 e. c.), el islam se ha configurado más que como una simple relación entre lo humano y lo divino. No en vano, se asume como *dīn wa dawla*<sup>1</sup>, trascendiendo el campo espiritual y rigiendo asuntos mundanos y el gobierno de la *umma*<sup>2</sup>. El universo del islam ha estado en constante expansión y sincretismo pues, antes de la época moderna, se convirtió en la única de las grandes religiones que tuvo contacto geográfico y humano con casi todas las demás tradiciones, como el cristianismo, el judaísmo, el zoroastrismo, el budismo, e incluso el taoísmo y el confucianismo chinos<sup>3</sup>.

1 Textualmente, religión y Estado.

2 Comunidad de musulmanes.

3 Felipe Mañilo Salgado, *Diccionario de historia árabe e islámica* (Madrid: Abada, 2013), 118.

## Encuentros y desencuentros en la historia

Teniendo en cuenta la heterogeneidad de culturas y corrientes que conforman esta religión universalista, que hoy cuenta con 1.800 millones de fieles en todo el mundo y 14.000 en Colombia para el 2010<sup>4</sup>, empezamos a evidenciar la complejidad de reconstruir la historia del islam en este país. Esta historia ha sido relegada a la periferia de la historia nacional e incluso continental, quizá por el desinterés de los investigadores y el público al considerar al islam como esa amenaza para el “Occidente civilizado”<sup>5</sup>; por verla como ese detonante del “choque de civilizaciones”; como ese “aparente” aliado del terrorismo con posibles o supuestos tentáculos en la geografía

4 Para profundizar en la caracterización de la población musulmana en Centro y Suramérica y el Caribe, que asciende a 1.720.000, remitirse a los informes: Pew Research Center, “The Global Religious Landscape” (2012), <https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2014/01/global-religion-full.pdf>; Pew Research Center, “The Changing Global Religious Landscape” (2017), <https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/04/07092755/FULL-REPORT-WITH-APPENDICES-A-AND-B-APRIL-3.pdf>

5 Edward Said, *Orientalismo* (1978).



"Representación anicónica de Mahoma guiando a los profetas al cielo", [fragmento], Qur'án, 1874. ID: b14385881, Manuscripts and Archives Division, The New York Public Library.

nacional<sup>6</sup>, lo que implica que debe tratarse como un fenómeno político y no en su complejidad social; quizá porque se ha percibido al islam únicamente como una intrusión temporal o una religión de inmigrantes<sup>7</sup>; o como una identidad no deseada que produce y es producto de la islamofobia<sup>8</sup>, tanto en la actualidad como en la época

6 Farid Kahhat, "Percepciones actuales sobre árabes (y musulmanes) en América Latina", en *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*, eds. Karim Hauser y Daniel Gil (Madrid: Casa Árabe, 2009).  
 7 Diego Giovanni Castellanos, *Islam en Bogotá: presencia inicial y diversidad* (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2010).  
 8 Para entender cómo el imaginario islamofóbico se ha asumido con tanta naturalidad en "Occidente", hasta el punto de parecer

colonial. El islam cuenta con una historia de quinientos años en el continente americano y esta presencia emula por su diversidad al gran universo del islam; aquel que dejó fascinantes huellas arquitectónicas en las rutas de la seda de Asia Central, y que gestó necesarios centros de conocimiento y traducción como la Casa de la Sabiduría en Bagdad<sup>9</sup>.

En Suramérica y el Caribe, el islam ha sido introducido por "los sujetos coloniales españoles, los africanos esclavizados, la servidumbre del sur asiático<sup>10</sup>, los migrantes árabes y los conversos latinoamericanos y caribeños"<sup>11</sup>. De esta forma, entendemos que el islam –ni en su totalidad ni en su americanidad– no es un bloque homogéneo que choca constantemente con nuestro "mundo occidental", sino que más bien hace parte integral de él a través de sus diferentes fases y facetas. También se evidencia que no es una sola la historia del islam en Colombia y que, a pesar de su baja demografía, no pierde relevancia su estudio. Sin embargo, es un fenómeno social e histórico complejo puesto que, además de que hay comunidades con orígenes étnicos diversos y formadas en tiempos diferentes, cada una de ellas está bajo influencia de alguna de las dos corrientes principales del islam, la suní y chií, y regidas por diferentes escuelas jurídicas islámicas<sup>12</sup>. Además, apenas existe una naciente

razonable, y la conexión entre colonialismo y orientalismo, remitirse a Santiago Alba Rico, *Islamofobia: nosotros, los otros, el miedo* (Barcelona: Icaria, 2015).

9 Para explorar el papel de las ciencias en el islam, y cómo los académicos musulmanes contribuyeron al Renacimiento, véase Jim Al-Khalili, *The House of Wisdom. How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave Us the Renaissance* (Nueva York: Penguin Books, 2010).  
 10 En referencia a los musulmanes que llegan del subcontinente indio al Caribe, debido al *Indian indenture system*, entre los siglos XIX y XX.  
 11 J. T. Karam, "Historias musulmanas en América Latina y el Caribe", *Istor: Revista de Historia Internacional* 12, n.º 45 (2011): 39.  
 12 En referencia a la floración de variedades doctrinales surgidas en los primeros siglos del islam, estas son, en el mundo sunní, la hanafi, maliki, safi'i y hanbali. En el chiismo se formaron diversas ramas/sectas a lo largo de los siglos, como los zaydíes, duodecimanos y septimanos.



Jodocus Hondius y Gerhard Mercator. *Turcici Imperii Imago*.  
 Ámsterdam: Jodocus Hondius, ca 1600.  
 Ref. 14673, Biblioteca Nacional de Catar.

estructura que representa a las comunidades islámicas en el país y sus intereses<sup>13</sup>.

Teniendo en cuenta que los datos históricos y actuales sobre el islam colonial, árabe, asiático, africano y de conversos son escasos en Colombia<sup>14</sup>, este capítulo hará una

13 Desde el 2018, existe un comité, conformado por entidades islámicas, que envía anualmente a un representante suní y otro chií ante el Ministerio del Interior de la República de Colombia para dialogar sobre temas de política pública en materia de libertad de culto, entre otros temas. Dicho comité está en proceso de consolidarse como una federación. Entrevista escrita al imán Isa García de la mezquita Othman Ben Affan de Barranquilla (septiembre de 2020).

14 La obra más completa sobre la historia de la presencia del islam

aproximación a la historia poco visibilizada del islam durante la era colonial y del “islam árabe”. Se hará más énfasis en este último, pues, en contraposición a su poca visibilidad en el país, la mezquita Omar Ibn Al Khattab en Maicao (1997) es una de las más grandes de la región<sup>15</sup>. El municipio de Maicao es también el primero en Colombia que cuenta con alcalde musulmán, elegido para el periodo 2020-2023, y en cuya posesión coexistieron modestos velos islámicos con coloridas mantas guajiras.

en Colombia es la de Castellanos, *Islam en Bogotá*, pero existe la imperiosa necesidad de realizar estudios más actuales y de corte etnográfico.

15 Después de las de Buenos Aires y Caracas, y en disputa con las de Brasil.



Granada. Alhambra. Interior de la Mesquita. München: Purger & Co., 1920. Reg. 14184, © Library of Congress, Washington.

## El islam en la Colonia y de conversos

Los primeros contactos documentados entre el islam y las Américas sucedieron con la Conquista española. Su presencia durante la Colonia se manifestó en dos grupos poblacionales que tenían prohibido profesar su fe: por un lado, los africanos esclavizados de África Occidental<sup>16</sup> y, por otro, los andaluces de “origen morisco”, pues luego de la derrota del último reino nazarí de Granada y la unificación del territorio por los Reyes Católicos, en 1492, quedó prohibido el viaje de musulmanes a las Américas.

.....  
 16 El islam llega a África subsahariana entre los siglos VIII y IX a través de viajeros y comerciantes árabes.

El espíritu de cruzada y el temor a una conquista islámica del “Nuevo Mundo” fueron causantes de estas estrictas restricciones migratorias; sin embargo, es de notar que Cristóbal Colón empleó tecnologías musulmanas como la cartografía, a pesar de la fijación cristiana contra el mundo islámico<sup>17</sup>.

Debido a la persecución del “otro” basada en el “ideal civilizador” y de pureza de sangre que alcanzó su pico durante la Inquisición, es difícil reconstruir las historias y la historia de estas comunidades iniciales, cuyas identidades se diluyeron con el tiempo y por el espacio.

.....  
 17 Karam, “Historias musulmanas”, 24.

Por ejemplo, el sacerdote jesuita sevillano Alonso de Sandoval escribió, en su lúgubrememente célebre tratado *De instauranda Aethiopia salute* (1627), cómo detectar la religión de los africanos esclavizados y cómo evangelizarlos, entre otros aspectos, y menciona con preocupación la presencia de “esclavos musulmanizados” en Cartagena. Para la población esclavizada, era difícil conservar su práctica religiosa debido a la alta tasa de mortalidad, a la persecución y evangelización, a la falta de escolarización y acceso a textos como el Corán y a la imposibilidad de retornar a sus patrias. Aunque el islam no sobrevivió como religión en esta época, su legado como civilización sí permeó la arquitectura mudéjar<sup>18</sup> de época colonial y otras artes menores, como el mobiliario, los objetos litúrgicos y la joyería afiligranada.

En lo referente a la población colombiana conversa al islam, se destaca el caso de la comunidad de Buenaventura. Introducidos inicialmente en la década de 1960 a la doctrina de *Nation of Islam* por un marino africano-estadounidense, volcados luego a la corriente suní de influencia saudí y actualmente cercanos al chiismo de influencia iraní, un importante grupo de afrocolombianos conversos conformó en 1974 la primera institución islámica con personería jurídica: la Comunidad Islámica de Colombia<sup>19</sup>. El caso de las comunidades islámicas en Bogotá es también de interés, ya que allí coexisten grandes comunidades de inmigrantes musulmanes del mundo árabe e islámico, como también congregaciones iniciadas por y exclusivas de conversos<sup>20</sup>, y bajo la influencia de países como Turquía, Irán y Arabia Saudita.

18 “El mudéjar estaba impregnado del arte islámico, perpetuado por los alarifes hispánicos. Su expresión más notable en la Nueva Granada fueron las armaduras [de cubierta]”. Marta Lizcano Angarita y Karen David Daccarett, “La carpintería de lo blanco en nuestras ciudades coloniales”, *Revista Huellas* 90-91 (2012): 101. Según los especialistas, estos alarifes en su mayoría eran musulmanes sometidos y convertidos.

19 Castellanos, *Islam en Bogotá*, 109.

20 Es importante tener en cuenta que el islam no hace proselitismo en el sentido tradicional de la palabra, sino que más bien hace *da'wah*, o “un llamado”, y muchas de estas comunidades han manejado un bajo perfil para no suscitar sospechas ante las autoridades que, como se ha mencionado, suelen entender el islam como un fenómeno político amenazador.



“Mekka gebräuchliche Gegenstände” [Artículos comunes de la Meca entre los que se encuentra la Shishah o pipa de agua]. C. Snouck Hurgronje. *Mekka, mit Bilder-Atlas*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1888-1889, figura 1-12. ID: 53819, Rare Book Division, Digital Collections, The New York Public Library.

## Aproximaciones al “islam árabe” en Colombia

La migración de árabes levantinos hacia las Américas a finales del siglo XIX y principios del siglo XX se ha pensado como un fenómeno principalmente cristiano; incluso, son varios los textos en Colombia que sostienen como su principal causa la persecución de árabes cristianos o su reclutamiento por parte de autoridades otomanas<sup>21</sup>.

21 La popularidad de esta explicación entre los estudios de la diáspora árabe en Colombia puede tener sus orígenes en el entendimiento simplista y orientalista del aparentemente inacabable e inevitable choque entre el islam y Occidente. Para conocer más sobre el orientalismo y su impacto en las diversas áreas del conocimiento, remitirse a la obra completa del académico palestino-estadounidense Edward Said.



Desde principios del siglo XX migrantes sirios establecieron almacenes en Ocaña, Norte de Santander, en la imagen se aprecian los establecimientos de los hermanos Esper y Zurek. Jorge Posada Callejas. *Libro azul de Colombia*. Nueva York: The J. J. Little & Ives, 1918, 564. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

Si bien es cierto que muchos de los palestinos, sirios y libaneses que se asentaron en las Américas en este periodo de intensas migraciones mundiales<sup>22</sup> eran cristianos de diversas denominaciones<sup>23</sup> y que lo hacían por una multiplicidad de causas<sup>24</sup>, puede ser posible que árabes musulmanes también hubiesen llegado décadas antes de las grandes migraciones de árabes musulmanes a Colombia y al resto del continente en la segunda mitad del siglo

22 De los 45 millones de migrantes que llegaron a las Américas entre 1875 y 1914, se registraron más de un millón provenientes del Estado otomano. Christina Civantos, *Between Arabs and Argentines: Argentine Orientalism, Arab Immigrants, and the Writing of Identity* (Albany: State University of New York Press, 2006), 7.

23 Principalmente cristianos ortodoxos, católicos y maronitas.

24 Una convergencia de factores de empuje y de atracción hizo posible esta migración. Entre los de empuje se identifican de corte social, religioso, político, económico, personal, familiar y cultural.

pasado. No en vano, un comandante otomano escribió con preocupación en abril de 1895 que eran numerosos los jóvenes musulmanes que escapaban a las Américas a través de los puertos de Trípoli y Jounieh (Líbano) para evadir el servicio militar obligatorio que se había vuelto imprescindible debido al constante estado de guerra del Imperio otomano<sup>25</sup>.

La población inicial de inmigrantes árabes musulmanes en Colombia es difícil de determinar, y su historia se diluye en la macrohistoria de los inmigrantes árabes cristianos, objeto de la mayoría de publicaciones. La tarea se vuelve más compleja, ya que la información de migración de época es poco específica, a diferencia de países como Venezuela, Brasil y Argentina, que sí lograron llevar registros confiables<sup>26</sup>. Además, varios apellidos fueron mal transliterados o arbitrariamente traducidos, como también ocurrieron posibles ocultamientos de la religión islámica o conversiones al cristianismo en vista de la falta de garantías de libertad de culto en el país<sup>27</sup>, antes de 1991 y la nueva Constitución.

Una aproximación inicial a esos primeros árabes musulmanes se encuentra en la revista *Unión del Centro Juvenil Árabe del Club Alhambra*, creado en 1945 por la diáspora árabe de Barranquilla. En dos ediciones del año 1946 de la revista, aparece una pauta comercial de un inmigrante libanés musulmán entre las decenas de pautas comerciales de origen árabe en Barranquilla y Cartagena. Uno de estos avisos correspondía a un inmigrante musulmán: Ali Elnesser de Barranquilla. Los primeros miembros de la familia Elnesser, musulmana y proveniente del Líbano, arribaron a Barranquilla entre 1920 y 1925, y para

25 Kazim Baycar, "Ottoman-Arab Transatlantic Migrations in the Age of Mass Migrations (1870-1914)" (tesis doctoral, University of Oxford, 2015), 96.

26 Kamal Karpat, "The Ottoman Emigration to America, 1860-1914", *International Journal of Middle East Studies* 17 (1985).

27 Para un recuento detallado de las repercusiones del debate entre la fe y la razón en la política, y la construcción de la república y la nación en Colombia, véase María del Rosario García, *Identidad y minorías musulmanas en Colombia* (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2007).



Mezquita de Omar Ibn Al-Jattab en Maicao, La Guajira, 2020  
Fotografía: Juan Soler & Álvaro de la Lama.

ese entonces no eran la única familia musulmana de la ciudad<sup>28</sup>. Sin embargo, dada la exigencia de presentar el certificado de bautismo ante las instituciones educativas en aquel momento, muchos se convertirían al cristianismo o adoptarían nombres latinos<sup>29</sup> que evitaran una connotación religiosa o cultural distinta al ideal de nación colombiana del momento.

En la segunda mitad del siglo XX, y por episodios tales como la creación del Estado de Israel en 1948, la guerra de junio de 1967 y la guerra civil libanesa (1975-1990), cientos de migrantes palestinos y libaneses musulmanes se establecieron en Colombia, Brasil, Paraguay, Argentina y Venezuela<sup>30</sup>. Maicao y San Andrés isla se convirtieron en importantes lugares de atracción, pues, debido a su ubicación en la frontera con Venezuela, Maicao aseguraba un mercado con alto poder adquisitivo; y por su carácter de puerto libre, San Andrés isla resultaba atractivo

28 Otras familias radicadas en Barranquilla para aquel entonces, como los Faqih y los Said, eran musulmanes también. Entrevista escrita a Sherin Elnesser (mayo de 2020).

29 *Ibid.*

30 Esta diáspora ha seguido creciendo debido a la continua inestabilidad política y económica del Levante y por la reunificación familiar.

para estos migrantes que, en ambos casos, contaban con importantes conexiones transnacionales en el Caribe insular, Venezuela y Panamá. De esta forma, la migración árabe levantina a Colombia y a países como Venezuela y Curazao se transformó en mayoritariamente islámica a partir de finales de la década de 1970, y su carácter islámico tomó la delantera en 1989<sup>31</sup>.

Los espacios en donde vive el islam también son testigos de la preservación y enseñanza de la lengua árabe<sup>32</sup>. La diglosia<sup>33</sup> ha sido usada como elemento diferenciador de esta minoría que, a pesar de ser consciente de la importancia de preservar su identidad distintiva, tanto religiosa

31 Philipp Bruckmayr, "Syro-Lebanese Migration to Colombia, Venezuela and Curacao: From Mainly Christian to Predominantly Muslim Phenomenon", *European Journal of Economic and Political Studies* 3 (2010): 166.

32 El árabe clásico es la lengua litúrgica o *lingua franca* del islam. El Corán está revelado/escrito en árabe, y este texto es considerado como la principal obra de las letras árabes, de allí la relevancia para los musulmanes de cualquier procedencia y en cualquier lugar de aprender y preservar la lengua. Por eso, el idioma árabe y los árabes tienen un papel "privilegiado" en el islam, aunque no sean la población mayoritaria.

33 La diglosia implica el uso simultáneo del árabe clásico y dialectal, según el contexto social.



Revista Unión 14, 15 y 16 Barranquilla (octubre de 1946). Archivo Familia Yidi David.

como lingüística, sabe que integrarse en la sociedad receptora es una necesidad, y lo logra a través del bilingüismo o el multilingüismo<sup>34</sup>. Estos fenómenos también se presentan en Maicao, donde la comunidad organizada desde 1979 bajo el nombre de Asociación Benéfica Islámica es protectora de su lengua árabe materna y de su identidad religiosa a través del Colegio Colombo-Árabe Dar el Arkam, inaugurado en 1989. El idioma árabe de esta minoría religiosa también entra en coexistencia con el español, al punto de que han ocurrido préstamos lingüísticos documentados por Martínez, como *cauber il zalami* (cobra al señor), o *rageli mai* (regálame agua), siendo *zalami* y *mai* formas en árabe dialectal libanés de decir “señor” y “agua”, y *cauber* y *rageli*, contrapartes verbales para los verbos “cobrar” y “regalar”<sup>35</sup>. Esto demuestra que en Colombia se ha desarrollado una variante del árabe dentro de esta minoría religiosa.

## Conclusiones

Colombia se ha nutrido de sus minorías étnicas, lingüísticas y religiosas, y sin duda estas hacen parte del tejido social, y del pasado, presente y futuro del país. El islam en Colombia es multifacético y se asemeja a un microcosmo

34 Carlos Jair Martínez Albarracín, “La alternancia cultural entre los musulmanes de la isla de San Andrés 2018”, *Íkala, Revista de Lengua y Cultura* 33, n.º 2 (2018).

35 Carlos Jair Martínez Albarracín, “El uso de la lengua árabe en Colombia”, *UN Periódico*, s. f. Consultado el 28 de agosto de 2020. <http://historico.unperiodico.unal.edu.co/ediciones/112/21.html>

del amplio y heterogéneo cosmos islámico. Su estudio es urgente, puesto que permitiría seguir construyendo puentes entre los imaginados “Oriente” y “Occidente”, comúnmente pensados como antagónicos, pues el rechazo hacia el “otro”, y en especial hacia el otro “oriental”, se perfila como una constante desde la época colonial. Los acontecimientos del mundo después del 9/11 han llevado a vilipendiar aún más a los musulmanes; sin embargo, no se debe caer en la generalización, sino más bien desarrollar con espíritu crítico espacios de diálogo y reconocimiento de la riqueza en la diversidad, pues el islam no puede seguir estando relegado a los márgenes y fronteras de la vida contemporánea, sino que debe entenderse, aceptarse e integrarse a esta. En Colombia, son ya cinco siglos de una presencia silenciosa cuya historia vale la pena escuchar.

# LOS JESUITAS EN COLOMBIA

Jorge Enrique Salcedo Martínez, S. J.



## Introducción

La Compañía de Jesús es una orden religiosa católica masculina fundada en 1540 por Ignacio de Loyola y nueve compañeros más<sup>1</sup>. Durante la celebración del Concilio de Trento, los jesuitas Pedro Fabro, Claudio Jayo, Diego Laínez, Alfonso Salmerón, Pedro Canisio, Jean Couvillon, Juan de Polanco, Jerónimo Nadal, Juan de Victoria, Juan Fernández y Francisco Torres participaron como teólogos en las tres sesiones que hubo entre 1545 y 1563<sup>2</sup>. Junto con otras congregaciones religiosas se encargaron de difundir las reformas doctrinales y disciplinares que se legislaron en dicho concilio. Una vez culminado este, fundaron colegios en Alemania, Francia, Italia, Portugal y España. En estos centros de educación se empezó a adoptar el famoso método llamado la *Ratio studiorum*, razón de los estudios, escrito en 1599 y que emularon todos los establecimientos fundados por los jesuitas más tarde en Asia, África y las Américas<sup>3</sup>. Estos religiosos, a

través del ministerio de la palabra oral y escrita, se dieron a la tarea de enseñar la doctrina cristiana católica para hacer frente a los cismas que se crearon con la Reforma de Martín Lutero, Juan Calvino y Ulrico Swinglio, entre otros<sup>4</sup>.

Desde el momento mismo de su fundación, esta orden religiosa llamó la atención porque sus miembros no se reunían para rezar en coro, no tenían hábito y hacían un especial voto de obediencia al papa, quien la aprobó para encargarla de la evangelización a través de la educación y de las misiones en los distintos lugares del mundo<sup>5</sup>. Como lo expresa la fórmula del instituto de 1550, la definitiva aprobación, en donde se consigna el objetivo que se proponen los miembros de esta nueva orden religiosa:

1 John W. O'Malley, *Historia de los jesuitas. Desde Ignacio hasta el presente* (Bilbao, España: Ediciones Mensajero, 2014), 11-42.

2 Charles E. O'Neill y Joaquín María Domínguez, dirs., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, vol. IV (Roma; Madrid: Institutum Historicum, S. I.; Universidad Pontificia Comillas, 2001), 3834-3837.

3 "Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu es el título completo del célebre código pedagógico-escolar de la Compañía de

Jesús, que ha regulado la enseñanza y la educación de los colegios jesuitas desde que fue compuesto (fines del siglo XVI hasta entrado el siglo XX". *Ibid.*, 3292-3296.

4 Teófanos Egido, "Lutero y el luteranismo y las reformas protestantes", en *Historia del cristianismo*, t. III: *El mundo moderno*, coord. Luis Antonio Cortés Peña (Madrid: Editorial Trotta, 2006), 91-186.

5 John W. O'Malley, *¿Santos o demonios? Estudios sobre la historia de los jesuitas* (Bilbao, España: Ediciones Mensajero, 2016), 156-161.



◀ *Retrato de San Ignacio de Loyola*  
Litografía, 42,8 x 31,7 cm  
París y Nueva York: L. Turgis J.ne Imp.r Editeur, 1860  
Reg. 28761, Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca  
Nacional de España, Madrid.

Todo el que quiera militar para Dios bajo el estandar de la cruz en nuestra Compañía, que deseamos se distinga con el nombre de Jesús, y servir solamente al Señor y a su Esposa la Iglesia bajo el Romano Pontífice, Vicario de Cristo en la Tierra, persuádase que, después del voto solemne de perpetua castidad, pobreza y obediencia, es ya miembro de esta Compañía, fundada principalmente para emplearse en la defensa y propagación de la fe y en el provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana, sobre todo por medio de las públicas predicaciones, lecciones y cualquier otro ministerio de la palabra de Dios, de los ejercicios espirituales, de la doctrina cristiana a los niños y gente ruda, y del consuelo espiritual de los fieles, oyendo sus confesiones y administrándoles los otros sacramentos. Y, con todo, se muestre disponible a la pacificación de los desavenidos, al socorro de los presos en las cárceles y de los enfermos [en] los hospitales y al ejercicio de las demás obras de misericordia, según pareciere conveniente para la gloria de Dios y el bien común; haciendo todo esto gratuitamente, sin recibir estipendio ninguno por su trabajo. Procure, mientras viviere, poner delante de sus ojos ante todo a Dios, y luego el modo de ser de este su Instituto, que es camino para ir a Él, y alcanzar con todas sus fuerzas el fin que Dios le propone, aunque cada uno según la gracia con que le ayudará el Espíritu Santo y según el propio grado de su vocación.<sup>6</sup>

Los jesuitas, siguiendo esta inspiración fundacional, acudieron al llamado de los reyes de España y Portugal, las dos grandes potencias del siglo XVI, para embarcarse en las empresas comerciales y religiosas en África, Asia y las Indias Occidentales. En estos territorios de misión ayudaron a los distintos obispos en la apertura de seminarios mayores para formar el clero diocesano, construyeron iglesias y fundaron colegios. En estos establecimientos enseñaron la doctrina cristiana, tal como lo recomendaba la fórmula del instituto, e impartieron los

6 Jorge Enrique Salcedo Martínez, *Textos escogidos. Fórmula del instituto 1550* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2016), 52-66.

ejercicios espirituales a estudiantes y padres de familia. Además de lo anterior, incursionaron en los territorios alejados de las principales ciudades para erigir misiones, y con esto coadyuvar en la expansión y conocimiento del territorio de los monarcas. Estas han quedado descritas en los tratados de etnografía y en las gramáticas que escribieron de las distintas sociedades indígenas para un mayor intercambio cultural. Un ejemplo ello son los libros de los misioneros José Gumilla y Juan Rivero en los llanos del Casanare y el Meta<sup>7</sup>.

### Presencia de los jesuitas entre 1604 y 1767 durante la monarquía española

Los jesuitas llegaron a lo que hoy conocemos como la República de Colombia, provenientes del Virreinato de la Nueva España, donde se habían establecido unos años antes. Los invitó el recién nombrado arzobispo de Santafé, Bartolomé Lobo Guerrero, en 1596. Este prelado quería que los religiosos ayudaran a fundar definitivamente un seminario para formar el clero, no solo de Santafé, sino de otras provincias y para ocuparlos en la evangelización de los distintos grupos indígenas. Los religiosos habían intentado establecerse en el Nuevo Reino de Granada desde 1589, sin embargo, esto no se concretó, sino hasta septiembre de 1604, cuando llegaron a la ciudad de Santafé para comenzar clases en enero de 1605 en lo que hoy conocemos como el Colegio Mayor de San Bartolomé, en el costado suroriental de la actual plaza de Bolívar<sup>8</sup>.

En la manzana jesuita, los religiosos tenían: el Colegio Máximo y la Javeriana colonial, fundada en 1623<sup>9</sup>. En el

7 José Gumilla, *El Orinoco ilustrado. Historia natural y civil de este gran río* (Bogotá: ABC, 1953); Juan Rivero, *Historia de las misiones de los llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta* (Bogotá: Biblioteca Presidencia de la República, 1957).

8 Juan Manuel Pacheco, *Los jesuitas en Colombia*, t. 1: 1567-1564 (Bogotá: Talleres de San Juan Eudes, 1959), 72-117.

9 La manzana jesuita comprende actualmente el Colegio Mayor de San Bartolomé, el templo de San Ignacio y el Museo de Arte Colonial.



Trigrama de la Compañía de Jesús  
*Obras del padre Pedro de Ribadeneyra de la Compañía de Jesús...* Madrid:  
 Imprenta de Luis Sánchez, 1604-1605, portada.  
 F. CUERVO 3222, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

primero vivían los profesores jesuitas de la Universidad Javeriana y aquellos estudiantes jesuitas que se formaban para sus ministerios y que se iban a dedicar a las misiones en los llanos de Casanare y el Meta, a las misiones populares entre los pueblos cercanos a la ciudad, y a las doctrinas de Fontibón, Tunjuelito, Cajicá y Tópaga.

En el seminario de San Bartolomé vivían los seminaristas que se preparaban para el sacerdocio, actual edificio del Ministerio de Relaciones Exteriores. De allí salían para tomar clases en la Casa de las Aulas, actual Museo de Arte Colonial. A este establecimiento llegaron estudiantes de las distintas regiones del territorio para recibir instrucción en filosofía y teología, requisitos indispensables para la ordenación sacerdotal.

Entre 1604 y 1767 los jesuitas, desde el punto de vista administrativo, se organizaron en la provincia del Nuevo

Reino de Granada. Esta comprendía los colegios de Cartagena de Indias, Honda, Tunja, Mompo, Santafé, Santa Fe de Antioquia, Pamplona, Mérida (actual Venezuela), Santo Domingo y Buga<sup>10</sup>. Popayán y Pasto hacían parte de la provincia del Ecuador. En todos estos colegios se siguió la metodología de la *Ratio studiorum*. En estos establecimientos se recibía a los niños internos que aprendían a leer, escribir, sumar, dividir y restar, hasta sus grados superiores. Al pie de estos edificios se construyeron las iglesias que servían para el culto y para impartir los ejercicios espirituales a españoles, criollos e indígenas. En los colegios hubo bibliotecas para los estudiantes desde las primeras letras, hasta los libros más especializados en teología, filosofía, patristica, patrología, historia de la Iglesia, derecho, matemática, gramática, medicina y espiritualidad<sup>11</sup>.

En la Academia Javeriana, siguiendo la tradición de los jesuitas de aprender las lenguas de los indígenas, se empezó a enseñar la lengua de la familia lingüística de los chibchas. Recordemos que una condición *sine qua non* para ir a las misiones era que los misioneros aprendieran y dominaran la lengua de los indígenas a los cuales iban a evangelizar. En sus misiones en el Nuevo Reino de Granada, los jesuitas escribieron gramáticas chibchas y de las lenguas de los pobladores de los llanos del Casanare y el Meta<sup>12</sup>.

Durante el periodo de la monarquía española (1604-1767), los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada realizaron un gran proyecto cultural, social, educativo y religioso que contó con la acción de “247 miembros, 148 sacerdotes, 78 hermanos coadjutores y 21 escolares”<sup>13</sup>. Este propósito se vio truncado por la expulsión de los

10 José del Rey Fajardo, *Los jesuitas en Cartagena de Indias, 1604-1767* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004).

11 José del Rey Fajardo y Myriam Marín Cortés, eds., *La biblioteca colonial de la Universidad Javeriana comentada* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana / Archivo Histórico Juan Manuel Pacheco, 2008), 17-172.

12 José del Rey Fajardo, *Misiones jesuíticas en la Orinoquia* (San Cristóbal, Venezuela: Universidad Católica del Táchira, 1992), 719-781.

13 Del Rey Fajardo, *Los jesuitas en Cartagena de Indias*, 17.



Manuel María Paz. *Presbítero Manuel Ma. Albis, indios reducidos de Mocoa: territorio de Caquetá, 1857*, acuarela sobre papel; 24 x 32 cm  
F. C. Corográfica 96, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.



religiosos por parte del monarca Carlos III de estos territorios en 1767 y, posteriormente, por la extinción de la orden en 1773 por el papa Clemente XIV<sup>14</sup>.

### Jesuitas en la República de la Nueva Granada, 1844-1850 y la Confederación Granadina, 1858-1861

En el siglo XIX los jesuitas regresaron a lo que se llamaba la República de la Nueva Granada, nombre que tuvo el actual territorio de Colombia entre 1832 y 1858, cuando cambió al de Confederación Granadina. Con la Constitución de Rionegro de 1863, empezaría a denominarse los Estados Unidos de Colombia (1863-1886) y desde 1886, República de Colombia<sup>15</sup>.

El ministro del Interior del gobierno de Pedro Alcántara Herrán (1839-1843), Mariano Ospina Rodríguez, gestionó una ley en el Congreso de la República para invitar de nuevo a los religiosos jesuitas. La Ley de Misiones y Casas de Escala se cristalizó en enero de 1844, cuando ingresaron al país algunos jesuitas provenientes de España y de las repúblicas de Chile y Argentina<sup>16</sup>. Al comienzo, los religiosos se establecieron en la ciudad de Bogotá,

pero poco a poco las autoridades civiles y religiosas de las provincias de Antioquia y de Popayán los invitaron para colaborar como educadores y misioneros.

Siguiendo la ley de 1842, los jesuitas abrieron un noviciado para formar a los nuevos religiosos que irían a las misiones del Caquetá y Putumayo. Para ello iniciaron un noviciado, primero en la ciudad de Bogotá, y más tarde lo trasladaron a la ciudad de Popayán. Desde esta salieron los misioneros a las selvas del Putumayo y Caquetá. Entre ellos se encontraban José Segundo Lainez, Tomás Piquer y el hermano Mariano Plata. En sus crónicas y cartas mencionan los grupos étnicos que encontraron en sus recorridos a pie y por canoas en los ríos. Fueron tan extensas estas jornadas que alcanzaron a llegar hasta el actual territorio del Brasil. La Ley de Misiones y Casas de Escala supuestamente les permitiría contar con recursos del Gobierno nacional para dichas travesías, sin embargo, esto no se concretó y los pocos recursos de los misioneros se agotaron hasta hacer imposible el sostenimiento de las misiones en estas regiones insalubres. Para llamar la atención del gobierno de la provincia de Popayán, José Segundo Lainez se vistió como un cacique indígena y llevó a un grupo de ellos para que los conocieran las autoridades civiles, y con ello lograr el apoyo económico esperado. Sin embargo, esta financiación del Gobierno nacional y local no llegó a materializarse. A lo anterior se sumaron la enfermedad y muerte de los misioneros que llevaron a la finalización de aquel proyecto de expansión y evangelización entre los distintos grupos indígenas de la región<sup>17</sup>.

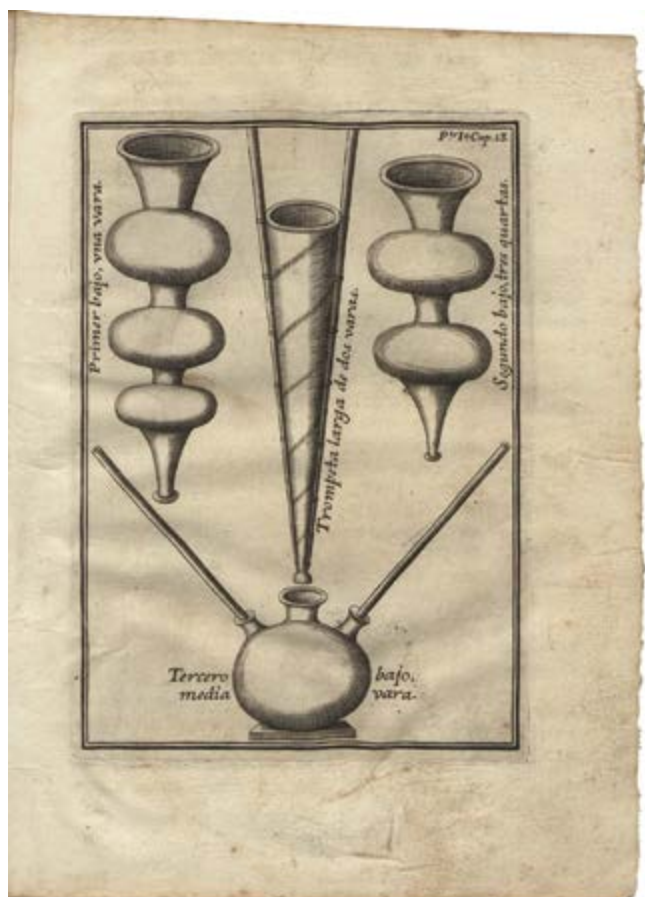
En Bogotá, los religiosos se encargaron de la capellanía del Colegio de San Bartolomé y de algunos ministerios en la iglesia de San Ignacio entre 1844 y 1850. El arzobispo de Bogotá, Manuel José Mosquera, les solicitó colaboración en la formación de los seminaristas en el Seminario Mayor, pues creía en la idoneidad moral de los jesuitas

14 La supresión de la Compañía de Jesús “fue el resultado de la campaña general antijesuita, que debe integrarse dentro del movimiento de la Ilustración, protagonizada por los ministros regalistas de los Estados borbónicos. Estos no dudaron en el empleo de la coacción con los papas, hasta que Clemente XIV firmó el breve *Dominus ac Redemptor* (julio 1773), suprimiendo la CJ como orden religiosa. Era muy típico en las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII que el documento pontificio, para surtir efecto en un país, debía ser previamente aceptado por su soberano. Así, la CJ fue extinguida en todas las naciones, excepto en Prusia (hasta 1780) y Rusia (hasta 1820)”. En O’Neill y Domínguez, *Diccionario histórico*, vol. 1, 878-884. Los jesuitas fueron restaurados por el papa Pío VII el 7 de agosto de 1814.

15 Rafael Pérez, *La Compañía de Jesús en Colombia y Centro-América, después de su restauración* (Valladolid: Imprenta Castellana, 1897), 251-340.

16 Jorge Enrique Salcedo Martínez, ed., *Los jesuitas expulsados, extinguidos y restaurados: memorias del Primer Encuentro Internacional sobre la Historia de la Compañía de Jesús* (Bogotá: Editorial Universidad Javeriana, 2014).

17 Jorge Enrique Salcedo Martínez, *Las vicisitudes de los jesuitas en Colombia. Hacia una historia de la Compañía de Jesús, 1844-1861* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2014), 96-106.



*El Orinoco ilustrado, y defendido: historia natural, civil y geographica de este gran rio ... govierno, usos, y costumbres de los Indios... / escrita por el Padre Joseph Gumilla, de la Compañía de Jesús ... Tomo primero. Madrid: Manuel Fernández, 1745. Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.*

para formar a su futuro clero. Esta situación ocasionó envidias y divisiones entre el clero diocesano de Bogotá y entre la sociedad civil de la Nueva Granada. Estas desavenencias se hicieron evidentes en un panfleto que escribió el clérigo de la catedral, Manuel Fernández Saavedra, el arzobispo ante la nación, y en los distintos artículos antijesuitas que circularon en los principales periódicos de las ciudades de Bogotá y Medellín en contra de la presencia de los religiosos. En estos escritos se revivió el antijesuitismo desde el siglo XVI hasta el siglo XIX<sup>18</sup>. Los temas de los artículos de prensa que circularon se pueden sintetizar en los siguientes: la literatura antijesuita; la ilegalidad de la presencia de los jesuitas; ellos venían a corromper a la juventud, enseñando las doctrinas contrarias al republicanismo; su deseo de apoderarse de las

18 Manuel Fernández Saavedra, *El arzobispo ante la nación* (Bogotá: Imprenta del Neo-granadino, 1852), 5.

riquezas de los neogranadinos; la estructura de gobierno de los jesuitas que permitía el supuesto secretismo; y la delación, a través del voto de obediencia, a un superior general en Roma.

El contexto político, social, económico y religioso en el que arribaron los jesuitas a la Nueva Granada estuvo enmarcado por la conformación de los partidos políticos Liberal y Conservador, y por los debates por la cuestión de la separación entre Iglesia y Estado, la educación religiosa versus la educación laica, el matrimonio civil, etc. De allí que su presencia en la nueva república hubiera desatado controversias que se publicaron en la prensa entre 1845 y 1861. En este periodo se difundieron escritos antijesuitas provenientes de Francia y Europa, como la historia del judío errante, *Los jesuitas* de Michelet, la *Monita secreta* –que se volvió a reeditar–, entre una serie de textos en los que desprestigiaba a la orden religiosa<sup>19</sup>.

### Regreso definitivo en la República de Colombia, 1884-1924

El contexto en el que regresaron y se establecieron definitivamente hasta hoy los jesuitas fue el denominado periodo de la Regeneración y la Hegemonía Conservadora. Los gobiernos de la Regeneración solicitaron ayuda a las congregaciones religiosas para que apoyaran con la educación en las principales ciudades y en los territorios de misión. Entre las congregaciones femeninas estaban: las Hermanas del Sagrado Corazón, del Buen Pastor de Angers, las Hijas de María Auxiliadora, las Hermanitas de los Pobres y las Hermanas de la Caridad. Entre las masculinas: los eudistas, los claretianos, los hermanos cristianos de La Salle, los jesuitas, los maristas, los redentoristas y los salesianos<sup>20</sup>.

19 Salcedo Martínez, *Las vicisitudes de los jesuitas*, 141-185.

20 Frédéric Martínez, *El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900* (Bogotá: Banco de la República, 2001), 479-493.



"Iglesia en los Llanos", dibujo de Riou. Charles Saffray y Edouard André. *Geografía Pintoresca de Colombia. La Nueva Granada vista por dos viajeros franceses del siglo XIX*. Bogotá: Litografía Arco, 1968. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

A finales de diciembre de 1883 llegaron cuatro jesuitas a la ciudad de Bogotá: Mario Valenzuela, Eugenio Navarro, Ignacio Taboada y Santiago Páramo, provenientes de Centroamérica, de Nicaragua y Costa Rica. En estos países presidían gobiernos liberales que tenían sus prejuicios y diferencias ideológicas hacia los jesuitas.

En el periodo comprendido entre 1884 y 1924, desde el punto de vista administrativo, se denominó la Misión de Colombia, que dependía de la provincia de Castilla. Los jesuitas se dedicaron a la enseñanza a través de sus colegios en Bogotá, Medellín, Bucaramanga, Pasto y Barranquilla. Los religiosos abrieron casas para impartir los ejercicios espirituales a sus feligreses e incursionaron

nuevamente en territorios de misión como el Caquetá y el Putumayo. Desde los colegios fundados en las principales ciudades, salieron a las denominadas misiones populares transitorias por las diócesis de Medellín, Antioquia y Manizales; y con el propósito de evangelizar a la población de las riveras del río Magdalena, en enero de 1912, un grupo de jesuitas creó una misión ambulante que utilizaba una embarcación que recorría el río Magdalena y sus afluentes<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Daniel Restrepo, *La Compañía de Jesús en Colombia* (Bogotá: Imprenta del Corazón de Jesús, 1940), 117.

En Bogotá, los jesuitas fundaron las congregaciones de la Buena Muerte, para hombres y mujeres, bajo la protección de san José. Erigieron asociaciones como: la Academia de San Pedro Claver, fundada en 1888; la Juventud Católica de Bogotá, en 1892, cuyo presidente fue Marco Fidel Suarez; y la Congregación Mariana, en 1906. En Medellín crearon asociaciones como: la Sociedad de San León XIII en 1898, que luego, en 1902, se llamó Congregación Mayor, y más tarde, Juventud Católica<sup>22</sup>.

Entre sus publicaciones en este periodo se destacaron *La Familia cristiana*, impresa en Medellín; *El Mensajero del Corazón de Jesús*, impreso en Bogotá, y en Bucaramanga se publicó una revista llamada *Horizontes*.

Los jesuitas se insertaron en la vida política, social y cultural de su momento y prestaron sus servicios como guías espirituales durante la guerra de los Mil Días. En esta contienda, doce miembros de la Compañía sirvieron como capellanes y tres de ellos murieron prestando sus servicios a los soldados. Los religiosos se dedicaron a la enseñanza en un colegio que se abrió en el antiguo Convento de la Enseñanza. En 1887, con la ayuda de Miguel Antonio Caro y Domingo Ospina Camacho, abrieron un curso, ahora en el local del Colegio San Bartolomé, que en ese entonces era de carácter nacional.

Otros jesuitas llegaron a la ciudad de Pasto para ocuparse de la dirección y formación del seminario, pues el obispo jesuita Ignacio León Velasco estaba encargado de dicha jurisdicción. El 9 de julio de 1884 arribó un grupo de jesuitas a la ciudad de Medellín provenientes del Ecuador y el 11 de diciembre de 1885 firmaron un contrato con las autoridades civiles y, con la aquiescencia de las autoridades religiosas, fundaron el Colegio de San Ignacio. El 3 de abril de 1896 llegaron seis jesuitas de Panamá a Cartagena; en esta ciudad, el obispo Eugenio Biffi les ofreció el templo y la residencia que había pertenecido

a los antiguos jesuitas y que fue habitada por san Pedro Claver, apóstol de los afrodescendientes. En enero de 1897 comenzaron las clases en el recién fundado colegio de Bucaramanga, al que denominaron San Pedro Claver en honor del santo.

Las publicaciones de un sector del liberalismo colombiano empezaron a criticar la enseñanza impartida por los jesuitas en los colegios de Medellín y Bogotá. Sus exalumnos los defendieron y ellos también lo hicieron a través de un folleto que escribió el jesuita Luis Javier Muñoz, titulado *En legítima defensa*.

El superior de la misión, Vicente Leza, quien asumió su cargo el 2 de febrero de 1908, impulsó el estudio de las ciencias naturales y fomentó la apertura de un museo de historia natural, con ochocientos ejemplares de animales y quinientos minerales; adquirió nuevos aparatos para el laboratorio de física y compró una imprenta de gran utilidad para el colegio de Bogotá.

Es importante mencionar las obras del proyecto Acción Social emprendidas en Bogotá por el sacerdote José María Campoamor en 1909 y en Medellín por otros padres. Estas obras tenían como finalidad el trabajo con los obreros y los niños pobres. Campoamor organizó una caja de ahorros y obras sociales, como escuelas, restaurantes escolares para niños pobres y la fundación del barrio obrero de Villa Javier en el sur de la ciudad de Bogotá, en 1913. En Medellín, desde 1910, se fundaron círculos de obreros y para las mujeres obreras se estableció el Patronato de la Inmaculada y San Francisco Javier.

## Conclusiones

En la época colonial los jesuitas arribaron al Nuevo Reino de Granada en 1604 de la mano del tercer arzobispo de Santafé, Bartolomé Lobo Guerrero, y estuvieron en distintas regiones hasta 1767, cuando se puso en vigor la Pragmática de Carlos III, rey de España, quien los expulsó de España y todas sus colonias de ultramar. Esta

<sup>22</sup> Luis Javier Muñoz, *Notas históricas sobre la Compañía de Jesús restablecida en Colombia y Centro América, 1842-1914* (Oña, España: Imprenta del Colegio, 1920), 106.



Retrato de José Segundo Laínez, misionero jesuita, ca. 1840  
Museo de Historia Nariñense Juan Lorenzo Lucero, Pasto.



Pedro de Ribadeneyra. *Vita del P. Ignatio Loiolae*. Vol. 2, Venecia: 1586. Grabador Giovanni Giolito de' Ferrari. Biblioteca Estatal de Baviera, Múnich.

expulsión obedeció a un conjunto de factores políticos, económicos, sociales, culturales y religiosos propios del siglo del regalismo europeo.

En el periodo de la República, en 1844, los jesuitas regresaron al actual territorio de Colombia, en medio del proceso de conformación de la nación, y su presencia fue vista como un obstáculo a tal proyecto. Entre 1845 y 1850 fueron impugnados, criticados y desacreditados en el Congreso de la República y en la prensa, por una fracción del Partido Liberal que utilizó la propaganda antijesuita que circulaba en el mundo europeo desde el siglo XVIII, y a la que se añadió la surgida en Europa, y especialmente en la Francia del siglo XIX. Con las publicaciones en los distintos periódicos se sentaron los argumentos para decretar una ley en el Congreso de la República y así expulsarlos del país. El Decreto presidencial del 19 de mayo de 1850 recurrió a un argumento bastante paradójico, pues un gobierno republicano y antihispano defendió que la

Pragmática de Carlos III, rey de España, estaba vigente en la República de la Nueva Granada, y por tanto la presencia de los religiosos era ilegal. Algunos de los jesuitas expulsados fueron a Ecuador, otros a Centroamérica y otros a Europa. En 1858 fueron invitados a regresar por el gobierno de Mariano Ospina Rodríguez, quien les pidió encargarse del Colegio de San Bartolomé en Bogotá. Esta presencia duró apenas tres años, debido a la guerra civil de 1859-1861 que se desató en la Confederación Granadina, entre los estados conservadores y liberales. De esta guerra civil salió triunfante el general Tomás Cipriano de Mosquera quien, una vez en el poder, tomó una serie de medidas anticlericales, como la expulsión de los jesuitas en 1861, argumentando que estos habían apoyado a los ejércitos conservadores en la guerra civil y que habían adquirido algunos bienes sin el permiso del Gobierno. Esta medida forma parte de un conjunto de acciones de persecución y de distanciamiento entre el Estado y la Iglesia, como fueron la expulsión del legado papal, la desamortización de los bienes de manos muertas y la persecución al clero secular y regular que, en general, que no obedecía sus mandatos.

Al final del siglo XIX, los jesuitas regresaron al país en 1884 para establecerse definitivamente, amparados, en parte, por el proyecto conservador denominado Regeneración. Desde ese momento hasta nuestros días han sido un aporte significativo en el campo de la educación y el trabajo social. En la educación, han contribuido con sus colegios y la Universidad Javeriana a la formación de la juventud del país y a la investigación en todas las áreas del saber. En el campo social, han sido representativas sus acciones en la gestación del Círculo de Obreros, del sindicalismo católico, de las misiones –especialmente la del Magdalena Medio–, el Instituto Mayor Campesino en Buga, las investigaciones sociales del Centro de Investigación y Educación Popular (Cinep) y la creación del Programa por la Paz. Hoy uno de sus miembros más reconocidos en el país, el padre Francisco de Roux, quien ha trabajado incansablemente por la paz, es miembro de la Comisión de Verdad.

# LA IGLESIA Y EL MUNDO MATERIAL DURANTE EL PERIODO COLONIAL

José Joaquín Pinto Bernal



## Introducción

El sostenimiento del culto religioso era una empresa compartida durante el periodo colonial, pues estaba en manos del Estado y de los propios fondos que pudiese adquirir el clero. En el primer caso, involucraba una compleja relación entre la institución religiosa y la Real Hacienda, ya que la segunda administraba una serie de gravámenes cuyo manejo había sido entregado a los reyes por parte de los pontífices en virtud del regio patronato. Por otra parte, algunos de los fondos conseguidos podían ser puestos en el mercado crediticio, actividad mediante la cual, a través de la adquisición de rentas, se podían obtener sumas frescas para el sostenimiento del culto.

En el presente capítulo, se exponen los mecanismos a través de los cuales funcionaban la Real Hacienda y el mercado de crédito eclesiástico para satisfacer las urgencias de la Iglesia. En la primera parte, se dará cuenta de los derechos administrados por el Estado, así como de los gastos que eran atendidos por las cajas reales para el sostenimiento de las instituciones religiosas. En segunda instancia, se atenderá a lo relacionado con el mercado de crédito, en el cual participaba la Iglesia, sus fuentes de financiamiento y el destino de sus fondos.

## Real Hacienda e Iglesia

La Real Hacienda tenía como finalidad sostener los gastos de gobierno, justicia, guerra y del clero<sup>1</sup>, erogaciones que, una vez cumplidas, debían generar excedentes con el fin de ser remitidos a España o a la consolidación de puestos de defensa contra los ataques de potencias competidoras del dominio español<sup>2</sup>. El recaudo provenía de diversas fuentes, tales como la minería, el comercio, la producción, el tributo cobrado a los pueblos indígenas, los impuestos a los salarios de la burocracia, los monopolios estatales, entre otras. Una de esas fuentes estaba relacionada con el otorgamiento de los derechos por parte de los pontífices al rey, para el manejo de fondos estrechamente vinculados con las actividades de la fe. Así, se encuentran en los libros contables de las cajas reales ramos de ingreso como los novenos, las bulas, las

1 Ernest Sánchez Santiró, "El gasto público de la Real Hacienda de Nueva España durante en el siglo XVIII: estructura, dinámica y contradicción", en *El gasto público en los imperios ibéricos, siglo XVIII*, coord. Ernest Sánchez Santiró (Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2015), 76.

2 Carlos Marichal y Johanna von Grafenstein, introducción a *El secreto del Imperio español: los situados coloniales en el siglo XVIII*, coords. Carlos Marichal y Johanna von Grafenstein (Ciudad de México: El Colegio de México; Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2015), 15.

medias anatas, la mesada eclesiástica, los espolios, las vacantes y los subsidios. Parte de algunos de estos rubros eran para el erario regio y parte para la Iglesia; había otros cuyo destino eran exclusivamente las arcas reales y otros cuyo uso fue eventual en beneficio de la Real Hacienda.

Los diezmos gravaron el 10% de la producción agraria de todos los dominios de Indias; su recaudo estaba encargado a los juzgados del ramo, lugares en donde se efectuaba una compleja distribución. Lo primero que se hacía al terminar su cobro era descontar el 5%, perteneciente a los recaudadores; el restante 95% se dividía en cuatro partes. Una cuarta pertenecía al prelado y otra, al cabildo eclesiástico. Las dos restantes cuartas se dividían en nueve partes: un noveno y medio era para la fábrica de iglesias y catedrales, otro noveno y medio se destinó para el sostenimiento de los hospitales, cuatro novenos eran para el sostenimiento de los sacerdotes, mientras que solo dos novenos eran para la Real Hacienda<sup>3</sup>.

Las bulas eran documentos a través de los cuales se dispensaban pecados a los fieles. Su expendio en la Nueva Granada estuvo a cargo de comisarios y sacerdotes, quienes podían tomar el 5% de la venta como premio por su labor. De allí también se financiaron misiones en Casanare, Meta y San Juan<sup>4</sup>. Por otra parte, las vacantes eran cobradas por el erario regio en razón de la vacancia de los cargos eclesiásticos; desde 1631<sup>5</sup>, un tercio de ellas se destinaba a quien ocupara la plaza, otro tercio debía ser remitido a España y el restante estaría disponible para los gastos de la Real Hacienda.

3 Clímaco Calderón, *Elementos de hacienda pública* (Bogotá: Imprenta de la Luz, 1911), 333.

4 “Manifiesto por relaciones y estados de los ramos de la Real Hacienda que se administran en esta tesorería de Santafé de Bogotá, formado en cumplimiento de la real orden del 21 de junio de 1790 y con arreglo al papel de advertencias prescriptas al intento por el excelentísimo señor virrey en 16 de octubre del mismo año”, Santafé, 31 de enero de 1792. AGN, Bogotá, Sección Archivo Anexo I, Fondo Real Hacienda, t. 8, ff. 849-891.

5 Calderón, *Elementos*, 318.

Entre los ramos cuyo uso era exclusivo para el erario regio, se encontraban las medias anatas, constituidas por la mitad de las rentas de cualquier empleo eclesiástico durante el primer año de ejercicio.<sup>6</sup> En este grupo, también puede ser ubicada la mesada eclesiástica, la cual consistía en una doceava parte de los sueldos de todos los miembros del clero<sup>7</sup>.

Por último, se hallaban aquellos ramos que no eran de carácter permanente y fueron usados por la Corona con el fin de suplir sus necesidades financieras. En primera instancia, está el subsidio eclesiástico, al cual se recurría en casos de extrema urgencia del erario regio, con un monto determinado y de manera temporal<sup>8</sup>. Otra de las fuentes de recursos provenientes de la Iglesia fueron las temporalidades, sumas que eran cobradas por el arrendamiento o los productos de la venta de los bienes expropiados a la Compañía de Jesús tras su expulsión en 1767.

La última de estas contribuciones consistió en un préstamo forzoso, decretado en 1804, conocido como la consolidación de vales. La Corona ordenó la desamortización y remate de los bienes de la Iglesia, así como la redención de censos a favor de la institución a cambio del pago de una renta anual del 5% sobre el valor de los capitales apropiados<sup>9</sup>. Esta medida estuvo acompañada de la creación de un nuevo noveno de diezmos, el cual debía ser restado del total recaudado por este concepto, antes de descontar los premios de los recaudadores y de su división en cuartas. La consolidación de vales reales afectó a todas las Indias. Para el caso de la Nueva Granada, llegó a sumar 447.847 pesos plata<sup>10</sup>, cantidad nada despreciable,

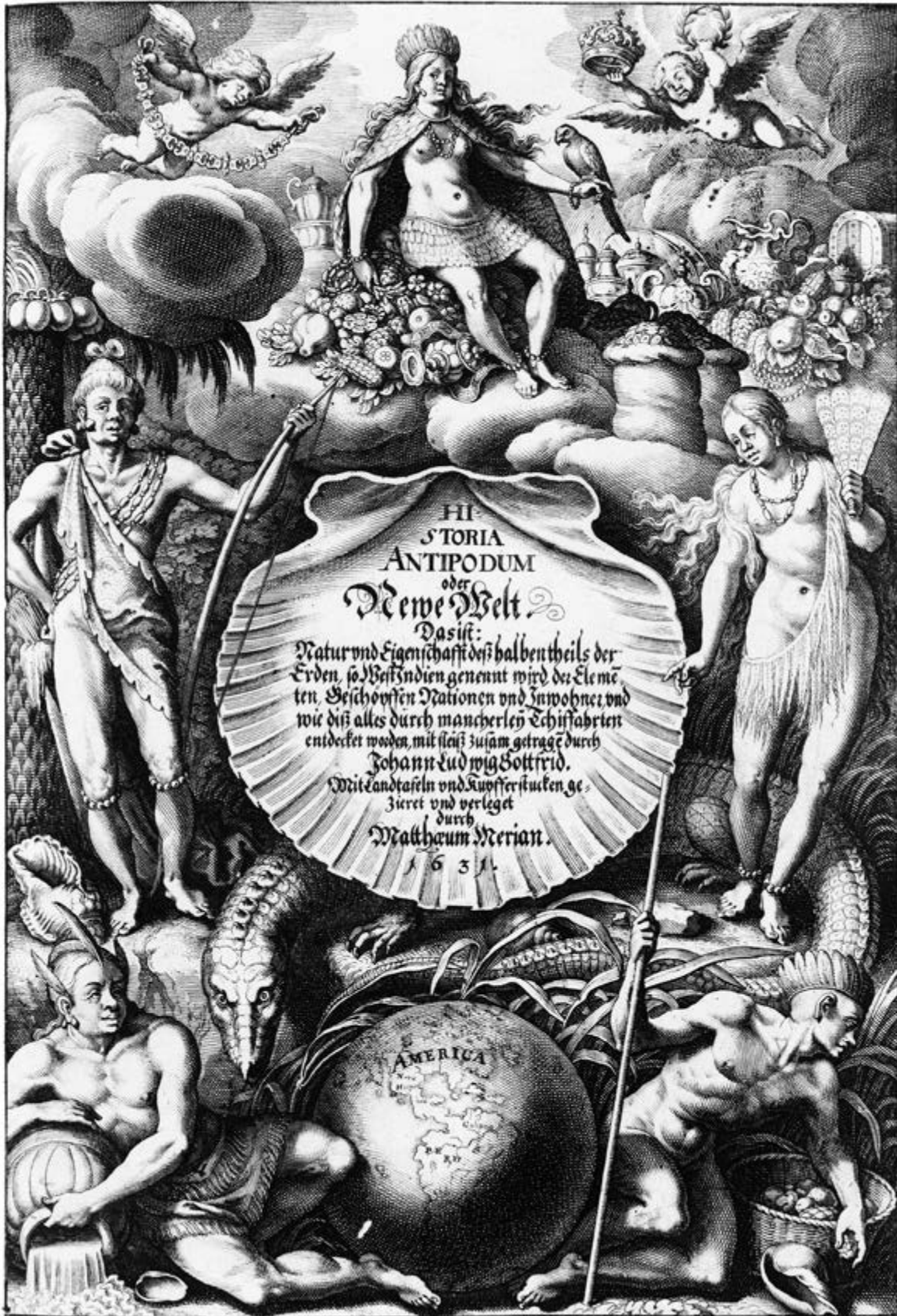
6 *Ibíd.*, 313.

7 *Ibíd.*, 315.

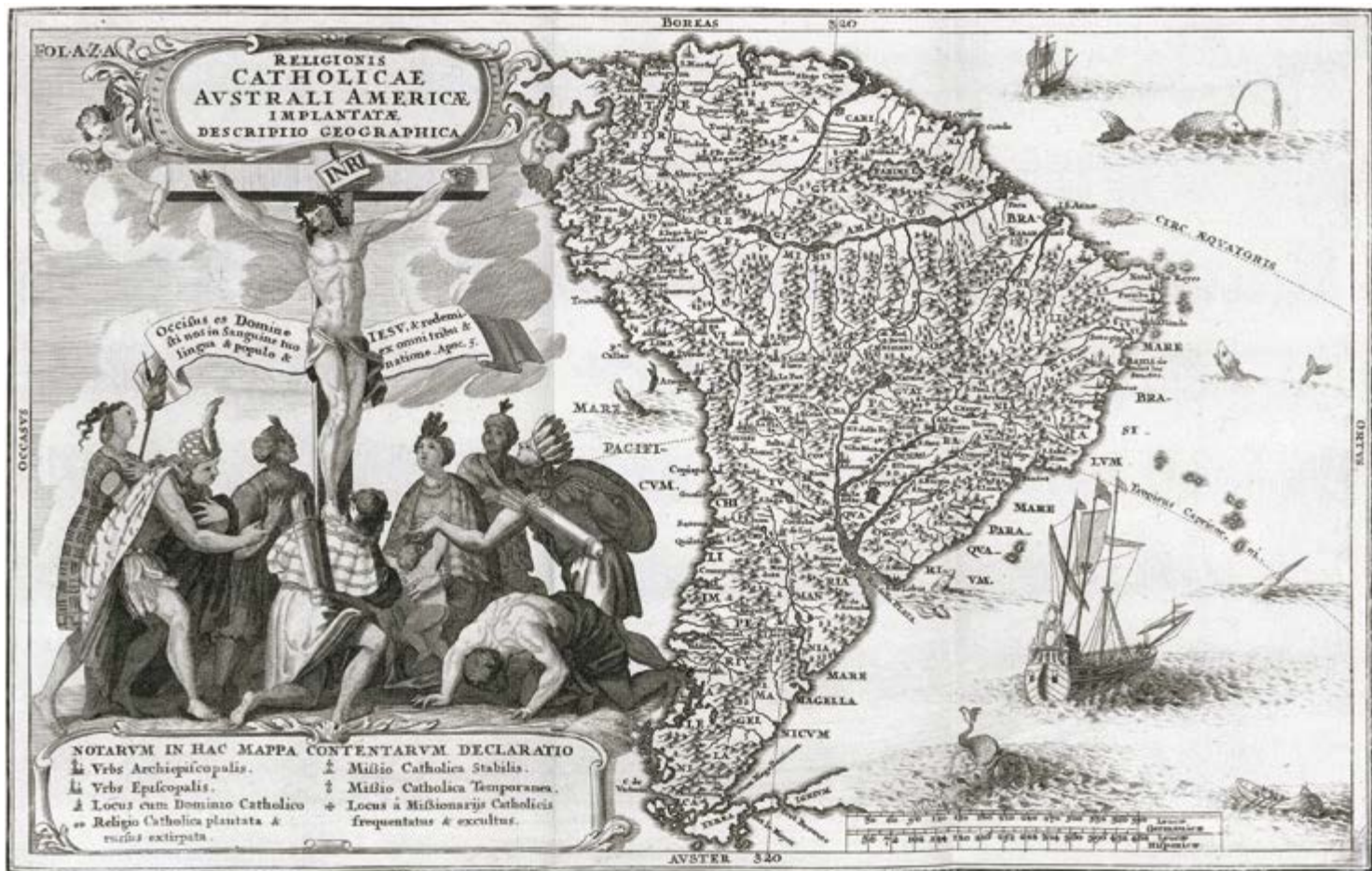
8 *Ibíd.*, 321.

9 Gisela von Wobeser, *Dominación colonial: la consolidación de vales reales en Nueva España, 1804-1812* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013), 34-35.

10 Pilar López Bejarano, *Un estado a crédito: deudas y configuración estatal de la Nueva Granada en la primera mitad del siglo XIX* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015), 56.



Matthäus Merian, "Historia antipodum oder neue Welt", grabado, 31,1 x 21,2 cm  
Johann Ludwig Gottfried. *Neue Welt und Americanische Historien...* Frankfurt: Durch Matthaem Merian, 1631, frontispicio.  
Reg. 04206, Archive of Early American Images, © John Carter Brown Library, Rhode Island.



"Religionis Catholicae Australi Americae Implantatae descriptio geographica" Heinrich Scherer. *Atlas Novus exhibens Orbem Terraqueum per Naturae Opera... Geographia Hierarchica*. Vol. 2. Dilingae & Francofurti: August Vindel & Dilingae, 1737. Reg. GMG/223 V. 2, Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España, Madrid.

al ser poco más del 10% del total recaudado por todas las cajas reales del virreinato en un año ordinario<sup>11</sup>.

Estas tres clases de rubros establecían una relación estrecha entre la Iglesia y el Estado, la cual no estuvo exenta de fuertes tensiones. Algunas de estas fueron denunciadas por Antonio López y Campaña, contador del Tribunal Mayor de Cuentas de Santafé en 1747<sup>12</sup>. Según el informe, en distintos poblados los jueces de diezmos tenían parentesco o cercanía con los sacerdotes, por lo cual el arriendo de su recaudo fue determinado por el clero. Obviamente,

este tipo de faltas favoreció la acumulación de atrasos en el pago de los dos novenos por más de 200.000 pesos plata entre 1657 y 1683. De la misma forma, los doctri-neros se apropiaron en distintos parajes del arriendo de pulperías, además de las tierras de indígenas difuntos.

Los abusos también eran perpetrados por las órdenes religiosas en conjunto. Según las leyes, los frutos de las propiedades pertenecientes al capital inicial para la fundación de las órdenes estaban exentos de pagar alcabalas y novenos. Sin embargo, las propiedades de dichas organizaciones se habían incrementado y todas ellas hacían uso del privilegio de no pago. Estos choques, lejos de desaparecer, se exacerbaban durante la segunda mitad del siglo XVIII, debido al mayor interés de la Corona por controlar las finanzas eclesiásticas a través de la secularización de doctrinas, la expulsión de los jesuitas y la

11 "Relación de valor y distribución del virreinato de la Nueva Granada en 1793", Santafé, 7 de enero de 1809. AGN, Bogotá, Sección Anexo II, Fondo Real Hacienda, Paquetes, sin folio.

12 "Informe del Contador del Tribunal de Cuentas al Virrey Eslava", Santafé, 16 de noviembre de 1747. AGN, Bogotá, Sección Colonia, Fondo Real Hacienda, t. 68, ff. 623-643.

definitiva toma de sus bienes para la consolidación de vales reales.

A pesar de las disputas, la Iglesia aportó a los ingresos del Estado entre un 9,2%<sup>13</sup> y un 11%<sup>14</sup>, a la vez que fue sostenida por este, con el pago de estipendios a curas, sacristanes y algunos utensilios para la eucaristía; relación compleja pero recíproca.

### La actividad rentista de la Iglesia

Además de los recursos provenientes de la Real Hacienda, buena parte de la liquidez de la Iglesia también era el producto de las actividades propias del culto y de la donación de distintas cantidades, con diversos fines, por parte de los fieles. Se percibían sumas gracias a la administración de los servicios religiosos, algunos fieles aportaban capitales para el establecimiento de fundaciones (conventos, hospitales, colegios y orfanatos), otros pagaban limosnas, también se otorgaban dotes destinadas a la carrera sacerdotal o conventual de familiares, de la misma forma que al morir muchos creyentes dejaban prescrito en sus testamentos el otorgamiento de legados. Las obras pías estaban constituidas por capitales con la finalidad de arreglar o levantar distintas obras para la permanencia del culto. Por último, se encontraban las capellanías de misas, que eran pagadas a nombre de un capellán quien debía decir una cantidad determinada de eucaristías para la salvación del alma del fiel contribuyente<sup>15</sup>.

Los fondos provenientes de la Real Hacienda, los propios por el pago de la administración de los sacramentos y las

13 "Relación de valor y distribución del virreinato de la Nueva Granada en 1763", Santafé, 26 de agosto de 1767. AGN, Bogotá, Sección Colonia, Fondo Real Hacienda, t. 53, ff. 326-369.

14 "Relación de valor y distribución del virreinato de la Nueva Granada en 1806". AGN, Bogotá, Sección Colonia, Fondo Real Hacienda, t. 53, ff. 565-604.

15 Gisela von Wobeser, *El crédito en la Nueva España. Siglo XVIII* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 17-29.

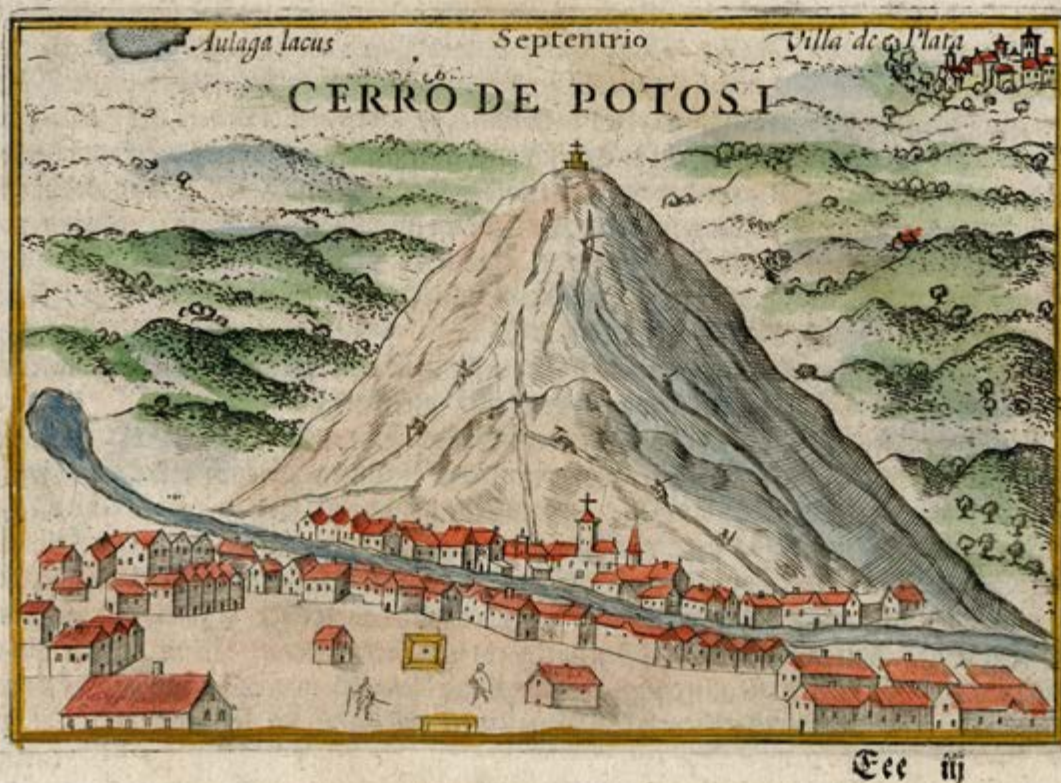


"La forge royale et ordinaire ou se font lor | prouenant des mynes | eerrige par le Roy despaigne | a fin deleuer ses tributz". [La forja real u ordinaria donde se fabrica el oro procedente de las minas. Erigido por el rey de España para su tributo], dibujo, 29,3 x 19,7 cm. *Histoire Naturelle des Indes*, ca. 1586 MA 3900 (fol. 102), The Morgan Library & Museum, Nueva York.

diversas contribuciones de los fieles conformaban una bolsa común. A pesar de ello, el monto y la regularidad de la percepción de tales fondos no eran constantes y podían variar a lo largo del tiempo. Como producto de ello, la Iglesia se encontraba obligada a movilizar su riqueza líquida al mercado de crédito, labor cuya finalidad en ningún momento fue la de proveer capitales para el desarrollo de las actividades económicas. Se trataba de un mecanismo a través del cual se podía obtener rentabilidad por el uso de sus capitales, con el fin fundamental de dotar a la institución del dinero suficiente para su sostenimiento<sup>16</sup>; a través de tales operaciones se garantizaba una renta del 5% de forma regular.

Prevalcieron tres figuras para la realización de las operaciones de crédito, a saber: los censos enfiteúticos, los consignativos y los depósitos irregulares. La primera clase se dio gracias a que la Iglesia poseía una considerable cantidad de bienes inmuebles y no contaba con personal idóneo que atendiera su administración; por tanto, algunos fueron administrados por laicos contratados, se

16 *Ibid.*, 50.



Jodocus Hondius o Pieter van den Keere

*Cerro de Potosi*, 1612

Grabado iluminado a mano, 11 x 16,5 cm

Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

arrendaron o se cedieron bajo la forma de censo enfiteúatico. A través de este último, se otorgó el dominio útil de la propiedad a un particular y el dominio directo quedaba en manos de la Iglesia. Quien usaba la propiedad se veía obligado a pagar un 5% sobre el valor del censo; además, podía legarlo a sus descendientes, arrendarlo, traspasarlo o gravarlo con nuevos censos<sup>17</sup>.

En cuanto al censo consignativo, gracias a este la Iglesia daba dinero a un particular en calidad de préstamo. Realmente la figura establecía que la Iglesia vendiera al prestatario el derecho de recibir una pensión anual; por tal razón se debía pagar un 5% cada año de renta sobre

el capital desembolsado. Al tratarse de la venta de un derecho, la transacción estuvo sujeta al cobro de alcabala, la cual debía ser pagada por el que tomaba el dinero en préstamo, quien además estaba obligado a dejar como garantía un bien inmueble, el cual podía ser apropiado por la Iglesia en caso de incumplimiento de los pagos<sup>18</sup>.

Por su parte, el mecanismo del depósito irregular consistía en un depósito ordinario; una persona o institución depositaba un bien o capital por un tiempo, el depositario no podía disponer del bien y tenía que entregarlo al final del contrato. En el depósito irregular, el depositante (la Iglesia) entregaba un bien o capital a un depositario (el

17 *Ibid.*, 53.

18 *Ibid.*, 57-60.



En 16 del mes de diciembre del año de 1729 entró por hermano en la Archicofradía de Cinturados Augustinianos de N. S. del Consuelo, Sanctum Lignum Crucis, y Jesús Nazareno don Miguel Moreno. Sala de Libros Raros y Manuscritos, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

deudor), que debía entregar la renta anual pactada y, al final del contrato, el valor del capital total del préstamo. En esta figura, el depositante disponía del bien entregado y debía devolver uno equivalente en cantidad y calidad al inicial; en caso de incumplimiento, la Iglesia podía adelantar un proceso judicial con el fin de embargar y rematar los bienes del deudor. Sin embargo, la deuda no desaparecía y debía ser cubierta por los fiadores<sup>19</sup>.

Como puede observarse, tanto los bienes muebles como los inmuebles entraban a ser parte de la actividad rentista de las organizaciones religiosas, operaciones mediante las cuales se garantizaba el ingreso de una renta anual

19 Ibid., 64-65.

regular, generalmente del 5%. En dichas operaciones participaron distintas organizaciones eclesíásticas y su destino era diversificado, así como su comportamiento a nivel regional.

Con respecto a la provincia de Antioquia, se sabe que durante la primera mitad del siglo XVIII las cofradías crecieron de manera significativa, así como sus operaciones de crédito<sup>20</sup>, contrario a lo acontecido con las

20 Juan Sebastián Marulanda Restrepo, "Economía, piedad y política. Censos y cofradías en la ciudad de Antioquia y la villa de Medellín, siglo XVIII", en *Efectos del reformismo borbónico en el Virreinato del Nuevo Reino de Granada*, ed. Margarita Restrepo Olano (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario; Universidad Pontificia Bolivariana), 174-180.



[Detalle] Ornamentos sacerdotales. *Memorial del ilustrísimo y reverendísimo señor Manuel José Mosquera, arzobispo de Santa Fe de Bogotá, confesor de la fe*. París: Imprenta de Adriano Le Clere, 1858. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

capellanías, cuya fundación fue en descenso en el mismo periodo, aunque seguían siendo parte importante del crédito regional<sup>21</sup>. En otras regiones como Pamplona, algunos trabajos han planteado que entre 1700 y 1760 existió preponderancia del crédito eclesiástico sobre el privado, y fueron fundamentales los capitales aportados por conventos, capellanías, cofradías y parroquias<sup>22</sup>.

Uno de los casos estudiados con mayor detalle ha sido el de la capital virreinal, espacio en el cual se puede hacer un balance general entre 1760 y 1770. Durante dicha década, casi la totalidad de los censos consignativos registrados en las notarías estuvo a cargo de las organizaciones religiosas. Las fuentes de dichas operaciones estaban en los capitales de conventos, con el 65%; las capellanías, con el 18%; las instituciones educativas, con el 7%; las obras pías y las parroquias, con el 3% cada una; y las cofradías, el Tribunal de la Inquisición y los sacerdotes, cada uno con el 1% de las operaciones. Los prestatarios incluyeron a mercaderes, funcionarios, el clero, los tratantes y maestros; los primeros fueron el grupo más significativo, con un 40% del total, lo cual permite afirmar que gran parte de la actividad comercial de la ciudad dependía del crédito eclesiástico<sup>23</sup>. La capital también fue

21 Juan Sebastián Marulanda Restrepo, "La economía espiritual en Antioquia. Las funciones de las capellanías entre los siglos XVII-XVIII", *Historiolo. Revista de Historia Regional y Local* 5, n.º 9 (ene.-jun. 2013): 21.

22 Carmen Adriana Ferreira Esparza, "La iglesia y el crédito colonial. Pamplona, Nuevo Reino de Granada, 1700-1760", *Innovar* 7 (1996): 111-112.

23 Juan David Cascavita Mora, "El crédito colonial. Desempeño del crédito eclesiástico –los censos– desde una perspectiva local. Santafé, 1760-1770" (tesis de Maestría, Universidad de los Andes, Bogotá, 2016), 54-56.

escenario de un interesante fenómeno, pues los fondos de capellanías fueron centralizados durante todo el Siglo de las Luces por el arzobispado y preponderantemente estuvieron destinados a ser prestados a miembros de la élite, quienes los emplearon para el arreglo de bienes urbanos, la inversión en empresas productivas, en bienes rurales o para solventar otras obligaciones crediticias<sup>24</sup>.

De esta forma, distintas organizaciones religiosas tuvieron una participación activa en el mercado de crédito, el cual fue de gran importancia en casos como los de Santafé, Antioquia y Pamplona, y se constituyó en pieza clave para la promoción de actividades agrícolas y comerciales, a la vez que la difusión de la fe obtenía capitales constantes de las rentas percibidas, con el fin de mantener la empresa evangelizadora.

## Conclusiones

La Iglesia neogranadina, al igual que la de los demás dominios de Indias, tuvo una activa participación en el mundo material, que era imprescindible para el sostenimiento de la labor evangelizadora. Dicha participación se desarrolló en dos frentes: uno mediado por la Real Hacienda, como administradora de algunos recaudos pertenecientes a la Iglesia y como ente encargado del pago de ciertos gastos propios de la institución religiosa; en el otro, la Iglesia obtenía recursos de particulares, los cuales, sumados a los provenientes de la Real Hacienda, eran puestos en el mercado de crédito, con el fin de obtener rentas, además de procurar los capitales necesarios para actividades agrícolas y comerciales.

24 Amanda Ortiz, "Antecedentes del crédito en Colombia: los censos en Santafé en la segunda mitad del siglo XVIII", *Tiempo & Economía* 3, n.º 2 (jul.-dic. 2016): 27.

# CLIMA Y RELIGIOSIDAD NEOGRANADINA, SIGLOS XVI A XIX

Katherinne Mora Pacheco



## Introducción

Aun en culturas muy distantes en tiempo y espacio, se encuentran creencias y relatos en los cuales se vincula el volumen del agua que cae del cielo con la gracia o la furia divina. Así, una sequía prolongada o una granizada destructora han sido indicadores de un mal proceder, un llamado a emprender acciones para recuperar la gracia perdida y evitar calamidades. Esta visión también era predominante entre los habitantes del territorio neogranadino. Por ello, buscaron que la bendición divina cobijara sus cosechas y animales domésticos. Bajo condiciones meteorológicas desfavorables, implementaron estrategias para conseguir el perdón con la intercesión de los santos, la Virgen y el propio Cristo.

Aunque las medidas religiosas que aquí se examinarán parecieran ser solo una alternativa de control mental o servir como explicación a lo incomprensible en un mundo “premoderno”, la cuestión es más compleja. Como se verá, muchas prácticas se sincronizaban con calendarios agrícolas construidos a partir de un conoci-

miento ancestral de solsticios y equinoccios, que marcan el cambio de estaciones y de temporadas secas y lluviosas en zonas cercanas al ecuador. Las celebraciones religiosas, además de cumplir una función psicológica, fortalecer la identidad con una comunidad y favorecer la cohesión social mediante la participación de sectores muy diversos<sup>1</sup>, también generaban efectos económicos importantes que permitían paliar las crisis. Por ejemplo, eran oportunidades para compartir alimentos o ejercer la caridad con los menesterosos. Estos eventos intensificaban la demanda de mano de obra, en especial de cargueros, músicos y cantores para las misas y de artesanos para que los santos lucieran sus mejores galas<sup>2</sup>. Ahora bien, ¿cuáles eran estas celebraciones religiosas con fines agroclimáticos?

- 1 Juan Carlos Jurado Jurado, “Terremotos, pestes y calamidades. Del castigo a la misericordia de Dios en la Nueva Granada. Siglos XVIII y XIX”, *Procesos Históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales* 5 (2004).
- 2 Erik Gómez-Baggethun *et al.*, “Traditional Ecological Knowledge and Community Resilience to Environmental Extremes: A Case Study in Doñana, SW Spain”, *Global Environmental Change* 22 (2012), <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2012.02.005>



Baltasar Vargas de Figueroa, atribuido  
*San Roque*, siglo XVII  
Óleo sobre tela, 188 x 132 cm  
Reg. 03.1.049, Museo Colonial, Bogotá.

## Para que la cosecha no falte. Las acciones preventivas

En condiciones “normales” –dentro de lo posible, frente a un clima siempre dinámico–, muchas de las celebraciones religiosas y rituales se llevaban a cabo para bendecir la siembra, garantizar una cosecha abundante o unas crías sanas, o agradecer por el producto de la tierra. Por esta razón, tanto los pueblos prehispánicos que ocupaban el actual territorio colombiano como los ibéricos organizaban sus calendarios agrícolas, y las celebraciones que marcaban puntos de corte, en concordancia con las variaciones del clima a lo largo del año. Desde finales del siglo XVI, en la Nueva Granada, estaba en marcha un proceso de sincretismo que, como en otros aspectos, se concretó en esta especie de “religiosidad agroclimática”, con su arsenal de fiestas, santos y advocaciones de María.

Entre las celebraciones y rituales, en secuencia a lo largo del año, destacamos las fiestas a la Virgen de la Candelaria, Nuestra Señora del Campo, la Cruz de Mayo, San Isidro Labrador y San Juan. La primera de ellas se realizaba el 2 de febrero. Según Carlos Arboleda Mora, su origen en Europa, en esta misma fecha del año, se relacionó con la observación de la naturaleza y rituales encaminados a poner fin al invierno<sup>3</sup>. La Iglesia católica la incluyó en el calendario litúrgico el mismo día y mantuvo el uso de velas para mostrar el triunfo de la luz sagrada sobre la profana<sup>4</sup>. Sin embargo, su origen agroclimático es claro. Pese a la ausencia de estaciones en la Nueva Granada,

3 Por ejemplo, se observaba que, si el 2 de febrero era luna llena, el cielo era claro y los osos seguían hibernando, el invierno se prolongaría; entonces, para acelerar la llegada de la primavera, se encendían hogueras. La misma fecha coincidía con la fiesta nórdica conocida como Imbolg o Imbolc, cuando la última fase de gestación de las ovejas anunciaba el periodo de lactancia y la primavera, y se encendían hogueras. En tiempos romanos, era el día de Proserpina (la griega Perséfone), y las antorchas se encendían para ayudar a Ceres (Deméter) a encontrarla y dar así comienzo a la primavera. Carlos Arboleda Mora, *Paganismo y cristianismo en las fiestas colombianas* (Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2012), 32.

4 *Ibíd.*, 42-43.

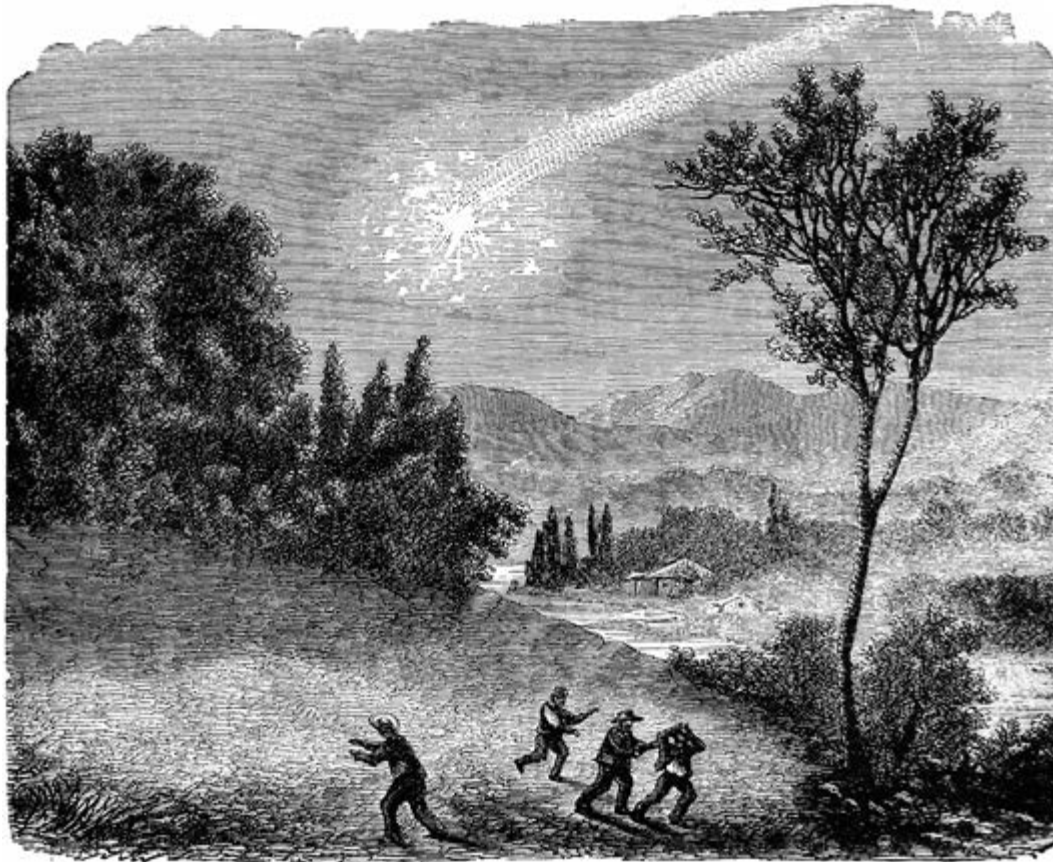


Eucharius Silber. *Indulgentiae ecclesiarum urbis Romae*.  
Roma: Eucharius Silber, 1491.  
Reg. 48043472, Lessing J. Rosenwald Collection,  
© Library of Congress, Washington.

las fiestas de la Candelaria, coincidentes con el pleno de la temporada más seca del año, cobraron gran importancia, especialmente en la villa de Medellín y la ciudad de Cartagena, donde fue nombrada patrona. De hecho, como se verá en la siguiente sección, esta Virgen era también la receptora ocasional de súplicas cuando la sequía y la peste azotaban a la población.

En gran parte del territorio neogranadino, el mes de la celebración agroclimática por excelencia era mayo<sup>5</sup>. En su origen europeo, se trataba de celebrar la plenitud de

5 Aunque en febrero y marzo se celebraban carnavales y la fiesta de San José, también como acciones preparatorias para la siembra de primavera (en su origen europeo) o la temporada de lluvias (en su asimilación local), no contamos aún con información suficiente sobre un vínculo agroclimático directo. Lo mismo ocurre con la fiesta de la Virgen de la Merced en septiembre.



“Caída de un bólido durante el día”, Augusto Arcimis. *El telescopio moderno*. Tomo I. Barcelona: Montaner y Simon, 1878, p. 676, fig. 301. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

la primavera y garantizar que prosperaran cultivos y animales en etapa de desarrollo. Para la Nueva Granada, era un mes clave en medio de la primera temporada lluviosa del año, cuando cultivos de importancia fundamental en la dieta, como el maíz, la papa o el trigo, estaban en pleno crecimiento. La primera fiesta del mes estaba dedicada a otra advocación de María: Nuestra Señora del Campo, representación de la Inmaculada, que se consideraba había aparecido por un milagro en la década de 1620<sup>6</sup>. Aunque originalmente las celebraciones en su honor eran el 2 de julio, en la década de 1690, la sequía y la plaga de polvillo<sup>7</sup> que asolaron al altiplano cundiboyacense condujeron a la búsqueda de protección sobrenatural y a la declaratoria de “fiesta de rigurosa observación” el

1.º de mayo. El día coincidía con la fiesta de los apóstoles Felipe y Santiago, y fue decidido por un acostumbrado sorteo de papeletas extraídas de una bolsa por un niño (como garante de pureza para canalizar la guía divina)<sup>8</sup>. Sin embargo, es innegable la relación de la fecha con un momento importante en el calendario agrícola de la sabana de Bogotá. Una vez la fiesta agroclimática<sup>9</sup> se institucionalizó, los fieles le atribuyeron a la Virgen el retiro de los hielos, el regreso de las lluvias y el reverdecimiento de los campos. Su celebración continua en Santafé y la destinación de fondos públicos para tal fin se evidencian en las fuentes a lo largo del siglo XVIII y hasta 1823<sup>10</sup>. A

6 Para una historia detallada de la imagen, ver Olga Isabel Acosta, “Nuestra Señora del Campo. Historia de un objeto en Santafé de Bogotá. Siglos XVI al XX”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 29 (2002).

7 Se trataba del hongo *Ustilago tritici*, que ataca las cañas y espigas del trigo, consume sus nutrientes y evita que lleguen a los granos, con una apariencia de ceniza o polvo de donde deriva su nombre.

8 Julián Vargas Lesmes, *La sociedad de Santafé colonial* (Bogotá: Cinep, 1990), 304, 325; Julián Vargas Lesmes, *Historia de Bogotá*, vol. 1: *Conquista y Colonia* (Bogotá: Villegas Editores, 2007), 276.

9 En este texto, denominamos así a las celebraciones que estaban simultáneamente ligadas con la prosperidad de las cosechas y la garantía de lluvias en proporción necesaria para la agricultura.

10 Concejo de Bogotá, ed., *Actas de la Junta Municipal de propios de Santa-Fé de Bogotá*, vol. 2 (Bogotá: Ediciones del Concejo, 1938), 89-90, 111, 180, 205, 241, 268; Concejo de Bogotá, *Actas de la Junta*, vol. 3, 90, 170.



Auguste Le Moyne / José Manuel Groot - Atribuido.  
Beata baisant des reliques, ca. 1835  
Acuarela sobre papel, 25,5 x 19 cm  
Reg. 5493, © Museo Nacional de Colombia, Bogotá.



[Detalle] "Aparece la Sma. Vgen. cuidando una sementera.",  
*Aparición de la Virgen a los Oyacachis*  
 Óleo sobre lienzo  
 Reg. AP5200, Colección de Arte, Banco de la República, Bogotá.

partir de esta fecha, desaparece de los almanaques y los registros, y solo se evidencia la veneración de Nuestra Señora del Campo en algunos novenarios publicados hasta mediados del siglo XIX<sup>11</sup>.

Dos días después de Nuestra Señora del Campo, se celebraba la Cruz de Mayo o Palo de Mayo. Frente a las viviendas y lugares de mucho tránsito, con el propósito de garantizar la salud de los cultivos y alejar las plagas, se adornaba un árbol o una cruz de madera con frutos, flores, bolsas con granos y cintas<sup>12</sup>. También era usual la realización de desfiles, espectáculos musicales y bailes<sup>13</sup>. El 15 de mayo seguía la celebración agrícola en honor a san Isidro Labrador. Este santo madrileño, que por tradición se cree que vivió durante el siglo XII, era

11 Posiblemente, a partir de entonces quedó absorbida por las fiestas en honor a María a las cuales, desde ese momento, se dedica todo el mes de mayo.

12 Arboleda Mora, *Paganismo y cristianismo*, 84-86.

13 Manuel Ancizar, *Peregrinación de Alpha por las provincias del Norte de la Nueva Granada, en 1850 i 1851* (Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos, 1853), 427-428.

venerado en España desde el siglo XIII por milagros en vida relacionados con el descubrimiento de aguas subterráneas, la multiplicación del trigo para las palomas y de comida en las ollas de los pobres, o por lograr que, mientras rezaba, sus bueyes de arada trabajaran dirigidos por los ángeles. Aunque su proceso de beatificación se inició a mediados del siglo XVI y su canonización solo se produjo hasta 1622, la devoción previa y no oficial se trasladó a América y tuvo amplia acogida por su identificación con las labores agropecuarias. Su fiesta oficial era una acción de gracias, con procesiones en su honor y ofrendas representadas en frutas y verduras, arreglos florales, animales, cruces adornadas y herramientas agrícolas<sup>14</sup>. Sin embargo, también se acudía a san Isidro por protección en situaciones de emergencia, como la sequía o las plagas de langosta.

El ciclo de celebraciones agroclimáticas permanentes cerraba con las fiestas de San Juan, en la última semana de junio. Este momento coincide con el solsticio de verano en el hemisferio norte (alrededor del 21 de junio), marcador del verano en latitudes medias y del fin de la temporada lluviosa en la mayor parte del territorio neogranadino. La fiesta retomaba rituales precristianos en Europa en los cuales, a través de hogueras, se buscaba paliar los efectos de la disminución paulatina de la luz del día que se produce a lo largo del segundo semestre del año<sup>15</sup>. Fue adoptada en América desde los primeros años de la ocupación hispánica, en un proceso posiblemente favorecido por su coincidencia con un momento clave en el calendario agrícola; solía acompañarse de desfiles, bailes, hogueras, riñas de gallos y corridas de toros. La temporada marcaba además un momento ideal para hacer rodeos (en los cuales se recogía y marcaba el ganado cimarrón), debido a la disminución de las lluvias

14 Carlos Arboleda Mora, *El politeísmo católico. Las novenas como expresión de una mentalidad religiosa. Colombia S. XIX-XX* (Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 1999), 232-233.

15 Arboleda Mora, *Paganismo y cristianismo*, 43, 92-93.



*Entrada de Santa Lucia a Salinas*

*Libro del diacono a una parolista*

*Consejo de indios a un indio*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*

*Un indio que abra un arca con el oro*



Rafael Sanchís Tomás  
*San Pascual Bailón*, ca. 1880  
 Litografía de N. Sanchís, 27,5 x 20,3 cm  
 Reg. 30319, Biblioteca Digital Hispánica,  
 Biblioteca Nacional de España, Madrid.

y la disponibilidad de peones a la espera de una cosecha casi lista para recoger, pero aún no ocupados<sup>16</sup>.

Por supuesto, estas celebraciones no eran las únicas que podríamos señalar por sus fines agroclimáticos. La devoción era mucho más compleja y diversa según las dificultades o las tradiciones locales. Cabe destacar, por ejemplo, fiestas patronales, homenajes particulares y ruegos dirigidos a otras advocaciones de Jesús o María consideradas protectoras contra los meteoros, como el Divino Salvador<sup>17</sup>, Nuestra Señora de las Mercedes<sup>18</sup>,

16 Eugenio Díaz Castro, *El rejo de enlazar* (Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1972), 116.

17 Jurado Jurado, "Terremotos, pestes y calamidades", 27.

18 Eduardo Cárdenas G., *Pueblo y religión en Colombia (1780-1820). Estudio histórico sobre la religiosidad popular de Colombia (Nueva Granada) en las últimas décadas de la dominación española* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004), 316-317.

Nuestra Señora de Chiquinquirá<sup>19</sup>, la Virgen del Topo<sup>20</sup> y la Virgen del Tuso<sup>21</sup>. También se veneraban santos que, por su historia de vida o iconografía, se asociaban con fenómenos naturales. Tal era el caso de san Cristóbal, protector contra las inundaciones, representado con los pies en el agua mientras cargaba al Niño Dios a través de un río<sup>22</sup>, o de santa Bárbara, defensora contra los rayos porque uno de ellos fulminó a su padre cuando la decapitó por convertirse al cristianismo<sup>23</sup>. Aunque la devoción a santa Bárbara acompañó a los primeros españoles que se instalaron en Santafé, su culto tomó especial fuerza a finales del siglo XVI, después de la construcción de una capilla en su honor por parte de don Lope de Céspedes, en agradecimiento por haber sobrevivido junto con su familia a una tormenta eléctrica y a un rayo que incendió su casa y fulminó a su esclava Cornelia<sup>24</sup>.

En otros casos, la declaratoria de un defensor estuvo relacionada con la voluntad política. Así sucedió con san Francisco de Borja, declarado patrono frente a los temblores en 1625, mientras uno de sus nietos, Juan de Borja, era presidente de la Audiencia de Santafé. Los poderes sismorresistentes del santo fueron extendidos al combate contra la sequía, función oficializada en 1743<sup>25</sup>. También existió el caso de una devoción fortuita a san Victorino, protector contra las heladas. En un momento indeterminado del siglo XVI, cuando las heladas

19 Pedro Tobar y Buendía, *La Virgen de Chiquinquirá. Única fuente histórica del milagro escrita en el siglo XVII por el padre Pedro Tobar y Buendía*, facsimilar (Tunja: Academia Boyacense de Historia; Caja Popular Cooperativa, 1986), 93, 95, 153.

20 Fernando Caycedo y Flórez, *Novena para implorar el patrocinio de María Santísima Nuestra Señora en su milagrosa imagen del Topo* (Santafé: Imprenta Patriótica de Santafé de Bogotá, 1803), 48, 57.

21 AGN, Colección Bernardo J. Caicedo (BJC), Temporalidades, t. 2, caja 30, doc. 2, f. 35 r.

22 Jurado Jurado, "Terremotos, pestes y calamidades", 31-32.

23 Francisco González López, *¡A esta santa Bárbara jamás me encomendé! Los giros de la iconografía de santa Bárbara en la Nueva Granada* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2020), cap. 2.

24 Pedro María Ibáñez, *Crónicas de Bogotá y sus inmediaciones*, vol. I (Bogotá: Imprenta de la Luz, 1891), 55.

25 Cárdenas G., *Pueblo y religión en Colombia*, 669.

azotaban a la sabana de Bogotá, se llevó a cabo un sorteo, con la acostumbrada selección de papeleta por parte de un niño, para determinar quién sería el defensor frente al fenómeno. Después de tres intentos en los que una y otra vez salía el nombre de san Victorino, un mártir del que muy poco se sabe, se consideró el hecho como señal divina y se nombró protector de los campos frente a los hielos; en 1598, se le construyó iglesia, se fundó parroquia en su honor y un hueso del santo, traído de Roma, se dispuso en la catedral de Santafé<sup>26</sup>. En suma, estos fueron también los intercesores a los cuales dirigirse cuando sequías, heladas, granizadas, inundaciones y plagas de langosta afectaban los cultivos y debían implementarse acciones especiales.

### La contrición como remedio. Las acciones reactivas

En el mundo hispánico, al igual que ocurría frente a las epidemias y las plagas, cuando los fenómenos meteorológicos se manifestaban de manera “anormal” (desde la perspectiva de la sociedad que los experimentaba), solían asociarse con el castigo divino por los pecados. Por esta razón, aunque se tomaran medidas mucho más prácticas y materiales (por ejemplo, trasladar ganados, recoger anticipadamente la cosecha, llenar graneros, entre otras)<sup>27</sup>, también era necesario apaciguar los ánimos en el mundo espiritual a través de rogativas, definidas como ceremonias colectivas que mezclaban actos de penitencia y arrepentimiento, misas cantadas, procesiones dedicadas a vírgenes y santos protectores, y novenas (ver tabla 1). Si estas acciones no daban fruto, se recurría a

<sup>26</sup> Ibáñez, *Crónicas de Bogotá*, vol. 1, 63-64.

<sup>27</sup> Es importante reiterar que estas medidas eran simultáneas. Las ceremonias religiosas no son producto de la carencia de ilustración ni la implementación de medidas pragmáticas es una idea original de los gobiernos republicanos, según se sugiere en Luis Felipe Vélez Pérez, “Súplica, conjuro y ritualidad: rogativas públicas en la Villa de la Candelaria de Medellín, 1779-1825”, *Historia y Sociedad* 38 (2020), <https://doi.org/0.15446/hys.n38.77271>



Manuel del Socorro Rodríguez. Octava. Hoja suelta, ca. 1819  
Benedicto Domínguez del Castillo, *Almanaque calculado para el año de 1813, quarto de nues[tra libertad] ... [prim]eros seis meses: Impresos en Santafé de Bogotá. Capital de Cundinamarca, en la Imprenta de[] ...*  
RMD 405, Fol. 36, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

la construcción de un templo, la peregrinación a un santuario, la consagración de un día festivo o la invocación a otro santo o advocación de María o Jesús.

Con mayor frecuencia, las rogativas eran *pro pluvia*, para combatir la sequía y sus fenómenos asociados (por ejemplo, heladas o plagas de langosta), y, en menor medida, *pro serenitae*, para que cesaran lluvias de proporciones destructoras de los campos<sup>28</sup>. Aunque los particulares y las comunidades religiosas podían organizar rogativas

<sup>28</sup> William A. Jr Christian, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain* (Princeton: Princeton University Press, 1989); Javier Martín-Vidé y Mariano Barriendos Vallvé, “The Use of Rogation Ceremony Records in Climatic Reconstruction: A Case Study from Catalonia (Spain)”, *Climatic Change* 30 (1995); Gómez-Baggethun et al., “Traditional Ecological Knowledge”; Mariano Barriendos Vallvé, “Les variations climatiques dans la Péninsule Ibérique: L’indicateur des processions (XVII-XIXe Siècle)”, *Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine* 57, n.º 3 (2010).

Tabla 1. Fragmentos con temas climáticos de novenas que circulaban en el Virreinato de la Nueva Granada

Virgen del Topo (octavo día)	Nuestra Señora del Campo (noveno día)
<p>“Quantas veces estando los campos áridos y secos, sin que se haya visto en muchos meses caer una sola gota de agua, apenas hemos ocurrido á implorar su socorro mediante su Imagen del Topo, quando al instante habéis mandado abundantes lluvias [...]. Quantas por el contrario, la excesiva abundancia de éllas pronostica una general hambre por la pérdida de los frutos, pero al punto que con ruegos y oraciones nos valémos de la intercesión de nuestra piadosa Madre, nos embiais la deseada serenidad, y restituyes la apetecida abundancia”.</p>	<p>“En esta vuestra Imagen milagrosa eres Patrona de los campos, alcánzales de vuestro Santísimo Hijo la bendición para que se logren las cosechas, libres de hielos, polvillo y demás plagas que puedan inducir hambre y carestía. Libranos también con la eficacia de tus ruegos de los formidables azotes de terremotos, y enfermedades pestilentes á que provocan nuestras culpas á la divina justicia”.</p>

Fuente: para la novena a la Virgen del Topo: Fernando Caycedo y Flórez, *Novena para implorar el patrocinio de María Santísima Nuestra Señora en su milagrosa imagen del Topo* (Santafé: Imprenta Patriótica de Santafé de Bogotá, 1803), 50-51; para la novena a Nuestra Señora del Campo: *Historia y novena de María Santísima, Madre de Dios y Señora Nuestra, en su imagen y advocación del Campo* (Bogotá: Imprenta de Bruno Espinosa, por José Ayarza, 1830), 18.

para proteger sus haciendas<sup>29</sup>, se trataba más bien de celebraciones masivas convocadas por las autoridades civiles y eclesiásticas, financiadas con limosnas, recursos de las cofradías y, sobre todo, con fondos públicos de los cabildos seculares<sup>30</sup>. A partir de 1770, con el fin de regular la celebración de rogativas, la Corona dispuso que los cabildos eclesiásticos podían organizar rogativas con colecta secreta e informar de ellas a los ayuntamientos, pero, para rogativas más solemnes, aunque se celebraran dentro de los templos, era el gobierno secular quien debía convocarlas y los eclesiásticos, hacerse partícipes<sup>31</sup>. Por esta razón, el rastreo sistemático de rogativas oficiales en territorio neogranadino entre los siglos XVI y XIX depende, en gran parte, de la disponibilidad de actas de cabildo<sup>32</sup>.

29 AGN, BJC, Temporalidades, t. 2, caja 30, doc. 2, f. 35 r. François Chevalier, ed., *Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas (manuscrito mexicano del siglo XVIII)* (Ciudad de México: Instituto de Historia, 1950), 150-155.

30 Jurado Jurado, “Terremotos, pestes y calamidades”.

31 Carlos IV, *Novísima recopilación de las leyes de España*, facsimilar de 1805 (Madrid: Boletín Oficial del Estado, 1993), 13. Consultado el 12 de mayo de 2020, [https://www.boe.es/biblioteca\\_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-1993-63&tipo=L&modo=2](https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-1993-63&tipo=L&modo=2)

32 Para el caso de Santafé, la labor se dificulta por la pérdida del archivo de la ciudad en el incendio de las Galerías Arrubla en 1900. Aunque se encuentra información dispersa en otras fuentes, a diferencia de otras ciudades y villas, en este caso la reconstrucción sistemática y completa no es posible.

El estudio de las rogativas frente a fenómenos meteorológicos en la Nueva Granada es aún un campo por arar. Sin embargo, conocemos algunos años críticos que demandaron el auxilio divino. Por ejemplo, sobre la provincia de Tunja, se sabe que, frente a las fuertes sequías de 1587<sup>33</sup> y 1632 (en este caso, unida a un brote de peste), la Virgen del Rosario venerada en Chiquinquirá fue sacada en procesión hasta la ciudad de Tunja y por todo el valle de Leyva<sup>34</sup>. En 1719, el Cabildo de Santafé convocó rogativa a la Virgen del Topo por causa de la destrucción que en toda la sabana de Bogotá estaban causando la sequía y las heladas<sup>35</sup>. La escasez de alimentos y la sequía de 1807, que afectaban tanto a la capital como a otras partes del virreinato, también motivaron múltiples súplicas a la

33 Sobre esta procesión, llevada a cabo en un momento aún temprano en el proceso de evangelización, llama la atención que, según Tobar y Buendía (*La Virgen de Chiquinquirá*, 95, 97), los indígenas de Suta salieron con donativos de cera, a la vez que arrancaban pedazos de cera de las velas encendidas para tragarlos o guardarlos como reliquia. Frassani encuentra aquí similitudes con creencias de los u'was, emparentados con los llamados muisca, quienes asocian la cera con el oro por su valor sagrado y carácter de ofrenda, y también le atribuyen propiedades para que las semillas germinen. Ver Alessia Frassani, “La Virgen de Chiquinquirá y la religión muisca”, *Historia y Sociedad* 35 (2018): 77-78, <https://doi.org/10.15446/hys.n35.70319>

34 Tobar y Buendía, *La Virgen de Chiquinquirá*.

35 José Segundo Peña, *Informe de la Comisión permanente del Ramo de Agua* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1897), 119.

ALMANAQUE CALCULADO POR UN CIUDADANO DE LA NUEVA GRANADA  
 PARA EL AÑO VISIESTO DEL SEÑOR DE 1836.

COMPUTO ECLESIASTICO.	FESTAS MOVIBLES.	CUATRO TEMPORAS.
Anos nuevos, 11 Anos viejos, 11 Anos bisiestos, 11	Septuagesima 2.ª de enero Pentecostes 1.ª de mayo Trinitad 1.ª de junio Corpus Christi 1.ª de junio Ascension 1.ª de junio Pentecostes 2.ª de junio	Primavera 1.ª de marzo Verano 1.ª de mayo Otoño 1.ª de agosto Invierno 1.ª de diciembre

ACUA (1) RIO. ENERO.	PIS (1) CAS. FEBRERO.	ARI (1) ES. MARZO.	TAU (1) RO. ABRIL.	GE (1) NI. MAYO.	GEN (1) GER. JUNIO.
1.º V.ª Viernes 4.ª La Concepción del Señor... 2.º Sáb. 5.ª San Felipe obispo... 3.º Dom. 6.ª Santa Ana... 4.º Lun. 7.ª San Blas obispo... 5.º Mar. 8.ª San Juan obispo... 6.º Mié. 9.ª San Pedro obispo... 7.º Jue. 10.ª San Pablo obispo... 8.º Vie. 11.ª San Andrés obispo... 9.º Sab. 12.ª San Vicente obispo... 10.º Dom. 13.ª San Juan obispo... 11.º Lun. 14.ª San Andrés obispo... 12.º Mar. 15.ª San Vicente obispo... 13.º Mié. 16.ª San Juan obispo... 14.º Jue. 17.ª San Andrés obispo... 15.º Vie. 18.ª San Vicente obispo... 16.º Sab. 19.ª San Juan obispo... 17.º Dom. 20.ª San Andrés obispo... 18.º Lun. 21.ª San Vicente obispo... 19.º Mar. 22.ª San Juan obispo... 20.º Mié. 23.ª San Andrés obispo... 21.º Jue. 24.ª San Vicente obispo... 22.º Vie. 25.ª San Juan obispo... 23.º Sab. 26.ª San Andrés obispo... 24.º Dom. 27.ª San Vicente obispo... 25.º Lun. 28.ª San Juan obispo... 26.º Mar. 29.ª San Andrés obispo... 27.º Mié. 30.ª San Vicente obispo... 28.º Jue. 31.ª San Juan obispo...	1.º Lun. 1.ª San Gerardo obispo... 2.º Mar. 2.ª San Sebastián obispo... 3.º Mié. 3.ª San Esteban obispo... 4.º Jue. 4.ª San Andrés obispo... 5.º Vie. 5.ª San Vicente obispo... 6.º Sab. 6.ª San Juan obispo... 7.º Dom. 7.ª San Andrés obispo... 8.º Lun. 8.ª San Vicente obispo... 9.º Mar. 9.ª San Juan obispo... 10.º Mié. 10.ª San Andrés obispo... 11.º Jue. 11.ª San Vicente obispo... 12.º Vie. 12.ª San Juan obispo... 13.º Sab. 13.ª San Andrés obispo... 14.º Dom. 14.ª San Vicente obispo... 15.º Lun. 15.ª San Juan obispo... 16.º Mar. 16.ª San Andrés obispo... 17.º Mié. 17.ª San Vicente obispo... 18.º Jue. 18.ª San Juan obispo... 19.º Vie. 19.ª San Andrés obispo... 20.º Sab. 20.ª San Vicente obispo... 21.º Dom. 21.ª San Juan obispo... 22.º Lun. 22.ª San Andrés obispo... 23.º Mar. 23.ª San Vicente obispo... 24.º Mié. 24.ª San Juan obispo... 25.º Jue. 25.ª San Andrés obispo... 26.º Vie. 26.ª San Vicente obispo... 27.º Sab. 27.ª San Juan obispo... 28.º Dom. 28.ª San Andrés obispo... 29.º Lun. 29.ª San Vicente obispo... 30.º Mar. 30.ª San Juan obispo... 31.º Mié. 31.ª San Andrés obispo...	1.º Mar. 1.ª San Basilio obispo... 2.º Mié. 2.ª San Gregorio papa... 3.º Vie. 3.ª San Andrés obispo... 4.º Sab. 4.ª San Juan obispo... 5.º Dom. 5.ª San Andrés obispo... 6.º Lun. 6.ª San Vicente obispo... 7.º Mar. 7.ª San Juan obispo... 8.º Mié. 8.ª San Andrés obispo... 9.º Jue. 9.ª San Vicente obispo... 10.º Vie. 10.ª San Juan obispo... 11.º Sab. 11.ª San Andrés obispo... 12.º Dom. 12.ª San Vicente obispo... 13.º Lun. 13.ª San Juan obispo... 14.º Mar. 14.ª San Andrés obispo... 15.º Mié. 15.ª San Vicente obispo... 16.º Jue. 16.ª San Juan obispo... 17.º Vie. 17.ª San Andrés obispo... 18.º Sab. 18.ª San Vicente obispo... 19.º Dom. 19.ª San Juan obispo... 20.º Lun. 20.ª San Andrés obispo... 21.º Mar. 21.ª San Vicente obispo... 22.º Mié. 22.ª San Juan obispo... 23.º Jue. 23.ª San Andrés obispo... 24.º Vie. 24.ª San Vicente obispo... 25.º Sab. 25.ª San Juan obispo... 26.º Dom. 26.ª San Andrés obispo... 27.º Lun. 27.ª San Vicente obispo... 28.º Mar. 28.ª San Juan obispo... 29.º Mié. 29.ª San Andrés obispo... 30.º Jue. 30.ª San Vicente obispo... 31.º Vie. 31.ª San Juan obispo...	1.º Vie. 1.ª San Vicente obispo... 2.º Sab. 2.ª San Juan obispo... 3.º Dom. 3.ª San Andrés obispo... 4.º Lun. 4.ª San Vicente obispo... 5.º Mar. 5.ª San Juan obispo... 6.º Mié. 6.ª San Andrés obispo... 7.º Jue. 7.ª San Vicente obispo... 8.º Vie. 8.ª San Juan obispo... 9.º Sab. 9.ª San Andrés obispo... 10.º Dom. 10.ª San Vicente obispo... 11.º Lun. 11.ª San Juan obispo... 12.º Mar. 12.ª San Andrés obispo... 13.º Mié. 13.ª San Vicente obispo... 14.º Jue. 14.ª San Juan obispo... 15.º Vie. 15.ª San Andrés obispo... 16.º Sab. 16.ª San Vicente obispo... 17.º Dom. 17.ª San Juan obispo... 18.º Lun. 18.ª San Andrés obispo... 19.º Mar. 19.ª San Vicente obispo... 20.º Mié. 20.ª San Juan obispo... 21.º Jue. 21.ª San Andrés obispo... 22.º Vie. 22.ª San Vicente obispo... 23.º Sab. 23.ª San Juan obispo... 24.º Dom. 24.ª San Andrés obispo... 25.º Lun. 25.ª San Vicente obispo... 26.º Mar. 26.ª San Juan obispo... 27.º Mié. 27.ª San Andrés obispo... 28.º Jue. 28.ª San Vicente obispo... 29.º Vie. 29.ª San Juan obispo... 30.º Sab. 30.ª San Andrés obispo... 31.º Dom. 31.ª San Vicente obispo...	1.º Mié. 1.ª San Gregorio papa... 2.º Vie. 2.ª San Andrés obispo... 3.º Sab. 3.ª San Juan obispo... 4.º Dom. 4.ª San Andrés obispo... 5.º Lun. 5.ª San Vicente obispo... 6.º Mar. 6.ª San Juan obispo... 7.º Mié. 7.ª San Andrés obispo... 8.º Jue. 8.ª San Vicente obispo... 9.º Vie. 9.ª San Juan obispo... 10.º Sab. 10.ª San Andrés obispo... 11.º Dom. 11.ª San Vicente obispo... 12.º Lun. 12.ª San Juan obispo... 13.º Mar. 13.ª San Andrés obispo... 14.º Mié. 14.ª San Vicente obispo... 15.º Jue. 15.ª San Juan obispo... 16.º Vie. 16.ª San Andrés obispo... 17.º Sab. 17.ª San Vicente obispo... 18.º Dom. 18.ª San Juan obispo... 19.º Lun. 19.ª San Andrés obispo... 20.º Mar. 20.ª San Vicente obispo... 21.º Mié. 21.ª San Juan obispo... 22.º Jue. 22.ª San Andrés obispo... 23.º Vie. 23.ª San Vicente obispo... 24.º Sab. 24.ª San Juan obispo... 25.º Dom. 25.ª San Andrés obispo... 26.º Lun. 26.ª San Vicente obispo... 27.º Mar. 27.ª San Juan obispo... 28.º Mié. 28.ª San Andrés obispo... 29.º Jue. 29.ª San Vicente obispo... 30.º Vie. 30.ª San Juan obispo... 31.º Sab. 31.ª San Andrés obispo...	



NOTA.

Del Esclavo de N. S. Juanito.

Del Esclavo de N. S. Juanito.

Del Esclavo de N. S. Juanito.

Del Esclavo de N. S. Juanito.

Del Esclavo de N. S. Juanito.

Del Esclavo de N. S. Juanito.

Del Esclavo de N. S. Juanito.

Del Esclavo de N. S. Juanito.

Del Esclavo de N. S. Juanito.

Del Esclavo de N. S. Juanito.

Del Esclavo de N. S. Juanito.

Del Esclavo de N. S. Juanito.

Del Esclavo de N. S. Juanito.

Del Esclavo de N. S. Juanito.

Del Esclavo de N. S. Juanito.

Almanaque calculado por un ciudadano de la Nueva Granada para el año visiesto del señor de 1836.

Bogotá: Imp. por J. A. Cualla, 183, pliego 1.  
 RVD 321 PZA. 28, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

Virgen<sup>36</sup>. En la misma región del altiplano cundiboyacense, se experimentó una sequía severa en la década de 1820. En este caso, las rogativas quedaron consignadas en dos diarios de viajeros. De un lado, el francés Jean Baptiste Boussingault, además de describir las oftalmias y resequedad en la piel que generaba la ausencia de humedad, registró las procesiones y plegarias que se organizaron en los primeros meses de 1825, sin especificar a cuál intercesor<sup>37</sup>. De otro lado, para ese mismo momento,

el inglés John Potter Hamilton anotó en su diario rogativas a Santa Bárbara, que consideró infructuosas pues

la santa era dura de corazón e inmovible a las súplicas, pues durante todo este tiempo no cayó una sola gota de agua [...] Para implorar remedio a tal calamidad, se acudió al expediente de bajar a la ciudad un santo, abogado de los labradores<sup>38</sup>, que se conservaba en un nicho de la iglesia de Monserrate, el cual fue llevado varias veces en procesión por las calles seguido de muchas

36 José María Caballero, "En la Independencia", en *La Patria Boba*, editado por Eduardo Posada y Pedro María Ibáñez (Bogotá: Imprenta Nacional, 1902), 105.  
 37 Jean Baptiste Boussingault, *Memorias*, vol. 1 (Bogotá: Banco de la República, 1994), 358-359.

38 Posiblemente una imagen de san Isidro.



Cesare Ripa. *Plenty. L'Abondance*, 1608  
*A collection of the dresses of different nations: antient [sic] and modern.* Londres: Thomas Jefferys, 1757-1772, plate 234.  
 ID: 1638491, The Miriam and Ira D. Wallach Division of Art, Prints and Photographs: Art & Architecture Collection, The New York Public Library.

un sol achicharrante sin pisca de lluvia si se exceptúa,  
 en alguna ocasión, un ligero cernidillo.<sup>39</sup>

Sobre Medellín, se han encontrado rogativas *pro pluvia* en años críticos por sequía y escasez, como 1803, dirigidas a Dios; en 1809, 1817 y 1825, cuando se invocó el auxilio de la Virgen de la Candelaria; en 1807 y 1812, cuando el intercesor escogido fue san Cristóbal. En contraste, las rogativas *pro serenitae* se identifican en 1788, dirigidas a María y Jesús, sin precisar una advocación; en 1810, se recurre al Amo Sacramentado y, en 1819, la solución queda en manos de la Virgen de la Candelaria<sup>40</sup>. Para los casos de Pasto y Cali, una plaga de langosta en 1806 y 1808, respectivamente (que acompañó una sequía severa que afectó buena parte del Virreinato de la Nueva Grana-

39 John Potter Hamilton, *Viajes por el interior de las provincias de Colombia*, vol. II, Archivo de la Economía Nacional (Bogotá: Imprenta del Banco de la República, 1955), 130.

40 Vélez Pérez, "Súplica, conjuro y ritualidad", 23-24.

da en la década de 1800)<sup>41</sup>, fue solventada con ruegos a la Virgen de las Mercedes<sup>42</sup>. En otros puntos del virreinato, estas rogativas están aún por identificar.

## Conclusiones

La mayoría de las celebraciones y rituales con fines agroclimáticos que aquí se han considerado no son asunto del pasado. Fiestas como la Candelaria, la Cruz de Mayo, San Isidro Labrador y San Juan, al igual que las rogativas cuando la sequía apremia, siguen vigentes en las áreas menos urbanizadas del país. La permanencia de la tradición encuentra una posible explicación en el vínculo directo y estrecho con la tierra y el clima que aún mantienen. En contraste con poblaciones ciudadinas, para las cuales la obtención de alimento depende del ingreso y de transacciones monetarias, sin mayor reflexión sobre cómo llegó a la despensa, para los campesinos es indispensable la protección de sus cultivos y animales. Entonces, las prácticas que, desde su percepción, se han mostrado eficaces, no deben abandonarse.

En todo caso, es poco lo que sabemos sobre el uso de la religión para hacer frente a presiones climáticas y meteorológicas en nuestro territorio, tanto en el pasado como en la actualidad. En especial, se requieren más estudios sobre fiestas patronales específicas y rogativas, que pueden contar con insumos importantes en los relativamente poco explorados archivos parroquiales, municipales y regionales. ¿A quién y cómo se le imploraba socorro? ¿Con qué recursos se financiaban las celebraciones? ¿Con cuánta frecuencia se hacían? ¿Cómo se media su efectividad o la necesidad de un apoyo celestial de mayor categoría? ¿Cuáles eran las variaciones locales en los rituales? Son estas, entre otras, cuestiones para plantearles a las fuentes.

41 Katherinne Mora Pacheco, "Tras la pista de 'terribles veranos' y 'copiosas lluvias'. Elementos para una historia climática del territorio colombiano", *Historia Crítica* 74 (2019), <https://doi.org/10.7440/histcrit74.2019.02>

42 Cárdenas G., *Pueblo y religión en Colombia*, 317.

SEGUNDA PARTE

# SIGLO XIX

De la intolerancia y el monopolio religiosos a la tolerancia religiosa



# DE ANGOSTURA A LA SEPARACIÓN, 1819-1853: las relaciones Estado-Iglesia en los primeros años republicanos

José David Cortés Guerrero



## Introducción

Los historiadores fragmentan el pasado a su antojo. Crean límites temporales que dividen, sobre el papel, el antes y el después. Este artículo no será la excepción. Sin embargo, las divisiones temporales se pueden justificar<sup>1</sup>. Aquí observaremos cómo se fueron delineando las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica, como institución, desde 1819 hasta 1853, esto es, desde la Ley Fundamental proclamada en Angostura, las victorias militares del ejército emancipador contra las tropas realistas, en cercanías de Bogotá (esencialmente la del Pantano de Vargas, el 25 de julio, y la del Puente de Boyacá, el 7 de agosto), y el inicio de la campaña religioso-política promovida por Francisco de Paula Santander para justificar, desde el púlpito, la ruptura del orden colonial,

todo esto en 1819, hasta la separación legal del Estado y la Iglesia en 1853<sup>2</sup>.

Teniendo en cuenta lo anterior, he dividido el texto en tres apartados: 1819-1824, desde Angostura hasta la promulgación del patronato republicano; 1824-1835, esto es, hasta la aceptación de la independencia por la Santa Sede; 1835-1853, hasta la ley de separación Estado-Iglesia en junio de 1853<sup>3</sup>. En cada uno de estos espacios temporales veremos, a grandes rasgos, la forma como se fueron delineando las relaciones entre el naciente Estado republicano con la Iglesia católica como institución.

1 En otro texto propuse una cronología propicia para estudiar a la Iglesia en el proceso independentista y en los primeros años republicanos. Allí se ven las siguientes cuatro etapas: 1808-1814, 1814-1819, 1819-1824 y 1824-1835. A estas le he sumado la comprendida entre 1835-1853. José David Cortés Guerrero, "Religión e Iglesia en la Independencia neogranadina", en *El Bicentenario de la Independencia. Legados y realizaciones a doscientos años*, ed. José David Cortés Guerrero (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2014).

2 Para un conocimiento más detallado de este periodo, véase José David Cortés Guerrero, *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX. De la Independencia a la Regeneración* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2016), 25-224.

3 Un artículo sintético en donde planteo diversas hipótesis sobre las relaciones Estado-Iglesia en Colombia en el siglo XIX es: José David Cortés Guerrero, "Estado-Iglesia en Colombia en el siglo XIX. Propuestas de revisión", en *Normatividades e instituciones eclesásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XIX*, eds. Pilar Mejía, Otto Danwerth y Benedetta Albani (Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2020).

# SIMON BOLIVAR,

Presidente Interino de la República de Venezuela, Capitan-General de sus  
Exércitos y los de la Nueva-Granada, &c. &c. &c.

## PROCLAMA.

Venezolanos!

**E**L Congreso general de Venezuela ha reasumido el Poder Soberano que ántes me habiais confiado: yo lo he devuelto al Pueblo transmitiendolo á sus legítimos Representantes.

La Soberanía Nacional me ha honrado nuevamente, encargandome el Poder Ejecutivo baxo el título de Presidente Interino de Venezuela.

Venezolanos!—Yo me siento incapaz de gobernaros: así lo he representado por muchas veces á vuestros Representantes, y á pesar de mis justas renunciás he sido forzado á mandaros.

Soldados del Ejército Libertador!—Mi única ambición ha sido siempre la de participar con vosotros de los peligros que arrostrais por la República.

Ciudadanos!—Una Legion Británica, protectora de nuestra Libertad, ha llegado á Venezuela á ayudarnos á quebrantar nuestras cadenas: recibidla con la veneracion que inspira el heroismo benéfico. Abrid vuestros brazos á esos Extranjeros generosos que vienen á disputarnos los títulos de Libertadores de Venezuela.

Quartel-general de Angostura á 20 de Febrero de 1819.—9°.

*SIMON BOLIVAR.*

---

Impreso por Andrés Roderick, Impresor del Gobierno.

## 1819-1824: de Angostura al patronato republicano

El 15 de febrero de 1819 se instaló, en la ciudad de Angostura, actual Ciudad Bolívar, a orillas del río Orinoco, en Venezuela, el Congreso de Angostura. El objeto de esta reunión, a la que asistieron representantes de varias provincias venezolanas más Casanare, que pertenecía a la Nueva Granada, era conformar un Estado resultante de la suma de Venezuela y Nueva Granada y, por lo tanto, redactar una constitución acorde a esa realidad. En ese Congreso, el 23 de abril de 1819, se trató el tema de la religión, y se indicó que debería declararse la católica, apostólica y romana como la única que debería profesarse. Sin embargo, y después de una amplia discusión, se decidió que no era necesaria una afirmación pública de este tipo, pues era sabido que la población era católica. En cambio, declararlo públicamente podría generar tensiones con la Legión Británica y otras fuerzas extranjeras que estaban apoyando la campaña emancipadora<sup>4</sup>. Así las cosas, podría afirmarse que el primer gesto en materia religiosa, de un Estado que aún no existía pero que se quería construir en medio del fragor de la campaña militar, fue el adoptar una tolerancia religiosa de hecho.

Mientras el Congreso deliberaba en Angostura, la campaña militar seguía. Varios triunfos militares en cercanías de Bogotá, el Pantano de Vargas y el Puente de Boyacá comenzaron a apuntalar la victoria patriota sobre las tropas realistas. Tras esas derrotas el virrey español, Juan Sámano, decidió huir hacia Cartagena. A medida que el ejército independentista ganaba terreno se hizo necesario construir un discurso, con claras connotaciones religiosas, para aseverar que la ruptura del orden colonial que significaba la independencia obtenida por medio de las armas no era un atentado contra los designios divinos. Es decir, se debería enseñar a la población que Dios estaba a

4 Roberto Cortázar y Luis Augusto Cuervo, comps., *Actas del Congreso de Angostura* (Bogotá: Fundación Francisco de Paula Santander, 1989).



Carmelo Fernández  
*Santander. Yglesia ó capilla del Rosario de Cúcuta donde se reunió el Congreso admirable de Colombia, 1850*  
Acuarela sobre papel, 30 x 22 cm  
F. C. Corográfica 123, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

favor de la causa patriótica<sup>5</sup>. Para ello se emplearon varias estrategias, incluyendo una campaña religioso-política promovida, desde noviembre de 1819, por Francisco de Paula Santander y que contó con el apoyo de parte del clero, sobre todo nacido en América. La campaña tendría que emplear el púlpito y desde allí promover la adhesión a la independencia por parte de la gente<sup>6</sup>.

5 Esta situación no era nueva. Desde por lo menos 1808, cuando las tropas francesas decidieron quedarse en España, circuló la necesidad de justificar, por medio de diversas formas, la idea de que Dios estaba de acuerdo con una posible ruptura del orden colonial. De igual forma, circulaba la posición contraria, de que esa ruptura iba contra el orden natural. Véase José David Cortés Guerrero, "Los sermones en la Independencia colombiana. De la defensa del monarca español a la defensa de la república", en *Independencia. Historia diversa*, ed. Bernardo Tovar Zambrano (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012).

6 Francisco Antonio Florido, *En la Misión religioso-política, que el Vicepresidente de la N. G. General Santander hizo celebrar en la iglesia de San Francisco de Santafé en presencia de la imagen de Cristo N. S. que se venera en la Ermita de Monserrate, pronunció la noche del 3 de noviembre de 1819* (Medellín: Imprenta del Gobierno, 1820).

La campaña religiosa se hacía necesaria porque la ruptura del orden colonial era condenada por la Iglesia católica, especialmente por el clero y la jerarquía de origen español<sup>7</sup>. Ellos afirmaban que separarse de España no solo subvertía el orden naturalmente constituido, pues se atentaba contra el principio de que la soberanía que detentaba el monarca provenía de Dios, sino que esa subversión podría constituirse en regicidio y, en el peor de los casos, en deicidio. Por ello, la jerarquía de la Iglesia, esencialmente española, no dudó en condenar, incluso por medio de la excomunión, a quienes participaran o apoyaran la emancipación de las colonias españolas en América. Ejemplo de esta actitud son los obispos de Cartagena y Popayán, Gregorio José Rodríguez y Salvador Ximénez de Enciso, respectivamente.

A medida que pasaba el tiempo, las tropas patriotas iban ganando terreno, mientras que las españolas lo perdían. Así las cosas, para 1821 la parte norte de Suramérica estaba prácticamente bajo el control de los independentistas. Esto motivó que se convocara y celebrara, en la Villa del Rosario de Cúcuta, un congreso, que tuvo lugar entre el 6 de mayo y el 3 de octubre de 1821, y cuyo objeto era redactar la que sería la primera constitución política de Colombia, además de un cuerpo de leyes para la naciente república. Tal como había sucedido con la Ley Fundamental de Angostura, la Constitución de Cúcuta no tuvo artículos referentes a la religión, con lo que se suponía había una especie de tolerancia religiosa de hecho. Sin embargo, esto no significó que no se discutieran tópicos relativos a la religión e Iglesias católicas. Entre ellos, la supresión de conventos menores, es decir, los que tuvie-

sen menos de ocho integrantes; la libertad de imprenta; la supresión de la Inquisición; la creación de escuelas de enseñanza para niñas en los conventos de religiosas; así como el comportamiento de varios jefes ante la Independencia, como fue el caso del citado obispo de Popayán<sup>8</sup>. Es de anotar que varios clérigos, y hasta un jerarca, el panameño Rafael Lasso de la Vega, quien era obispo de Mérida, en Venezuela, participaron como congresistas y, por lo tanto, redactaron la Constitución.

Con los triunfos militares en Carabobo, Venezuela, el 24 de junio de 1821, de Pichincha, en cercanías a Quito, el 24 de mayo de 1822, entre otros más, el proyecto colombiano, al cual se había sumado Ecuador, se hacía cada vez más fuerte. Esta nueva realidad hizo que algunos jefes, como el obispo de Cartagena, saliera rumbo a España; o, un caso relevante, que el ya citado obispo de Popayán, Ximénez de Enciso, quien quería hacer lo mismo, decidiera no solo quedarse en su sede episcopal sino también cambiar su apreciación sobre la independencia, para, después de haberla condenado, apoyarla<sup>9</sup>. Así, para 1823, gran parte de la Iglesia católica en la naciente república estaba en favor tanto de la emancipación como de la forma de gobierno republicano.

En estas condiciones se produjo lo que sería el primer gran roce entre el naciente Estado y la Iglesia católica. Ocurrió a mediados de 1824, cuando la república decidió adoptar para sí el patronato, pero ahora en forma republicana.

7 Ejemplo de ello son varias pastorales de jefes españoles: Gregorio José Rodríguez, *El obispo de Cartagena a todos los habitantes de la Nueva Granada* (Cartagena de Indias: Imprenta del Gobierno, 1819); Salvador Ximénez de Enciso, *Carta pastoral que el ilustrísimo señor obispo de Popayán dirige a sus diocesanos para manifestarles la obcecación y extravíos de los partidarios de la rebelión, precaverlos de sus perversas doctrinas, y exhortarlos a la fidelidad, amor y obediencia debida a nuestro legítimo soberano el señor D. Fernando VII, que Dios guarde* (Lima: en la oficina de Ruiz, 1820).

8 *Actas del Congreso de Cúcuta*, 3 vols. (Bogotá: Fundación Francisco de Paula Santander, 1989).

9 Salvador Ximénez de Enciso, *Sermón de acción de gracias que en el aniversario de la gloriosa acción de Boyacá predicó en su Santa Iglesia Catedral el ilustrísimo señor obispo de Popayán Dor. Salvador Ximénez de Enciso y Cobos Padilla, prelado doméstico de su Santidad, y asistente al Sacro Solio Pontificio, Teniente vicario general castrense, y subdelegado apostólico en toda su Diócesis, el día 7 de agosto del año 1822* (Santafé: Imprenta del Estado, 1822).



Antonio Joaquín de Ribadeneira y Barrientos. *Manual compendio de el regio patronato indiano: para su mas fácil uso en las materias conducentes á la practica*. Madrid: por Antonio Marín, 1755, frontispicio.  
Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.  
Fotografía: Catalina Londoño Carder.



Anónimo  
Francisco de Paula Santander con el escudo de la Gran Colombia,  
ca. 1825  
Óleo sobre lienzo, 53 x 43 cm  
Reg. 11, Colección Museo de la Independencia - Casa del Florero,  
Ministerio de Cultura, Bogotá.

### 1824-1835: del patronato republicano a la aceptación de la independencia por Gregorio XVI

El 28 de julio de 1824 fue expedida la ley de patronato. Por medio de ella, la naciente república asumía el patronato tal como lo habían hecho los reyes de España desde comienzos del siglo XVI. Este estaría vigente hasta que se lograra concertar un concordato con la Santa Sede. Las tres ramas del poder, ejecutiva, legislativa y judicial, tendrían funciones y responsabilidades en la aplicación de esa ley. Así, por ejemplo, el Congreso crearía nuevas diócesis y arquidiócesis, y arreglaría lo relativo a la administración e inversión de los diezmos. Por su parte, el Ejecutivo, entre otras funciones, presentaría ante el papa las nuevas diócesis y arquidiócesis, inflamaría ante el Vaticano los nombres de quienes fueran escogidos por el Congreso como obispos y arzobispos, y autorizaría o no el nombramiento de los superiores de las comunidades religiosas. El Poder Judicial, entre otros asuntos, se encargaría de juzgar la infidelidad contra la patria de los

jerarcas de la Iglesia y podía llegar a expulsarlos; y conocería las causas legales, por delitos contra la república y la soberanía, contra integrantes de la Iglesia<sup>10</sup>.

Sin embargo, el 24 de septiembre de 1824 el papa León XII promulgó el breve *Etsi Iam Diu*, por medio del cual condenaba la independencia de las colonias españolas en América, solicitaba que la Iglesia en el continente permaneciera obediente a España y exaltaba la figura de Fernando VII. En América se indicó que el papa estaba siendo engañado por la diplomacia española. De igual manera, Roma no aprobaría que la república asumiera el patronato, pues deseaba construir una relación tanto con los eclesiásticos como con los fieles, sin ninguna intermediación<sup>11</sup>. De esta forma, el patronato solo fue unilateral y permaneció hasta 1853, año en el que Estado e Iglesia se separaron.

El que la Santa Sede aceptara la independencia era de vital importancia para la naciente república. Por ello decidió, desde los primeros años republicanos, tener en Roma una legación diplomática para lograr esa aceptación. Allí fue encargado Ignacio Sánchez de Tejada, quien padeció la continua indolencia de las autoridades en Bogotá. Durante seis años no recibió su sueldo, cercano a los 10.000 pesos oro anuales. Ello lo obligó a enviar a la Nueva Granada a su colaborador, el mexicano Fernando Lorenzana, quien, desde mediados de 1832 y durante casi un año, permaneció en el país buscando obtener los recursos para la legación diplomática. El resultado no fue del todo satisfactorio, pero sí les permitió tanto a él como a Sánchez de Tejada permanecer en Roma hasta que el papa Gregorio XVI reconoció la misión diplomática

<sup>10</sup> "Ley de 28 de julio. Que declara que toca a la República el ejercicio del derecho de patronato, tal como lo ejercieron los reyes de España", en *Cuerpo de leyes de la República de Colombia, que comprende todas las leyes, decretos y resoluciones dictados por sus congresos desde el de 1821 hasta el último de 1827* (Caracas: en la Imprenta de Valentín Espinal, 1840).

<sup>11</sup> Este postulado puede verse, entre otros, en Elisa Cárdenas Amaya, *Roma. El descubrimiento de América* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2018).



*Eastern side of the principal square of Bogotá on the moving of Friday the market day, ca. 1837*  
 Acuarela atribuida a José Santiago del Castillo.  
 Reg. 447, Colección Museo de la Independencia - Casa del Florero, Ministerio de Cultura, Bogotá.

de Sánchez de Tejada, con lo cual también se reconocía a la nueva república<sup>12</sup>.

Entre tanto, el proyecto colombiano, la unión de Nueva Granada, Venezuela y Ecuador, había fracasado en 1830. Ese mismo año se redactó una nueva constitución política para Nueva Granada, remplazada por otra en 1832. En ambas, a diferencia de la Ley Fundamental de Angostura y la Constitución de Cúcuta, sí se hacía alusión a la religión católica como factor importante para la nación. La Constitución Política de 1843 también tendría artículos que favorecerían a la Iglesia y religión católicas. A la par, los nombramientos de jefes como el arzobispo de Bogotá, Fernando Caicedo y Flores, en 1828 se hicieron siempre a la espera de que Roma aceptara la independencia, como lo vimos líneas atrás. Lo mismo sucedió con el nombramiento de su sucesor, Manuel José Mosquera, quien fue designado por el Congreso como arzobispo de

<sup>12</sup> Fernando Lorenzana, *Recuerdos de su viaje a Bogotá en 1832 y su correspondencia con el primer representante de Colombia en Roma* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1978).

Bogotá en 1834. Así, desde Roma se daba visto bueno al nombramiento de jefes para evitar que la Iglesia estuviese acéfala, y evitar también una posible ruptura de la Iglesia en la Nueva Granada con el Vaticano.

Ahora bien, el hecho de que la Santa Sede no aceptase la independencia no significó que tanto la actividad de la Iglesia como todo lo relativo a la religión estuviesen detenidos. Como vimos atrás, el clero, incluyendo la jerarquía, aceptó la ruptura del orden colonial, lo que conllevó que siguiera su preocupación por la salud moral de la población. Es decir que en la década de 1820 continuaran las quejas sobre la decadencia social y las críticas contra las ideas, presumiblemente perniciosas, que mal influenciaban a la juventud. Así como también la condena a la sociabilidad presumiblemente ilustrada, como lo era la masonería.

Otro escenario que se abría con la independencia era la posibilidad de que personas no católicas llegasen al país para desarrollar actividades de distinto tipo. Como



“Primera pastoral del arzobispo a su grey después de haber recibido la consagración episcopal en Popayán”. *Memorial del ilustrísimo y reverendísimo señor Manuel José Mosquera, Arzobispo de Santafé de Bogotá*. París: Imprenta de Adriano Le Clere y Compañía, 1858, l. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

vimos atrás, la Ley Fundamental y la Constitución de Cúcuta evitaron la línea de la intolerancia religiosa<sup>13</sup>. Así las cosas, arribaron al país personas provenientes de Europa Occidental y América del Norte, la mayoría de ellas deseosas de entablar relaciones comerciales. Además, se vislumbraba la posibilidad de promover compañías para inmigración masiva. Entonces, era necesario que se garantizase la tolerancia religiosa, lo que significaba que se respetara la religión de quienes arribaran al país<sup>14</sup>. Por

ello se firmó un acuerdo entre Colombia y Gran Bretaña en 1825.

Ese mismo año llegó al país el *colporter* escocés James Thomson, quien tenía como objeto, tal como lo venía haciendo desde Buenos Aires y pasando por ciudades como Santiago, Lima y Guayaquil, fundar una sede de la Sociedad Bíblica, que se encargaría de la difusión de la Biblia, preferiblemente en idioma español. Tanto la Sociedad como su función despertaron opiniones encontradas. Fue apoyada por el Gobierno en cabeza de Francisco de Paula Santander, pero también fue duramente criticada por sectores de la Iglesia católica. Lo mismo sucedió con el experimento educativo de las escuelas lancasterianas en donde se pretendió, en algunos casos, enseñar lectoescritura por medio de la Biblia. Tanto la

13 Ejemplo de esa línea era la Constitución de Cádiz de 1812. En esta se determinó, en cuanto a materia religiosa, que la religión de la nación española era y sería perpetuamente la católica, apostólica y romana, “única verdadera”. Así, parte del temprano constitucionalismo en la región imitaría este principio. Marco Antonio Landavazo y Agustín Sánchez Andrés, “La influencia de Cádiz en la América española: política, gobierno y constitucionalismo”, *Revista de Historiografía* 20 (2014): 86-88.

14 Para detallar la relación entre tolerancia religiosa e inmigración en los primeros años republicanos véanse: José David Cortés Guerrero, “Argumentos por la tolerancia religiosa en Colombia, 1832-1853”, *Historia y Sociedad* 33 (2017); José David Cortés

Guerrero, “Tolerancia religiosa e inmigración. Nueva Granada y México a finales de la década de 1840”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 23, n.º 2 (2018).

Sociedad como las escuelas pronto dejaron de funcionar. Pocos años después del paso de Thomson, su función la cumplió Luke Matthews, quien tuvo muchos problemas e, incluso, murió en el río Magdalena cerca de Mompox<sup>15</sup>. En la misma tendencia educativa, Santander, ya como presidente en propiedad desde 1832 hasta 1837, pretendió que las obras sensualistas y utilitaristas, como las del inglés Jeremías Bentham, fueran empleadas como de uso obligatorio por las instituciones de enseñanza.

### 1835-1853: de la aceptación de la independencia a la separación Estado-Iglesia

La aceptación de la independencia por parte de la Santa Sede abrió un amplio panorama. No solo consistió en un aval que le quitaba el estigma de haber roto el orden natural establecido, sino que también reincorporó al país, formalmente hablando, pues en la práctica nunca lo abandonó, el orbe católico. De igual manera, al entablar relaciones diplomáticas con la república, el papa pareció asumir un papel consistente en involucrarse en asuntos de la política doméstica en los que, se suponía, la Iglesia salía afectada. Esta nueva condición facilitó que las relaciones entre el Estado y la Iglesia se tensionaron cuando aquel estuvo manejado por liberales que deseaban poner, por lo menos sobre el papel, sus proyectos reformistas.

A medida que los diversos grupos políticos se fueron delineando para formar lo que serían los dos partidos políticos tradicionales, el Liberal (1848) y el Conservador (1849), también se fueron trazando lo que serían sus proyectos para ser implementados, en caso de asumir la conducción del Estado. Por las características de ellos se indicaba que el ideario liberal confrontaba directamente a la Iglesia católica mientras que el conservador la defendía. Esto, que tiene algo de realidad, es necesario matizarlo, pues los liberales, deseosos de romper con el

15 Andrés Baeza, "Circulación de biblias protestantes y tolerancia religiosa en la América del Sur post-independiente: la visión de Luke Matthews, 1826-1829", *Economía y Política* 3, n.º 2 (2016).



Anónimo  
Arzobispo Manuel José Mosquera, siglo XIX  
Óleo sobre lienzo, 64 x 54 cm  
Reg. 2911, Colección de Arte, Universidad del Rosario,  
Bogotá.

pasado colonial, lo que significaba dejar atrás la herencia hispánica, preferían una Iglesia que no dependiera tanto de Roma y que estuviera mejor al servicio de la república con ideales liberales<sup>16</sup>. Por su parte, los conservadores no deseaban mayores transformaciones, y optaban por una Iglesia tradicional alineada con la Santa Sede, en lo que se denominaría ultramontanismo<sup>17</sup>.

Veremos entonces algunas de las reformas que generaron tensión entre la Iglesia católica y quienes las propusieron. Consideramos que la primera fue el retorno de la Compañía de Jesús en 1844. Esta había sido expulsada de los territorios españoles en 1767, eliminada en 1773 y restaurada en 1814. El gobierno de Pedro Alcántara Herrán, por medio de su secretario, Mariano Ospina Rodríguez, se dio a la tarea de invitar nuevamente a los jesuitas. La presencia de estos sacerdotes causó revuelo desde su llegada. Múltiples debates se sucedieron en el Congreso con tal de buscar su expulsión del país. Al final, en mayo de 1850 y obedeciendo a que la Pragmática de

16 Esto puede verse en obras como la de Manuel Ancizar, *Peregrinación de Alpha*, 2 t. (Bogotá: Banco Popular, 1984).

17 Puede verse Cortés Guerrero, *La batalla*, 278-293.



Juan Nepomuceno Rueda. *El clero granadino con relación a la civilización de los pueblos*. Bogotá: Imprenta de Ortiz, 1857, portada.

Carlos III que los expulsaba de las colonias españolas aún estaba vigente, se decidió extrañarlos nuevamente<sup>18</sup>. ¡Vaya paradoja! Los liberales emplearon una ley colonial para lograr deshacerse de la Compañía de Jesús.

Durante la administración de José Hilario López (1849-1853), primer presidente elegido perteneciente al Partido Liberal, además de la expulsión de los jesuitas, más reformas fueron implementadas. Por ejemplo, la supresión del derecho de estola, consistente en el pago por los servicios eclesiásticos a los curas por parte de los feligreses; el desafuero eclesiástico; la elección de curas párrocos por los cabildos parroquiales, asunto que desembocó en la expulsión del país del arzobispo Manuel José Mosquera en 1851, por negarse a convocar concurso para proveer los curatos vacantes<sup>19</sup>; la descentralización y final abolición del diezmo; la extinción de los capítulos catedralicios, entre otras tantas.

18 Jorge Enrique Salcedo, S. J., *Las vicisitudes de los jesuitas en Colombia. Hacia una historia de la Compañía de Jesús, 1844-1861* (Bogotá: Editorial Pontificia Javeriana, 2014).

19 Puede verse José David Cortés Guerrero, "La Arquidiócesis de Bogotá y las reformas liberales de mediados del siglo XIX", *La Arquidiócesis de Bogotá, 450 años*, editado por Jaime Alberto Mancera, Pbro., Carlos Mario Alzate, O. P. y Fabián Leonardo Benavides (Bogotá: Arquidiócesis de Bogotá / Vicaría de Evangelización; Universidad Santo Tomás; Instituto de Estudios Socio-históricos fray Alonso de Zamora, 2015).

Esta primera etapa de reformismo liberal culminó con dos momentos clave en las relaciones Estado e Iglesia en el país<sup>20</sup>. Ambos ocurrieron comenzando la administración de José María Obando, pero fueron resultado de un proceso de largo aliento. Fueron ellos la Constitución Política de 1853, en donde quedó plasmada la libertad religiosa, en el inciso quinto del artículo quinto. Y la separación entre Estado e Iglesia, por medio de la Ley del 15 de junio de 1853, con lo que se dio fin al patronato republicano. Es de indicar que ambas medidas fueron duramente criticadas, tanto por la Iglesia como por sectores conservadores. Dadas las condiciones políticas del país, jerarcas de la Iglesia llegaron a preferir la separación que continuar en una situación que consideraban desventajosa y desfavorable.

## Conclusiones

Es difícil, en pocas palabras, mostrar cómo se presentaron las relaciones entre Estado e Iglesia en los primeros años republicanos después de la ruptura del orden colonial. Sin embargo, lo que queremos enfatizar es que esas relaciones no fueron estáticas, por el contrario, las caracterizó el dinamismo ya que, debido a las circunstancias históricas, fue necesario que la Iglesia y el naciente Estado se reconfiguraran en relación con el otro. Esa reconfiguración no solo dio dinamismo a las relaciones entre ambos, sino que también los obligó a repensarse en las nuevas realidades históricas, por ejemplo, el ideal republicano, los postulados liberales, la revisión del pasado y, por ende, la historia como base de los proyectos políticos, entre otros aspectos.

20 Hasta hace poco tiempo se planteaba que el reformismo de mediados de siglo era homogéneo. Esto distaba de la realidad. Por lo menos existieron tres etapas de ese reformismo: mediados de la década de 1840 hasta 1853; el reformismo emprendido por Tomás Cipriano de Mosquera (1861-1863); el radicalismo, desde 1863 hasta finales de la década de 1870. Véase Cortés Guerrero, *La batalla*, 143-494.



# LA DOCTRINA LIBERAL: las medidas que afectaron a la Iglesia

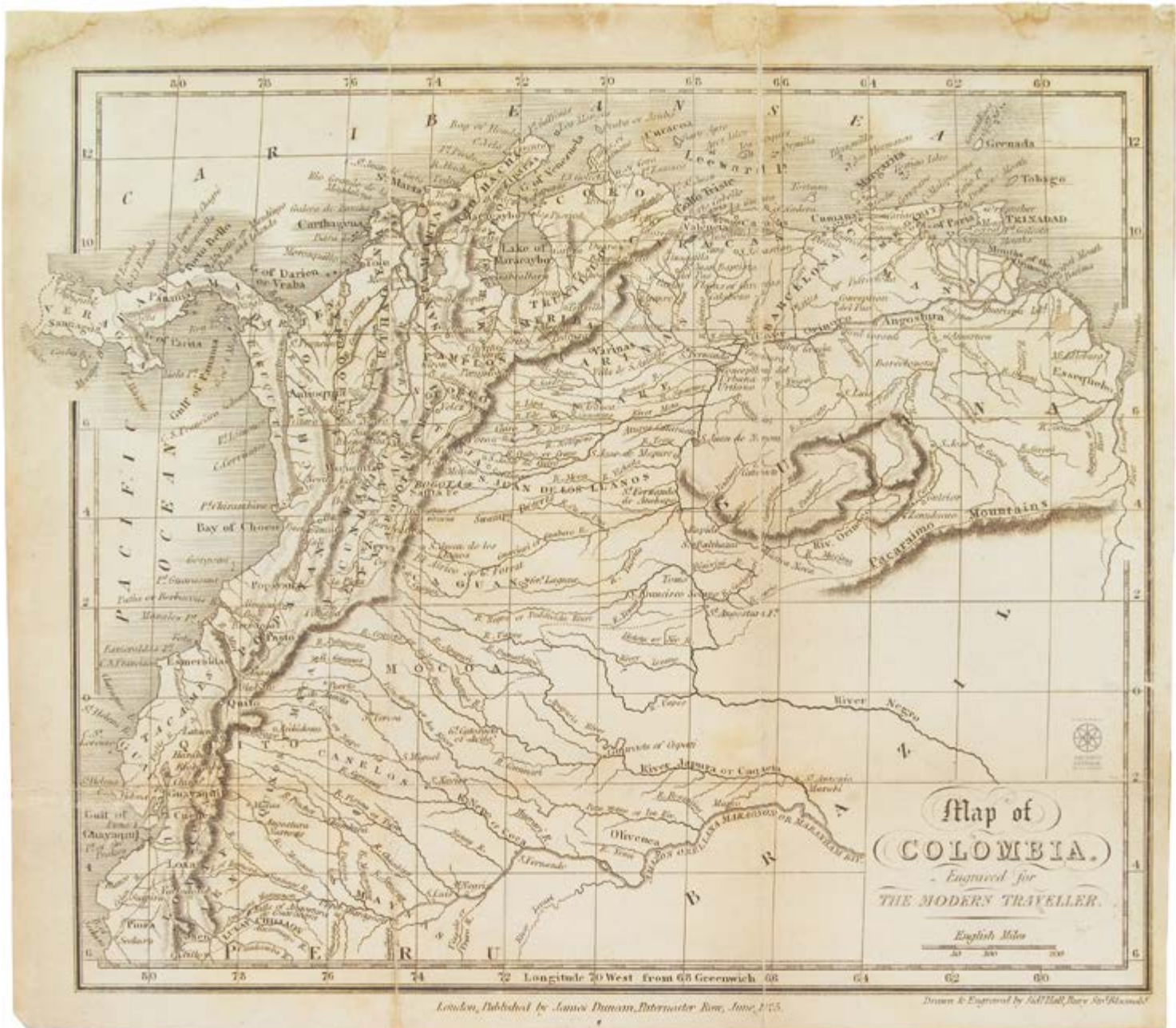
*Juan David Casavita Mora*

## Introducción

El denominador común del siglo XIX es el cambio. Visitar este siglo es encontrarse con una serie de modificaciones políticas, económicas y sociales, y, para los efectos de este texto, nos concentraremos en los cambios que acaecieron en Colombia durante los años de 1832 a 1880, con respecto a dos instituciones en constante relación y confrontación, el Estado y la Iglesia. Ambas se encontraban altamente vinculadas en el territorio neogranadino durante el periodo de administración española. Pero la circulación de ideas, las revoluciones políticas del siglo XVIII, el desarrollo de la ciencia, la explosión de la industria y el comercio en el mundo fueron elementos que alimentaron la chispa de la transformación. Este mundo creado por la Ilustración permitió que las revoluciones de Independencia dieran ese paso en favor de las transformaciones y arrancaran con una serie de reformas que se desarrollaron con el pasar del siglo, como la creación de un Estado republicano con representatividad, la liberalización del comercio, la creación de un sistema de instrucción estatal, la separación del Estado y la Iglesia, entre muchas otras.

Es innegable que con estos vientos de cambio tambalearon las bases político-económicas de la sociedad neogranadina. En el ámbito político, el establecimiento de una estructura republicana con representatividad fue una novedad, que requirió de una serie de esfuerzos intelectuales innovadores y revolucionarios que, con el tiempo, acercaron al cumplimiento de la aspiración de los líderes políticos revolucionarios: la construcción de un Estado moderno y republicano. En el ámbito económico, los retos fueron de igual envergadura, pues se trataba de mantener un sistema productivo que pudiera sostener de manera eficiente el recaudo fiscal de esta nueva estructura política en construcción, que deseaba distinguirse de las estructuras previas.

En este camino a la modernidad, la Iglesia católica aparece como una de las instituciones más importantes dentro de la Nueva Granada, pues hace parte de este andamio cultural, base de la sociedad neogranadina, sobre el cual se constituyó una sociedad estratificada basada en los privilegios de clase y raza y, por lo tanto, representante de esas estructuras del pasado que se buscaba reformar. En consecuencia, durante el siglo XIX los políticos neogranadinos



Map of Colombia engraved for the modern traveller. Londres: James Duncan, 1825. Dibujado y grabado por S. Hall Ref. X19, Mapoteca 4, Sección de Mapas y Planos, Archivo General de la Nación, Bogotá.

intentaron mermar la posición privilegiada de la Iglesia católica a través de reformas políticas y económicas.

De manera que, una vez se estableció el gobierno republicano de la Gran Colombia, con la victoria de los ejércitos libertadores dirigidos por Bolívar y Santander, se tomaron acciones para configurar el control del Estado sobre la Iglesia. Uno de estos esfuerzos fue asegurar

la continuidad del patronato eclesiástico que ejerció la monarquía hispánica en América y trasladar este derecho a las administraciones de los Estados nacientes, como se puede ver en la Ley 1.<sup>a</sup> del 28 de julio de 1824<sup>1</sup>. No

1 Colombia, Congreso de la República, "Tratado 4<sup>o</sup>, parte I, Ley 1<sup>a</sup>", Bogotá, 28 de julio de 1824. Consultado el 15 de mayo de 2020, [http://www.bdigital.unal.edu.co/5729/1070/tratado\\_cuarto\\_parte\\_1-4\\_p\\_243-293.pdf](http://www.bdigital.unal.edu.co/5729/1070/tratado_cuarto_parte_1-4_p_243-293.pdf)

## OPINION POLITICO CANONICA SOBRE LA CUESTION DEL PATRONATO ECLESIASTICO.

**ES** bien extraño que en la presente edad, y que en Colombia se dispute todavia la anticuada cuestion del patronato eclesiastico propio de la potestad temporal, tan agitada en los tiempos de ignorancia, como resuelta irrevocablemente, desde que la ilustracion restituyó á la Iglesia la Santa moderacion y primitiva humildad de su Divino fundador, reprimiendo los abusos de la ambicion, arbitrariedad, y orgullo, que tan escandalosamente la han profanado y perjudicado mas que sus mismos perseguidores. Es buena temeridad, que en el

*Las Apostóles han ordenado la sumision á la autoridad temporal en los términos mas enérgicos.*

*San Pedro* — Subiecti igitur estote sive regi, sive ducibus quia sic est voluntas Dei ut beneficientes obtemperetis faciatis imprudentium hominum ignorantiam *San Pablo* — Omnis à anima potestatibus sublimioribus subdita sit, qui resistit potestati Dei ordinationi resistit, qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt: ideo necessitate subditi estote, non solum propter iram sed etiam propter conscientiam.

*Los santos Padres han arreglado su doctrina y los concilios la disciplina eclesiastica á estos preceptos.*  
*S. Juan Chrysostómo* — Omnis anima etiam si Apus-

obstante, las medidas tomadas no estuvieron solo orientadas a subordinar a los miembros del clero a las leyes republicanas, sino a afectar la posición económica de la Iglesia en el nuevo orden constitucional-republicano.

La Iglesia católica, como actor y espectador de la historia del territorio, atestiguó los esfuerzos de los políticos neogranadinos para sostener el recaudo fiscal del Estado necesario para su propio sostenimiento y el de sus proyectos reformadores. Este último se vio abocado a reestructurar el sistema administrativo y fiscal que partió de la estructura virreinal, aunque buscaba diferenciarse de esta. Es esta encrucijada la que veremos en profundidad, pues los bienes económicos de la Iglesia se advirtieron como una fuente de recursos, lo que permitió debilitar los privilegios con los que contaba la institución eclesiástica heredados del periodo colonial.

### Minar las finanzas de la Iglesia

Para finales de la década de 1830 el país se encontraba en medio de la denominada guerra de los Supremos, que fue promovida por la respuesta contraria del clero a la orden del cierre y supresión de los conventos menores. Este conflicto, que inicio en Pasto, se expandió por todo el territorio nacional y enfrentó al Gobierno central con los intereses regionales de los caudillos. Sobre la ordenanza, vale la pena indicar que establecía que, una vez se ejecutaran los cierres y se liquidaran los conventos, los réditos serían destinados a mejorar el presupuesto para la educación y asignar recursos para las misiones educativas en las zonas de frontera, como lo era Mocoa<sup>2</sup>. Los objetivos trazados en esta ordenanza son una demostración de las acciones que los siguientes gobiernos nacionales siguieron tomando, dirigidas a favorecer las reformas educativas con los bienes inmuebles y terrenales de la Iglesia.

2 Eduardo Alfredo Ortiz Montero, "La educación en el contexto de la guerra de los Conventillos del cantón de Pasto 1839-1841" (tesis doctoral, Universidad de Nariño, Pasto, 2015).

*Opinión político-canónica sobre la cuestión del Patronato Eclesiástico.* Bogotá: Imprenta de la República por N. Lora, 1824, p. 1.  
12780, Misc. 219, Sala de Libros Raros y Manuscritos, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

Cuando se terminó el conflicto, con saldo a favor del Gobierno que logró controlar las insurrecciones locales, se comenzaron a configurar los partidos políticos, el Liberal y el Conservador; el primero como impulsor de las reformas en favor de la libertad y la ilustración en la vida publica y privada, y el segundo como defensor de las costumbres y las buenas maneras en la vida privada<sup>3</sup>. Estas diferencias, no obstante, empezaron a asentarse durante la década de 1840.

Fue con los gobiernos de mediados de siglo, principalmente las administraciones de Tomas Cipriano de Mosquera y Jose Hilario López, que se emprendieron las

3 David Bushnell, *Colombia, una nación a pesar de sí misma*, 3.ª ed. (Bogotá: Editorial Planeta, 2004).

# PROCLAMA

DEL

## LIBERTADOR

### A SUS CONCIUDADANOS.

COLOMBIANOS :

Las calamidades públicas que han reducido á Colombia al estado de anarquía, me obligan á salir del reposo de mi retiro, para emplear mis servicios como Ciudadano y como Soldado. Muchos de vosotros me llamis para que contribuya á librar la República de la disolucion espantosa que la amenaza. Yo os prometo, penetrado de la mas pura gratitud, corresponder en cuanto dependa de mis facultades, á la confianza con que me honrais. Os ofrezco todas mis fuerzas para cooperar á la reunion de la familia colombiana, ahora sumerjida en los horrores de la guerra civil. Toca á vosotros para salvarla, reuniros en torno del Gobierno que el peligro comun ha puesto á vuestra cabeza. Olvidad, os ruego, hasta vuestras propias pasiones; pues sin este heróico sacrificio, Colombia no será mas; dejando la infausta memoria de un pueblo frenético, que por no entenderse, inmoló su gloria, su libertad, su existencia. . . . Pero nó Colombianos ! Vosotros sois dóciles á la voz de la Relijion y de la Patria, vosotros amais los majistrados y las leyes. **VOSOTROS SALVAREIS A COLOMBIA!**

**BOLIVAR.**

*Cartajena, Setiembre 18 de 1830.*

---

Cartajena de Colombia—Tipografía de los herederos de J. A. Calvo.

Bogotá: Reimpresa por Andrés Roderick, á 9 de Octubre de 1830.

acciones para socavar la posición económica de la Iglesia. Las diferencias políticas entre liberales y conservadores fueron siendo más claras. Fueron estos gobiernos los que ejecutaron una serie de reformas para subordinar el clero a la administración del Estado, como la progresiva supresión de los diezmos, censos, capellanías y derechos de estola<sup>4</sup>.

Los ingresos del clero estaban establecidos desde la época virreinal. Por ejemplo, los diezmos eran el pago que debían hacer los fieles a sus parroquias sobre los beneficios obtenidos por las actividades agrícolas, y correspondían al 10% del total de las ganancias, pero fueron progresivamente reducidos hasta su supresión<sup>5</sup>. Dicho proceso se dio con la ley de descentralización de las rentas nacionales de 1850<sup>6</sup>, la cual asignó a los municipios la obligación de recolección y ejecución de los recursos para el culto local, pero dichas unidades administrativas fueron dejando de recolectarlo por razones administrativas, pues no representaba una parte importante de los ingresos: menos del 4,1% del producto interno bruto (PIB) para 1810 y en los años siguientes siguió disminuyendo<sup>7</sup>; así como ideológicas, dado que, según los liberales este rubro estancaba el desarrollo rural y afectaba la libre circulación de bienes y el florecimiento del comercio<sup>8</sup>.

Los censos y capellanías también eran una institución del pasado colonial. Las capellanías correspondían a la cesión de terrenos o derechos de uso a favor de la Igle-



Tomás Cipriano de Mosquera, ca. 1870  
Tarjeta de visita, Fotografía de Demetrio Paredes, 9,2 x 6,2 cm  
FT1815, Colección Pilar Moreno de Ángel, Sala de Libros Raros y  
Manuscritos, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

- .....
- 4 José David Cortes Guerrero, *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia, religión en Colombia en el siglo XIX. De la Independencia a la Regeneración* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2016).
  - 5 Jay Robert Grusin, "The Revolution of 1848 in Colombia" (tesis doctoral, Universidad de Arizona, Tucson, 1978).
  - 6 Claudia Paola Ruiz, "La génesis del federalismo en la Nueva Granada: federación y descentralización a mediados del siglo XIX (1848-1863)" (tesis doctoral, El Colegio de México, México, 2017).
  - 7 Salomón Kalmanovitz y Edwin López Rivera, "El ingreso colombiano en el siglo XIX". Consultado el 17 de abril de 2020, [https://www.researchgate.net/publication/228990054\\_El\\_ingreso\\_colombiano\\_en\\_el\\_siglo\\_XIX](https://www.researchgate.net/publication/228990054_El_ingreso_colombiano_en_el_siglo_XIX)
  - 8 Florentino Gonzalez, *Informe presentado por el secretario del Despacho de Hacienda del Gobierno de la Nueva Granada* (Bogotá: Imprenta de J. A. Cualla, 1847).

sia para su usufructo y, en contraprestación, se ofrecían misas para el fundador de la capellanía y sus familiares; como consecuencia, una gran cantidad de tierras estaban siendo explotadas por la Iglesia sin poder ser vendidas. Los censos eran una práctica de cesión de derechos sobre el producto de la explotación de un bien inmueble a cambio de un préstamo de dinero, por lo que la parroquia, comunidad o congregación que lo realizaba tenía un ingreso asegurado hasta que se liquidara el préstamo, cosa que rara vez pasaba, por lo que el usufructo del bien por lo general quedaba en manos de la Iglesia.

Al verse reducida la posibilidad de fundar y establecer nuevas capellanías y censos, se afectaron los ingresos de

las comunidades e instituciones parroquiales<sup>9</sup>. Además, al limitar la creación de capellanías y la imposición de censos, se evitaba que nuevas tierras quedaran estancadas en las manos del clero, lo que permitió mantener un mercado de tierras más amplio.

El derecho de estola eran las contribuciones de los fieles a favor de los párrocos por la administración de sacramentos, como el bautismo, las comuniones, los matrimonios o la unción de enfermos, a quienes los solicitaran. Aunque no se cobrara directamente por la imposición de los sacramentos, se hizo muy común y hasta obligatorio reconocer a los sacerdotes de alguna manera el servicio prestado. La constante presión por parte de las autoridades civiles para ir reduciendo los ingresos de los curas por alguno de los medios expresados afectó directamente la economía del clero, pues vieron sus principales fuentes de ingreso reducidas e insuficientes para sostener sus necesidades materiales. Ante esta situación el Estado designó un fondo de pensiones para los sacerdotes, hecho que reforzaba el interés de someter a este sector de la población a las leyes y directrices del orden republicano.

El constante ataque a estas fuentes de ingreso y la reducción de estas fueron los medios implementados por las autoridades republicanas para reforzar la sumisión del clero a las leyes civiles, pues ya se encontraban sujetos por el patronato y ahora estaban constreñidos a las pensiones y salarios que garantizara el gobierno<sup>10</sup>. Como es de suponer, estas medidas no fueron bien recibidas por parte del clero y suscitaban innumerables reacciones. Al respecto es importante resaltar la figura del arzobispo de Bogotá, Manuel José Mosquera, hermano menor de Tomás Cipriano de Mosquera, que, como líder de la Iglesia católica en el país, centralizó y dio resonancia a las múltiples quejas y vejámenes que recibía de los

distintos cabildos eclesiásticos, párrocos y obispos del territorio nacional<sup>11</sup>.

La pugna por lo que se puede considerar los derechos y privilegios de la Iglesia se dio en los espacios políticos con los que contaba la nación. Las discusiones tuvieron lugar principalmente en el Congreso, donde miembros del denominado Partido Conservador argüían que estas reformas en contra del clero no correspondían a la realidad del pueblo neogranadino porque negaban su historia, así como la importancia de la Iglesia católica en el establecimiento de la civilización en el territorio. Por el contrario, los liberales en el gobierno invocaban la necesidad de realizar reformas que modificaran las instituciones establecidas, y de que en el futuro pudieran ser visitadas y reformadas<sup>12</sup>.

Las reformas tenían lo que se puede denominar un corte anticlerical, pues buscaban afectar el poder y la influencia de los miembros del clero apoyados en la fortaleza de la institución eclesiástica. Los liberales estaban muy interesados en precisar que las reformas se orientaban a reducir la influencia de la Iglesia como institución<sup>13</sup>, que no eran anticatólicos y que pretendían imponer a los miembros del clero las leyes nacionales. Este fue uno de los argumentos presentados por José María Rojas Garrido (liberal radical y secretario de Tomás Cipriano de Mosquera), durante la Convención de Rionegro de 1861, quien afirmó:

los obispos y los clérigos no son ciudadanos, son obispos y clérigos, es decir, soldados de Roma, enganchados por el partido conservador contra el derecho y la libertad de la república [...] su conducta es un sistema invariable arreglado en todo a las prescripciones extranjeras de su único señor: el Pontífice [...] se dicen

9 Constanza Toquica, *A falta de oro: linaje, crédito y salvación. Una historia del convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / CES, 2008).

10 Cortés Guerrero, *La batalla de los siglos*.

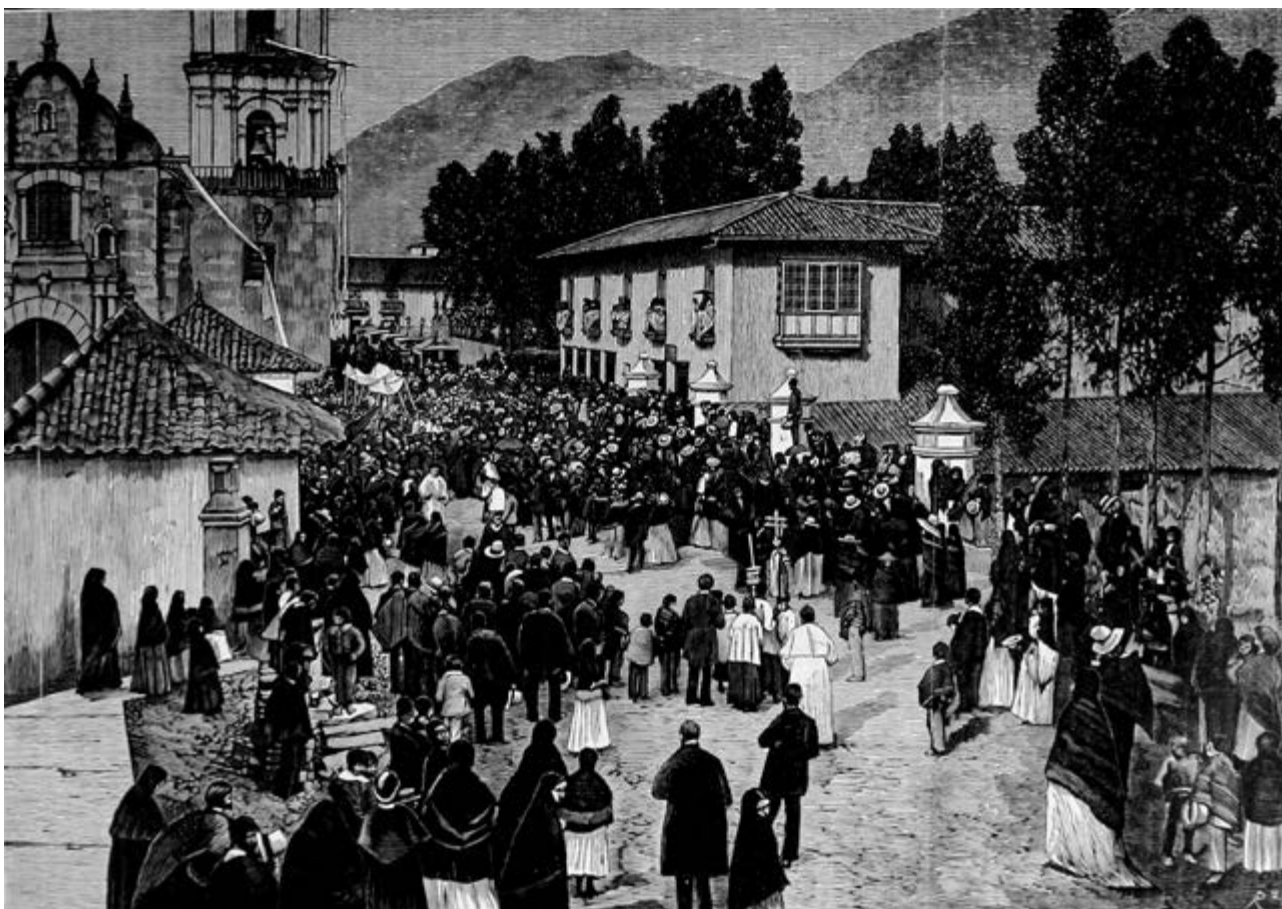
11 *Ibíd.*

12 Jose David Cortés Guerrero, "Las relaciones Estado-Iglesia en Colombia a mediados del siglo XIX" (tesis doctoral, Colegio de México, Ciudad de México, 2008).

13 Grusin, "The Revolution of 1848 in Colombia", 87.



*Al Merito y Virtud del Ilustisimo Señor Doctor Manuel José Mosquera y Arboleda dignisimo Arzobispo de Santa Fe de Bogotá.  
D.C. en este precioso monumento; año de 1842. Junio 1.º*



Grabado por Rodríguez a partir de una fotografía de Racines.  
 "Entrada del arzobispo Sr. Paúl a Bogotá, - La procesión sale de San Francisco para la Catedral", *Papel Periódico Ilustrado*, año IV, número 85, Bogotá (20 de febrero de 1885): 216.  
 Hemeroteca, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

afiliados entre nosotros a la cristiana no es para profesarla, sino para servirse de ella como instrumento de poder y de lucro.<sup>14</sup>

Lo anterior muestra que parte de las reformas surgían de una confrontación directa entre los intereses políticos y económicos de los miembros del clero, pero no en contra de los principios católicos.

Con este objetivo en mente, José Hilario López (1849-1853) buscó profundizar las reformas anticlericales y garantizar la separación entre la Iglesia y el Estado. Bajo este gobierno se dio la segunda expulsión de los jesuitas,

quienes habían vuelto al país desde 1842 para acompañar las misiones y la reducción de los "salvajes" en los espacios de frontera. Estos y otros asuntos que fueron objeto de las reformas, como la liberación de esclavos, aumentaron la animadversión frente al Gobierno, hasta que estalló una revolución conservadora en 1851. Esta revuelta inició en la ciudad de Popayán y se expandió por todo el país, y deseaba quebrantar el dominio liberal del gobierno e instaurar un régimen conservador. La revuelta fue sofocada por las fuerzas gobiernistas, que siguieron la senda reformista y anticlerical. Las tensiones alcanzaron su punto más álgido con la expulsión del arzobispo de Bogotá<sup>15</sup>.

14 José María Rojas Garrido, "Discurso en la Convención de Rionegro", en *Los radicales del siglo XIX. Escritos políticos*, comp. Gonzalo España (Bogotá: El Áncora, 1984).

15 Frank Safford y Marco Palacios, *Historia de Colombia: país fragmentado, sociedad dividida* (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2012).

Fue durante el gobierno del general Jose María Obando que se redactó la Constitución de 1853, la cual confirmó las reformas de corte liberal que se venían implantando desde la década precedente, y declaró de forma explícita el deseo de lograr la separación del Estado y de la Iglesia en el numeral 5 del artículo 5, según el cual el Estado garantizaría a los granadinos “la profesión libre, pública o privada de la religión que a bien tengan, con tal que no turben la paz pública, no ofendan la sana moral, ni impidan a los otros el ejercicio de su culto”<sup>16</sup>.

Y se logró finalmente limitar y separar los compromisos del Estado con los miembros del clero.

### La estocada final

A pesar de que los liberales lograron romper con las obligaciones que tenía el Estado con el clero, este aún contaba con una fortaleza económica considerable sustentada en los bienes de manos muertas. Este patrimonio era el que habían puesto los fieles para la fundación de capellanías y la imposición de censos. Tales propiedades (tierras, haciendas, casas, tiendas y semovientes) no podían ser vendidas ni enajenadas de ninguna manera, debido a que, en términos legales, aún pertenecían a las personas que habían fundado o establecido las capellanías o censos, es decir, a personas fallecidas, e incluso venían de tiempos virreinales.

Los bienes estaban legalmente en propiedad de personas fallecidas, y además estaban cargados con una capellanía o un censo, es decir, que los bienes de “manos muertas” estaban a la disposición de la Iglesia, que desde las parroquias y conventos realizaba su explotación. Por lo tanto, existían bienes agrícolas y urbanos inmovilizados para el mercado, que además mantenían la fortaleza económica

16 Colombia, Congreso de la Republica. “Constitución de la República de Nueva Granda”. Bogotá, 20 de mayo de 1953. Consultado el 18 de junio de 2020. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=13696>

de la Iglesia católica. En 1859 estalló una nueva guerra civil. Esta enfrentó al gobierno del presidente Mariano Ospina Rodríguez con las facciones liberales de todas las regiones, quienes se revelaron contra el gobierno porque este impuso limitaciones a las libertades de los estados federales consignadas en la Constitución de 1858<sup>17</sup>. Los efectos de la guerra civil son de destacar, pues dieron paso a lo que la historiografía ha denominado el Olimpo Radical, consistente en cerca de veinte años de gobiernos liberales.

El general Tomás Cipriano de Mosquera fue quien asumió el liderazgo de los liberales en este conflicto y asaltó de forma triunfante la ciudad de Bogotá en julio de 1861. Desde el Gobierno adoptó represalias en contra de las facciones conservadoras y su principal auspiciante, el clero católico. En ese mismo año sancionó el Decreto de Tuición de Cultos (por el cual el Gobierno ejerció el tutelaje de todas las organizaciones eclesiásticas) y en septiembre decretó la desamortización de bienes de manos muertas. Esta resolución era una vieja ambición de los liberales y del general<sup>18</sup>, que además pretendió saciar las arcas del Estado que salía de una guerra civil y permitió dedicar recursos a la gran reforma de los liberales, el establecimiento de una educación laica y moderna<sup>19</sup>.

El proceso de desamortización ha sido estudiado y los historiadores han estimado que los ingresos económicos conseguidos a favor del erario fueron de alrededor de 20.000.000 de pesos, que para 1860 representaban, cerca del 16% del producto interno bruto<sup>20</sup>. Este dinero se consiguió por medio de la subasta pública de hacien-

17 Bushnell, *Colombia, una nación*.

18 Luis Javier Ortiz Mesa, “La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX. El caso colombiano”, *Almanack. Guarulhos* 6 (2013).

19 Lina del Castillo, *La invención republicana del legado colonial: ciencia, historia y geografía de la vanguardia policial colombiana en el siglo XIX* (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2019).

20 Adolfo Meisel Roca y Luis Jaramillo Roberto, “Más allá de la retórica de la reacción, análisis económico de la desamortización en Colombia, 1861-1888”, *Cuadernos de Historia Económica y Empresarial* 22 (2008).



"Bogotá. - Catedral, atrio y Plaza de Bolívar".  
 Grabado por Ricardo Moros Urbina. *Papel Periódico Ilustrado*,  
 Vol. 4, número 12, Bogotá (15 de octubre de 1886): 88.  
 Sala de Libros Raros y Manuscritos, Biblioteca  
 Luis Ángel Arango, Bogotá.

das, casas, tiendas, solares, entre muchos diversos tipos de bienes inmuebles, que entraron a formar parte del mercado de tierras que se encontraba estancado desde antes de 1810.

Es importante mencionar que el sistema nacional de instrucción pública fue uno de los grandes beneficiados, pues gran parte de los caudales monetarios obtenidos por el proceso de desamortizaron fue invertido en él; además, en algunos casos los conventos expropiados fueron destinados al establecimiento de nuevos centros de instrucción pública. Las consecuencias del debilitamiento de la posición política y económica del clero fue tal que en la década de 1870 se introdujeron maestros

luteranos para enseñar en las nuevas instituciones de enseñanza estatal<sup>21</sup>.

## Conclusiones

El periodo de reformas liberales que empezó en la década de 1840 llegó a su fin con la victoria electoral de Rafael Núñez, con la que empezó el proceso de Regeneración, que identificó una serie de debilidades del régimen liberal las cuales intentó subsanar: estableció un Poder Ejecutivo central fuerte, depuso algunas de las reformas liberales del comercio y concilió al régimen civil con la institución eclesiástica. Para lograr esta reconciliación, se firmó el concordado entre la Santa Sede y el Estado colombiano, tratado que reincorporó la posición fundamental de la Iglesia católica dentro del aparato del Estado y la estructura social del país, pues sería la encargada de velar por que la educación y la instrucción pública se organizaran en conformidad con los dogmas.

Dentro de las doctrinas liberales, en las que se enmarca la separación del Estado y la Iglesia, se fundamentan muchas de las reformas anticlericales que se impusieron en Colombia en el siglo XIX. Con el propósito de menoscabar la posición privilegiada de la Iglesia católica se tomó una serie de medidas que afectaron su estatus social y político. Una de las estrategias adoptadas por los políticos liberales fue afectar las finanzas de la institucionalidad eclesiástica, lo que además contribuyó de forma significativa a las arcas del Estado. No obstante, muchas de las medidas establecidas en el periodo de la Regeneración se basaron en una sociedad altamente católica y conservadora, lo que permite ver que, a pesar de los ataques recibidos, la Iglesia católica siguió sosteniendo una posición importante en el andamiaje cultural colombiano.

.....  
 21 Del Castillo, *La invención republicana*.

# LA IGLESIA CATÓLICA EN LAS GUERRAS CIVILES COLOMBIANAS\*

Juan Carlos Jurado Jurado



## Introducción

Estudiar el papel de la Iglesia católica en las guerras civiles colombianas permite comprender el lugar de la cultura católica en la vida nacional, pues los conflictos expresan el sistema de valores que han fundamentado el ordenamiento social y político colombiano<sup>1</sup>. Después de la independencia de España, la Nueva Granada emprendió la formación del Estado nación, lo que implicó replantear sus relaciones con la Iglesia católica y su lugar en el nuevo orden republicano. Para ese entonces, la Iglesia se mostraba rica y con gran poder ideológico, mientras que el Estado era pobre y carecía de poder y autoridad para gobernar; por ello buscaba controlarla a fin de fundar su propia soberanía<sup>2</sup>.

\* Agradezco a la Universidad EAFIT por proporcionarme las condiciones laborales para escribir el texto, dentro del año sabático 2020 que me concediera como profesor de la institución.

1 Fernando Escalante, “Los crímenes de la patria. Las guerras de construcción nacional en México (siglo XIX)”, *Metapolítica* 5 (1998): 20.

2 Luis Javier Ortiz Mesa, “La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX. El caso colom-

Durante la primera mitad del siglo XIX, los dirigentes nacionales implementaron iniciativas modernizadoras que no siempre confrontaron el papel de la institución eclesiástica en la sociedad. Después, formaron los partidos políticos, Liberal y Conservador, con propuestas de nación laica o confesional, respectivamente, que entraron en franca contradicción y explican, en parte, las disensiones entre sí y con la clerecía. No fue extraño que el clero diocesano y regular participara en la política y las guerras, pues desde la época colonial hacía parte de la burocracia y la política imperial, era una institución politizada y un actor político decisivo<sup>3</sup>. Como la corporación de Occidente más reacia a las transformaciones revolucionarias, el clero de la Nueva Granada participaba

biano”, *Almanack Guarulhos* 6 (2013); Fernán González, “Iglesia y Estado en los comienzos de la República de Colombia (1820-1860)”, en *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*, por Fernán González (Bogotá: Cinep, 1997), 140 y ss.; John Lynch, “La Iglesia católica, 1830-1930”, en *Historia de América Latina*, vol. 8: *América Latina, cultura y sociedad, 1830-1930*, ed. Leslie Bethell (Barcelona: Editorial Crítica; Cambridge University Press, 1991), 67.

3 Malcolm Deas, “El papel de la Iglesia, el ejército y la policía en las elecciones colombianas entre 1850 y 1930”, *Boletín Cultural y Bibliográfico* 60 (2002).



Rendido sólo por la cruda Muerte,  
Mas no vencido en la batalla fiera;  
Caído como cae el varón fuerte,  
Por defenderla, al pie de su bandera.

¡Oh lamentable escena! Cuatro amigos  
La tumba abriendo del amigo muerto,  
Sin cánticos, sin pompa, sin testigos,  
En lo más escondido del Desierto;

Y en la tierra y el cielo todo en calma  
En esa virginal naturaleza,  
Y sólo agitación en nuestra alma  
Y el dolor rencoroso en su tristeza.

Ni una voz en el Páramo, ni el grito  
De una ave que rasgare el vago viento,  
Mudo el espacio, diláfano, infinito,  
Y silencioso el ancho firmamento.

¡Ah! ; qué éramos allí, pobres mortales,  
Grandes por el dolor únicamente! --  
Un átomo perdido en los raudales  
De aquella inmensidad omnipotente.

Y luego que nuestra obra terminámos,  
Y estuvo abierta la profunda fosa,  
Sus restos con amor después bajámos,  
Con el respeto de amistad piadosa.

Y alzando a Cristo suplicas sinecras  
Porque neceja su espíritu afligido,  
En su frente de veinte primaveras  
La tierra celámos del eterno olvido.

Con dos toscos maderos mal trabados  
Una justa cruz después hicimos,  
Y cual memoria de tan tristes hados,  
Sobre su sepultura la pusimos.

Vucitos luego al Oriente, donde él allá  
Con sus resas de oro relucía,  
Por toda despedida hizo una salva  
Aquella nuestra triste Compañía.

; Descansa al fin en paz en este suelo,  
Que el tuyo no es, oh joven desgraciado,  
Tu que no recibiste ni el consuelo  
Del abrazo materno regalado!

; Duermes por siempre al són de los toros  
Y de la blanda brisa a los rumores, prentes  
A la luz de los astros esplendentes  
En tu lecho de yerbas y de flores!

Muchos hieieron antes lo que hiciste:  
Fuertes lidiar con generoso pecho;  
; Ninguno mas que tú, pues que moriste  
Por tu Dios, por tu Patria y tu Derecho!

José Joaquín Estr.

Dibujo de Urdeneta, grabado por Greñas y Rodríguez.

"Rendido sólo por la cruda muerte, | Más no vencido en la batalla fiera Caído como cae el varón fuerte, | Por defenderla, al pie de su bandera", *Papel Periódico Ilustrado*, año IV, número 73, Bogotá (6 de agosto de 1884): 9. Fotografía: Catalina Londoño Carder.

de la corrupción de las élites nacionales, constituía una cultura y una educación elitista y refractaria a la Ilustración, y sus instituciones entorpecían el desarrollo de la economía de mercado con los diezmos, censos y bienes de manos muertas<sup>4</sup>. De allí que asumieran la defensa de sus intereses institucionales –como su poder político y económico, sus privilegios y preeminencia social– en el marco de sus redes de poder familiar, local o regional, mayoritariamente del lado del Partido Conservador y contra el reformismo liberal.

En este contexto sucedieron nueve guerras civiles: las de 1830, 1839-1842, 1851, 1854, 1859-1862, 1876-1877, 1885, 1895 y 1899-1902<sup>5</sup>. La participación de la Iglesia en ellas fue desigual, como desigual fue su institucionalidad en las regiones de la Nueva Granada. Las de mayor presencia clerical y una arraigada mentalidad católica fueron las tierras altas y frías de Pasto, Popayán, Boyacá, la sabana de Bogotá, Pamplona y el centro-oriente de Antioquia. En cambio, en regiones de frontera, colonización, vertientes interandinas y tierras cálidas de Antioquia, Cundinamarca, valles del Magdalena, Tolima, centro de Santander y la costa caribe, hubo comunidades con marcados mestizajes o mulatajes con ordenamientos sociales más espontáneos y libertarios. Allí, la precaria presencia de la Iglesia (y aun del Estado) le impidió ejercer el control social y modelar las culturas de sectores medios y bajos, los que, al igual que los grupos urbanos en ascenso y los artesanos, fueron proclives al liberalismo<sup>6</sup>.

4 Gonzalo España, *La guerra civil de 1885. Núñez y la derrota del Radicalismo* (Bogotá: El Áncora Editores, 1985), 33-34; Fernán González, prólogo a *La Iglesia y el Estado en Colombia*, t. I, por Juan Pablo Restrepo (Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura / Banco Popular, 1987); Gonzalo Sánchez, *Guerra y política en la sociedad colombiana* (Bogotá: Punto de Lectura, 2008).

5 Álvaro Tirado, *Aspectos sociales de las guerras civiles en Colombia* (Bogotá: Colcultura, 1976).

6 Fernán González, “Aproximación a la configuración política de Colombia”, *Controversia* II, n.º 153-154 (1989); Sergio Solano, “Cultura, liberalismo radical e Iglesia en el Caribe colombiano durante la segunda mitad del siglo XIX”, conferencia, 2006.

## Región, nación y cuestión religiosa

Entre 1839 y 1842 sucedió la guerra de los Supremos, que reveló las dificultades del establecimiento del orden republicano. También llamada “guerra de los conventos”, se inició con un conflicto religioso sucedido por luchas entre caudillos y poderes regionales que defendían su autonomía federal, y el orden nacional, que buscaba imponerse. Una ley de 1839, admitida por el alto clero de Bogotá y Popayán, aprobaba la supresión de cuatro conventos menores en Pasto a fin de racionalizar sus recursos. Ello motivó la rebelión cristera de curas locales, liderados por el padre Francisco Villota de la comunidad de San Felipe Neri, en “defensa de la religión”, quien reorganizó viejas guerrillas realistas adictas a José María Obando. Los religiosos eran un elemento fundamental del ordenamiento de los indígenas, pues les proveían sacramentos, auxilios económicos y educación, de modo que el conflicto religioso expresaba su “resistencia étnica” y comunitaria frente a un Estado que pretendía civilizarlos con los ordenamientos modernos y abstractos de la nación y la ciudadanía<sup>7</sup>.

La contienda también mostró la heterogeneidad social y política del clero, pues, dependiendo de las redes de poder regional de pertenencia, apoyó o combatió las pretensiones autonomistas de supremos que representaban sectores negros e indígenas (en el Cauca y la costa caribe) y notables locales y campesinos (en Santander y Antioquia). El obispo de Antioquia, Juan de la Cruz Gómez Plata, y el arzobispo de Bogotá, Manuel José Mosquera (la máxima autoridad eclesiástica nacional), orientaron la institución en defensa de los gobiernos nacionales de José Ignacio de Márquez (1837-1841) y Pedro Alcántara

7 María Teresa Uribe y Liliana López, *Las palabras de la guerra. Un estudio sobre las memorias de las guerras civiles en Colombia* (Medellín: La Carreta Editores; Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia; Corporación Región, 2006), 72; Francisco Zuluaga, “La guerra de los Supremos en el suroccidente de la Nueva Granada”, en *Memoria 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).

Herrán (1841-1845). Márquez y ambos jefes fueron liberales moderados santanderistas, pero, al igual que buena parte del clero, y de políticos medianamente anticlericales, giraron gradualmente hacia el grupo Ministerial (simiente del Partido Conservador), en oposición a la facción Progresista, germen del Liberal.

El predominio ministerial durante el Régimen de los Doce Años (1837-1849) se selló con su triunfo en la guerra de los Supremos, con políticas favorables a la Iglesia, en respuesta a su apoyo durante el conflicto y a fin de aprovechar sus bases sociales, en el marco del patronato republicano (1824-1853). Estas fueron: la reforma educativa conservadora (1842), la Constitución católica y centralista de 1843 y el regreso de la Compañía de Jesús al país (1844), todas orientadas a suprimir las tendencias federalistas de la Constitución de 1832 y la educación vigente basada en “el sensualismo y materialismo” de Bentham y Tracy. El gran gestor de tales reformas fue Mariano Ospina Rodríguez, el alma de la administración de Pedro Alcántara Herrán, ideólogo del conservatismo y la figura más repudiada entre los liberales “por querer hacer de la república un convento”. La contienda dejó sentadas las lógicas de amigo-enemigo entre los partidos y los “odios heredados” que marcaron la política decimonónica<sup>8</sup>.

### Partidos políticos, reformismo liberal y guerras por la nación laica o confesional

Para los liberales, los excesos de reacción autoritaria y confesional de posguerra dejaban venganzas y reformas no consumadas que motivaron sus políticas anticlericales. Estas fueron implementadas por el gobierno de José Hilario López (1849-1853), y estuvieron orientadas a quebrantar los viejos poderes de las élites aristocráticas y debilitar las alianzas entre el conservatismo y la Iglesia,

que obstaculizaban su control por parte del Estado, y así allanar el camino para instituir una nación republicana y un “Estado neutro” en cuestión religiosa. Dentro de ellas se encuentran, la manumisión de los esclavos, la supresión de diezmos, la redención de censos, la abolición del fuero eclesiástico, el nombramiento de párrocos por el poder civil, la expulsión de los jesuitas y, posteriormente, el matrimonio civil y la libertad de cultos. En reacción a tales medidas, los conservadores y el clero intransigente llamaron a la guerra en 1851, y aunque no se atentaba contra la fe católica, apelaron a fórmulas simplistas que facilitaban la movilización del pueblo, restringido en su ilustración porque supuestamente se intentaba “destruir la religión”.

Así sucedió en la sabana de Bogotá, Tunja, Pasto, Pamplona y valles del alto Magdalena, donde batallaron bajo el lema “Dios y federación”. En las regiones más beligerantes, como el Gran Cauca, los clérigos también defendían sus alianzas con hacendados esclavistas contra las medidas “socializantes” de la manumisión de esclavos y el liberalismo popular, y en Antioquia protegían la unidad territorial, garante del conservatismo<sup>9</sup>. Como los clérigos se valían del púlpito, el confesionario y los sacramentos como armas políticas, pregonaron la guerra santa, lo mismo que desde la prensa y las asociaciones católicas. Los altos jefes fueron portavoces de la Iglesia, mientras que sus subordinados financiaron ejércitos, fueron secretarios de los rebeldes, capellanes militares o dirigieron guerrillas. El periódico diocesano *El Catolicismo*, de Bogotá, publicó la política oficial eclesiástica: la supremacía de la Iglesia sobre la sociedad y el Estado, pues, como “sociedad perfecta”, no debía subordinarse a ellos debido a su autoridad divina.

A pesar de la directriz guerrera, las posturas no fueron unánimes, pues hubo curas liberales en los ejércitos oficiales y moderados que predicaron “paz y mansedumbre”

8 Fernán González, *Partidos, guerras e Iglesia en la construcción del Estado nación en Colombia (1830-1900)* (Medellín: La Carreta Editores, 2006), 27-36.

9 Juan Carlos Jurado, “Reinventar la nación a partir de la fe católica. De la religión, el clero y la política en la guerra civil de 1851”, *Historia y Sociedad* 15 (2008).

y el respeto a las autoridades legítimas. A partir de esta conflagración, fue más explícita la identidad entre la Iglesia católica y el Partido Conservador, y su ideología basada en el catolicismo y el pensamiento tradicionalista de Balmes, Bonald y De Maestre, contra el “materialismo y ateísmo” del liberalismo. En la concepción conservadora del orden social, el principio de la autoridad divina legitimaba toda jerarquización social y la religión era el principal elemento civilizador del pueblo, considerado una masa inestable e irracional a la que había que moralizar y educar para el trabajo. Su visión unitaria del orden social significaba que la civilización se fundaba en el cristianismo<sup>10</sup>.

Por su parte, el Partido Liberal perfiló una ideología contrapuesta basada en los derechos y libertades individuales; el pluralismo ideológico; la educación primaria, base de una república ilustrada; y principios formalmente igualitarios, pero, en definitiva, también adoptó un republicanismo elitista. Los liberales predicaban tolerancia y la inconveniencia de adoptar la religión como medio de gobierno, pero, al igual que los conservadores dogmáticos, practicaron la política con fanatismo. El triunfo liberal en la guerra de 1851 se formalizó con la Constitución centro-federal y anticlerical de 1853, que consagraba la separación Iglesia-Estado (1853-1885), con la religión como frontera partidista y la animosidad liberal contra los jesuitas, pues se consideraba que su fidelidad a la curia romana los incapacitaba para ser ciudadanos plenos de la república y que eran auxiliares del conservatismo. Las reformas anticlericales y el destierro de curas, obispos y del arzobispo Mosquera por sublevarse y desobedecer las directrices estatales no lograron disolver la fusión Iglesia-Partido Conservador, sino que afianzaron su lucha contra todo lo que representara modernidad y pluralismo. Para ello, la Iglesia acudió a un discurso dicotómico que explicaba el devenir de la humanidad como la lucha entre las fuerzas del bien (la Iglesia) y del mal,

10 María Teresa Uribe, “Proceso histórico de la configuración de la ciudadanía en Colombia”, *Estudios Políticos* 9 (1996).



Antonio Acero de la Cruz  
*Virgen del Carmen*, 1636  
 Óleo sobre lienzo, 174 x 113,3 cm  
 AP5184, Colección de Arte, Banco de la República, Bogotá.

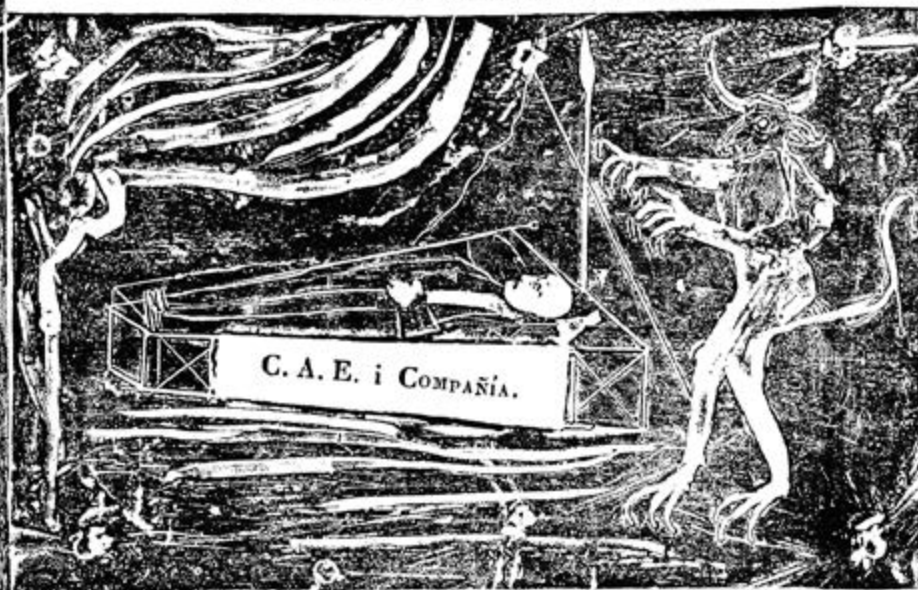
y entre las últimas no hacía distinción entre liberales, masones, socialistas, ateos y gnósticos, o entre liberales antirreligiosos o anticlericales pero creyentes<sup>11</sup>.

En el ambiente de polarización descrito, aconteció la guerra de 1854, que encontró al Partido Liberal dividido entre draconianos, moderados, representantes del “viejo liberalismo”, y gólgotas, jóvenes utópicos. El disenso lo constituían las reformas radicales lideradas por los segundos: el federalismo, el voto universal directo, la supresión del ejército permanente, el liberalismo económico y las medidas anticlericales; todas contaron con apoyo conservador, menos las últimas. En reacción a ellas se constituyó la alianza militar-popular (artesanal) que aspiraba a su representación y reconocimiento en el

11 González, *Partidos, guerras e Iglesia*, 36-57.

## EPITAFIO.

En aqueste muladar  
Hiede ya el partido ROJO  
Que peló por el antojo,  
De volverse a encaramar.  
Fué su vida el ejemplar  
Mas completo de ambicion,  
De maldad, de corrupcion,  
De vicios i necesidades.  
¡Que las futuras edades  
Le abrumen de maldicion!!!



## EL LLANTO DEL DIABLO.

Anoche lloraba el tuerto  
La derrota eleccionaria,  
I esta sentida plegaria  
Entre sollozos cantó:  
«Vosotros los liberales  
Compadeced mi quebranto  
I acompañad en su llanto  
Al diablo predicador.  
Llorad Nicolas, Protasio  
Juan Algarrobo i Pollero,  
Todo el bando Zurriaguero.  
Venid con migo a llorar,  
Que juntos lamentarémos  
La derrota del partido,

Llorando a mozo tendido,  
Llorando sin descansar  
Despues de tantos desvelos  
Quemandome las pestañas,  
I escribiendo mil patrañas  
Con la mira de triunfar,  
Ver hoi que se han disipado  
Mis sueños mis ilusiones,  
Perdidas las elecciones  
Sin poderlo remediar...!  
Venid, venid, liberales,  
Compadeced mi quebranto  
I acompañad en su llanto  
Al diablo predicador.»

MEDELLIN, A 16 DE AGOSTO DE 1855.



*El concilio ecuménico del Vaticano, convocado el 8 de diciembre de 1869. Nueva York: John Walsh & Co., 1870. Reg. 2006677480, Prints and Photographs Division, © Library of Congress, Washington.*

escenario político nacional, por medio del golpe de Estado liderado por el general José María Melo contra el presidente Obando. Este era un representante draconiano que simpatizaba con las reivindicaciones rebeldes, al igual que civiles y sectores del clero, principalmente caucano, como Manuel María Alaix y Teodoro Sandoval<sup>12</sup>. Melo y su base artesanal representativa en Bogotá y Cali procuraron restaurar el papel de la Iglesia católica, revocaron la Constitución de 1853 y dieron vigencia a la católica de 1843, pero sin alinearse con los conservadores.

Después de la derrota de los sublevados, por cuenta de la alianza entre conservadores-liberales radicales, que acababan de enfrentarse en la pasada guerra del 51, tuvo lugar el interregno conservador (1855-1861), cuyos go-

12 Uribe y López, *Las palabras de la guerra*, 355-369.

biernos matizaron las políticas anticlericales. En el curso del federalismo implementado gradualmente, sucedió la guerra de 1859-1862 “por las soberanías” entre el Estado nación, representado por el presidente Ospina, y los Estados regiones, por el general Tomás Cipriano de Mosquera<sup>13</sup>. Ospina atacó las autonomías federales en pro de un centralismo católico, mientras que Mosquera pretendía un federalismo sin clero y reactivar las reformas liberales<sup>14</sup>. Su rebelión fue auspiciada por curas obandistas y por el arzobispo de Popayán. Al inicio del conflicto, la facción conservadora moderada se mantuvo neutral, liderada por el expresidente Herrán, algunos

13 María Teresa Uribe y Liliana López, *La guerra por las soberanías. Memorias y relatos en la guerra civil de 1859-1862* (Medellín: La Carreta Editores, 2008), 9-10.

14 Eugenio Gutiérrez, “1860: guerra de Secesión en Colombia (guerra civil en que triunfó el bando insurgente)” (2003), s. d., 46.



Iglesia de San Agustín después de la toma del ejército del general Canal, Bogotá, 1861. Fotografía de Luis García Hevia.

antioqueños y el clero guiado por el arzobispo de Bogotá, Antonio Herrán, hermano del exmandatario. Yerno de Mosquera, Herrán aspiraba a suceder a Ospina en la presidencia, pero, desconfiando de su neutralidad, este lo reemplazó por el ultraconservador Julio Arboleda, que tenía apoyo de los obispos de Pasto y Pamplona. Arboleda era enemigo de Mosquera, lo que ahondó el conflicto, dejó aislado a Ospina y así sucedió la única contienda decimonónica en que triunfaron los rebeldes.

Fue evidente la abierta intervención del clero y de los jesuitas en las elecciones a favor de Ospina, facilitada por el sufragio universal de varones y el compromiso de los clérigos en la política conservadora<sup>15</sup>. La campaña de desprestigio del clero diocesano y los jesuitas contra Mosquera, y el haber negado la absolución a un comandante suyo, explican la radicalización de sus políticas: la tución de cultos, la expulsión de los jesuitas, la desamortización de bienes de manos muertas y la extinción de comunidades religiosas<sup>16</sup>. Estas y la captura de Ospina y de su hermano, Pastor, naturales de Guasca, hicieron que el conflicto asumiera un carácter religioso con la formación de guerrillas conservadoras en Cundinamarca, Boyacá y Tolima. La más combativa fue la de Guasca, a manos de la élite terrateniente y religiosa de pueblos cercanos a Bogotá; sus batallones se llamaron Santa Teresa de Jesús y San Ignacio de Loyola.

15 *Ibid.*, 21-24.

16 José David Cortés, *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX. De la Independencia a la Regeneración* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2016), 294-315.

Así como toda guerra actualiza los odios heredados de la anterior, la de 1876-1877 sucedió en medio del régimen ultrafederal y de exacerbación de conflictos del Olimpo Radical con la curia romana. Sustentados en la Constitución laica de 1863 (libertad de cultos) e inspirados en la modernidad europea, los radicales entendieron el significado estratégico de la educación para la formación del “alma nacional” con un ciudadano libre de fanatismos e ilustrado: fundaron la Universidad Nacional (1867) y prescribieron el Decreto Orgánico de Instrucción Pública Primaria (1870). Este no dictaba una educación laica, pero consideraba no obligatoria la enseñanza de la fe católica y permitía a las familias asumirla. Creyendo que se podía controlar el aparato educativo sin arreglos con el clero, las medidas atacaban de raíz su poder ideológico en la conciencia nacional, que consideraba a la educación la palanca “para la construcción de una sociedad católica”; por ello las instituciones proclives al librepensamiento fueron consideradas un “complot corruptor, masónico y ateo”<sup>17</sup>.

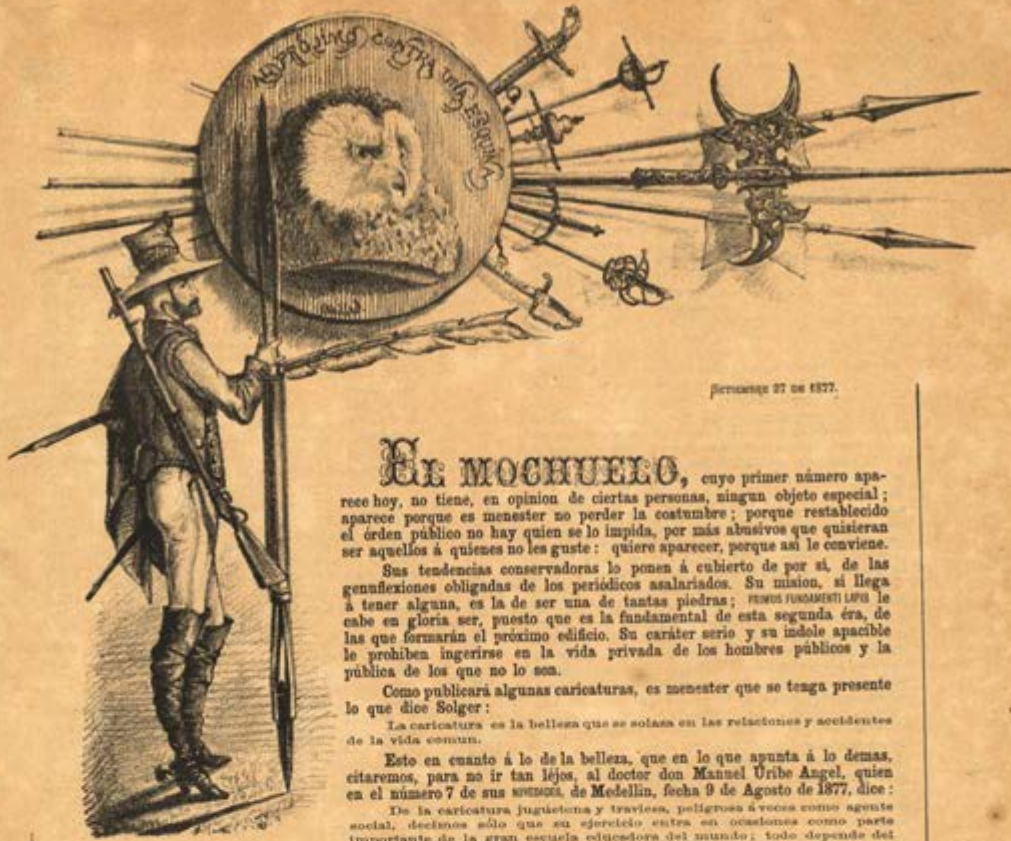
Los conservadores aprovecharon la división del Partido Liberal para ir a la guerra, y con el clero extremista le dieron sentido religioso, mientras que la Iglesia planteó sus relaciones con el Estado “en términos de soberanía política: la Iglesia y no el Estado tenía el derecho legítimo a educar”<sup>18</sup>. De allí su denominación de “guerra de las escuelas”, que tomó al clero más organizado, pero dividido entre el metropolitano y arzobispo de Bogotá,

17 Marco Palacios, *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia, 1875-1994* (Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1995), 44; Carlos Arboleda y Gloria Mercedes Arango, “La Constitución de Rionegro y el Syllabus como dos símbolos de nación y dos banderas de guerra”, en *Ganarse el cielo defendiendo la religión. Guerras civiles en Colombia, 1940-1902*, ed. Grupo de Investigación Religión, Cultura y Sociedad (Bogotá: Unibiblos, 2005), 118.

18 Palacios, *Entre la legitimidad y la violencia*, 44; Luis Javier Ortiz, *Obispos, clérigos y fieles en pie de guerra. Antioquia, 1870-1880* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2010); Fernán González, “Iglesia y Estado desde la Convención de Rionegro hasta el Olimpo Radical, 1863-1878”, en *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*, por Fernán González (Bogotá: Cinep, 1997).



"El Mesías de los Chancos", litografía de Carlos Dornheim. *El Alcanfor*, número 1, Bogotá (6 de octubre de 1877). Libros Raros y Manuscritos, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.



## EL MOCHUELO,

cuyo primer número aparece hoy, no tiene, en opinión de ciertas personas, ningún objeto especial; aparece porque es menester no perder la costumbre; porque restablecido el orden público no hay quien se lo impida, por más abusivos que quisieran ser aquellos á quienes no les guste: quiere aparecer, porque así le conviene.

Sus tendencias conservadoras lo ponen á cubierto de por sí, de las genciflexiones obligadas de los periódicos asalariados. Su misión, si llega á tener alguna, es la de ser una de tantas piedras; PENSOS FUNDAMENTALES le cabe en gloria ser, puesto que es la fundamental de esta segunda era, de las que formarán el próximo edificio. Su carácter serio y su indole apacible le prohíben ingerirse en la vida privada de los hombres públicos y la pública de los que no lo son.

Como publicará algunas caricaturas, es menester que se tenga presente lo que dice Solger:

La caricatura es la belleza que se solaza en las relaciones y accidentes de la vida común.

Esto en cuanto á lo de la belleza, que en lo que apunta á lo demás, citaremos, para no ir tan lejos, al doctor don Manuel Uribe Angel, quien en el número 7 de sus MEMORIAS, de Medellín, fecha 9 de Agosto de 1877, dice:

De la caricatura juguetona y traviesa, peligrosa á veces como agente social, decimos sólo que su ejercicio entra en ocasiones como parte importante de la gran escuela educadora del mundo; todo depende del modo de manejarla. La caricatura es la poesía del lápiz; sarcástica á veces, sentimental en ocasiones; calumniadora de cuando en cuando, es profundamente filosófica.

y EL MOCHUELO opina con el doctor Uribe Angel en cuanto á caricaturas.

Si sigue saliendo, es de temerse que venga á ser con el tiempo y número de sus números, un periódico que podrá muy bien encuadernar en seda ó cuero PARA el lector ó bibliómano que á bien lo tuviere; y los demás, si quieren hacerlo, también pueden encuadernarlo, que para todos habrá el frontispicio correspondiente á su volumen; pero como no sabe el mismo si vivirá lo que la temprana rosa, ó lo que vivieron los patriarcas de los antiguos tiempos, ha resuelto, por honradez, no admitir suscripciones por ahora, y vender números sueltos al precio que se marcará en parte visible de su persona, en el pico ó en las garras, por ejemplo, ó en su primera página. No se vea en todo esto otra cosa que el deseo de no quedarse con dinero ajeno, porque, como dice antes, no sabe si pasará de su segundo número, ó si dormirá días enteros, como su ave patrona, ó noche y día, como acontece con muchos diarios y otros periódicos.

Se ocupará de las glorias de los vencidos; de las desdichas, chascos y obligados personajes del Gobierno reinante; y aunque anónimos sus artículos, por todos se responderá, siempre que no sea mera curiosidad lo que mueva al curioso interpelador, y siempre que lo haga debidamente.

No teme que lo tachen de parcial; bien pueden hacerlo: Egres para ello son; ni le espanta que lo critiquen por ser de los vencidos, aunque hoy sea esto también mal recibido en opinión de ciertas personas.

Saldrá, por ahora, cuando se le dé la gana; pero en cambio ni adulará á los unos ni rebajará á los otros, y para ello no tendrá mas raza sino la de PENSAR BIEN.

Ultimamente considera EL MOCHUELO la libertad de imprenta como una cosa buena, sublime, necesaria á las naciones civilizadas, completamente inseparable de las verdaderas instituciones republicanas, de que es acérrimo partidario; pero también sabrá conservar su dignidad, pues no ignora que peor que los abusos de la dictadura no hay sino los excesos de la prensa; y á los que lo tachen de raquítico, de diminuto, de pequeño, puede muy bien decirseles, que es muy pequeño en su forma un tipo de imprenta.... y sin embargo, precipita á los tiranos de sus tronos.

NB.— Para la correspondencia y demás asuntos relativos á este papel deben dirigirse á la Plazuela de San Carlos, puerta al fondo, detras del Mono de la Pila, casa del Director general.

Alberto Verdanes.

BOGOTA.

El Mochuelo.

001



Auguste Le Moyne / José Groot  
*Une procession à Bogota, ca. 1835*  
 Acuarela, 21,1 x 27,3 cm  
 Reg. 5489, © Museo Nacional de Colombia, Bogotá.

Vicente Arbeláez, y su séquito, que tenía una postura moderada, y una mayoritaria facción de obispos, curas y escritores guerreros. El disenso lo motivó la postura conciliadora de Arbeláez con los radicales acerca del decreto y su crítica a la participación clerical en política. La institución contaba con una creciente ascendencia social mediante una agitada prensa, pastorales y libros, asociaciones católicas con una incendiaria base social, y la inicial llegada de comunidades religiosas masculinas y femeninas de Francia, Italia y España, fortines ultramontanos de Europa<sup>19</sup>.

19 Gloria Mercedes Arango, *Sociabilidades católicas, entre la tradición y la modernidad: Antioquia, 1870-1930* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia; La Carreta Editores, 2004); Gilberto Loaiza, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2011); Patricia Londoño, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia. 1850-1930* (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2004).

Como la Iglesia es una institución internacional, las luchas del clero nacional eran las de Roma (romanización), se inspiraron en el *Syllabus errorum* (1864), la encíclica *Quanta cura* (1864) del papa Pío IX y el Primer Concilio Vaticano (1870)<sup>20</sup>. Estos pregonaron las ideas más intransigentes contra el liberalismo, la modernidad y sus valores racionales y seculares, entendidos como errores, una “conspiración satánica contra la iglesia católica” fundada en “valores pecaminosos”. Los escritores católicos Miguel Antonio Caro y José Manuel Groot, difundieron tales planteamientos y llamaron a la guerra de cruzada con la facción beligerante: los obispos de Pasto, Popayán, Santa Marta, Pamplona, Medellín, Santa Fe de Antioquia, curas de Bogotá, comunidades religiosas y fieles de

20 William Elvis Plata, “La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico”, en *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, comps. Ana María Bidegáin y Juan Diego Demera (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005).

numerosas localidades y comunidades. Arbeláez condenó la instrumentalización del clero por el conservatismo en aras de la concordia nacional, pero se impuso la postura beligerante con la fe militante del “soldado de Roma”.

Los ejércitos conservadores se nutrieron de viejas y nuevas guerrillas que activaron “tradiciones militares y religiosas” en Cundinamarca, Boyacá, Santander, Tolima y Cauca<sup>21</sup>. Las más destacadas fueron Los Mochuelos y Los Guascas, bajo una confederación que tenía por lema “Dios, patria y libertad”, cuyos batallones se denominaron Pío IX, Obispo de Popayán y Obispo de Pasto. Las disensiones partidistas también se manifestaban dentro de la misma Iglesia, pues al finalizar la contienda los altos jerarcas y la sociedad sancionaban a los curas liberales, neutrales o colaboradores del gobierno, el mismo que reactivaba la tuición de cultos y desterraba del país a los rebeldes<sup>22</sup>.

El éxito liberal en la guerra de 1876 preparó su decadencia, pues dejó en el poder a una agrupación excluida, los liberales independientes, en cabeza de Rafael Núñez. Este, distanciado de los radicales, y para garantizar su sobrevivencia política, buscó el apoyo de los conservadores que, así, ganaban mayor ascendencia en la política nacional (entre 1878 y 1884). En ello desempeñó un rol de primera mano el nuevo arzobispo, José Telésforo Paúl (1884), quien le aglutinó el apoyo de los conservadores y del clero que le eran reticentes, y superó las pasadas divisiones internas de la Iglesia, bajo las directrices del papa León XIII. La animosidad de los radicales los llevó a declarar la fracasada guerra de 1885, que aseguró su eclipse, y en la que fue decisiva la participación de obis-

pos, clérigos y fieles, más cohesionados y envalentonados con los desagavios que les anunciaba la alianza conservadores-independientes<sup>23</sup>.

### Iglesia fortalecida y ultramontana, hacia una nación confesional

Desde los años 1870, las constantes pugnas con la Iglesia y la inestabilidad político-económica venían mostrando la necesidad de reformular el liberalismo, pero como Núñez debía su ascenso a los conservadores nacionales, tales transformaciones quedaron en manos de Caro y del clero sectario y devinieron en una profunda regeneración conservadora: un régimen confesional, autoritario y centralista que dejó una profunda huella de intransigencia en la cultura política colombiana. El pensamiento de Núñez y su lectura de la formación nacional europea ilustra los cambios del pensamiento del momento: disgustado con el utopismo liberal, consideraba necesario un Estado interventor que, al construir la nación, no violentara el catolicismo de la mayoría de la población y apelara al poder moral de la Iglesia, con la que había que lograr la “paz religiosa”; juzgaba la religión como elemento de cohesión social, y a la educación cristiana, “el *alma mater* de la civilización”<sup>24</sup>.

Con la derrota radical de 1885, tales propuestas se concretaron en la Constitución conservadora de 1886 y el concordato de 1887, que redefinieron el Estado colombiano bajo las fuerzas globales del nuevo “régimen de cristiandad”. En la idea de una nación unitaria, se declaró a la religión católica, apostólica y romana como la de la nación, y la Constitución se hizo en nombre de Dios, “fuente suprema de toda autoridad”, en ruptura con la Constitución de Rionegro (1863) promulgada a nombre del pueblo. El Estado debía proteger la fe católica como “elemento esencial del orden social” y respetar la

21 Luis Javier Ortiz, *Fusiles y plegarias. Guerra de guerrillas en Cundinamarca, Boyacá y Santander. 1876-1877* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín; Dirección de Investigación Medellín [DIME]; La Carreta Editores, 2004).

22 Mario Arango, “‘Luterito’ de Tomás Carrasquilla y el trasfondo político-religioso de las guerras civiles en Antioquia a finales del siglo XIX”, *Revista Iberoamericana* 2 (2010); Juan Esteban Londoño, “Religión y política en *Luterito* de Tomás Carrasquilla”, *Estudios de Literatura Colombiana* 33 (2013).

23 España, *La guerra civil de 1885*, 41.

24 Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* (Bogotá: Temis, 1982), 261-277.



Anónimo. "Estampa que venden en Chiquinquirá por miles de ejemplares"  
 Litografía iluminada a la acuarela, 16 x 23 cm  
 José María Gutiérrez de Alba. *Impresiones de un viaje a América (1870-1884)*. Tomo VII, manuscrito.  
 Sala de Libros Raros y Manuscritos, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

independencia administrativa de la iglesia. A esta se transfería el monopolio de la educación, en manos de conservadores y sacerdotes extranjeros, principalmente españoles exiliados y expulsados por las guerras carlistas, y se trajo de nuevo al país a la Compañía de Jesús para manejar el Colegio de San Bartolomé en Bogotá, donde se formó la dirigencia ultraconservadora. A ello se sumaba el control de la institución familiar por parte el clero y la supresión de las libertades y autonomías regionales.

Ante cambios tan irremediables, los liberales emprendieron la fracasada guerra de 1895, que fue corta, y la de los Mil Días (1899-1902), la más larga y sangrienta del siglo. Sacerdotes antioqueños, conservadores históricos en cabeza de Carlos Martínez Silva, políticos tradicionales y el liberal Rafael Uribe Uribe generaron un debate nacional para desvincular la lucha partidista de lo religioso y denunciaron su instrumentalización por el conservatismo. El arzobispo de Bogotá, Bernardo Herrera, llamaba al pacifismo, pero los moderados fracasaron ante la preponde-

ranza de los extremistas que, ajustados a la romanización y cuidando lo logrado con la Regeneración, vieron en la guerra la forma de enquistarse en el gobierno y fusionarse aún más con el conservatismo. La radicalización conservadora en ambas guerras se explica, no solo por la ascendencia que tenían del catolicismo ultramontano español, sino también, como reacción al creciente número de gobiernos liberales imperantes en Latinoamérica, simpatizantes de los rebeldes liberales, y que amenazaban los avances regeneradores. La facción intransigente se nutrió del clero de Antioquia, Cundinamarca, Boyacá, Pasto, Cali y la "ciudad mitrada" de Pamplona. Menos extremistas, se sumaron los obispos de Santa Marta y Barranquilla, y el arzobispo de Cartagena, dirigentes políticos y promotores de la prensa católica<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Jairo Álvarez, *Guerras en el Bolívar Grande, 1875-1902* (Barranquilla: La Iguana Ciega, 2018); Adriana Santos, "Iglesia y política en el Caribe colombiano durante el siglo XIX. El caso del estado soberano del Magdalena", *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 11 (2006).

Después de un año de guerra regular entre “generales-caballeros”, la guerra de los Mil Días degeneró en una sanguinaria “guerra de guerrillas” que radicalizó las posturas militaristas y se perfiló la idea del conservatismo extremista de exterminar físicamente a sus oponentes liberales como un proyecto de “salvación nacional”, lo que connota su sentido religioso. Así fue después de que el vicepresidente José Manuel Marroquín asumiera la presidencia (julio de 1900), de quien se esperaba pacifismo, pero sucedió lo contrario. Los guerrerristas conservadores, encabezados por el general Aristides Fernández, se acomodaron en el aparato estatal y promovieron una política de guerra a muerte a sus opositores. Como gobernador de Cundinamarca y ministro de Guerra, Fernández figuraba como el “salvador que había venido a extirpar el cáncer del radicalismo liberal del cuerpo político colombiano”. Hacía renegar del credo liberal a los detenidos, lo que manifiesta el carácter religioso de la posición conservadora<sup>26</sup>.

El más sectario de los sacerdotes fue el obispo de Pasto, el español agustino recoleto san Ezequiel Moreno, canonizado por el papa Juan Pablo II. Contradecía la directriz papal pacifista al predicar la “guerra santa”, escribió varios opúsculos con la más incendiaria ortodoxia inquisitorial y ordenó que se escribiera en su ataúd: “el liberalismo es pecado”, para menguar la dañosa idea de la concordia entre católicos y liberales<sup>27</sup>. Antes de la contienda, este tipo de prédicas ya habían instalado en el imaginario conservador la idea de que matar liberales era la mejor forma de ganarse el cielo, por ello fue usual que muchos combatientes, a veces con el beneplácito

26 Charles Bergquist, *Café y conflicto en Colombia, 1886-1910. La guerra de los Mil Días: sus antecedentes y consecuencias* (Medellín: FAES, 1981), 197-198.

27 Fernán González, “La Iglesia católica durante la Regeneración y la hegemonía conservadora”, en *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*, por Fernán González (Bogotá: Cinep, 1997); José David Cortés, “Clero, política y guerra”, en *Memoria de un país en guerra. Los Mil Días 1899-1902*, ed. Gonzalo Sánchez y Mario Aguilera (Bogotá: Planeta Editores, 2001); Christopher Abel, *Política, Iglesia y partidos en Colombia* (Bogotá: FAES; Universidad Nacional de Colombia, 1987), 28-36.

de los curas, reconocieran orgullosos y en público haber “rematado un rojo”.

A pesar de la imperante barbarie, la participación de los sacerdotes tuvo sus matices. Los curas liberales y neutrales fueron escasos pero notorios en medio del clero banderizo: el de Panamá no fue ilustrado, pero tampoco beligerante, y por ello ni bendijo ni maldijo ninguna causa. Y el de Bolívar “sirvió imparcial y devotamente al bando que solicitaba sus servicios”, sin comprometer su fe. En contraste, los curas combatientes ganaron una merecida fama de sanguinarios por combinar el Evangelio con el machete, como sucedió con el padre Raimundo Ordóñez y Yáñez, desde la guerra de 1895, quien tuvo su propia tropa y fue muy diestro con su arma. Se preocupaba por que los prisioneros liberales no murieran en pecado, de modo que a planazos los obligaba a confesarse, “para luego matarlos con calma, en la seguridad de estar salvando un alma”<sup>28</sup>. Pocos clérigos murieron en combate, generalmente borrachos; el más destacado fue el jesuita guatemalteco Luis Javier España, ingeniero civil y militar, confesor de Núñez, quien fue capellán y coronel, y elaboró mapas para la estrategia militar conservadora. Otros aprovecharon su situación privilegiada y el respeto que inspiraban para servir de impenetrable contrainteligencia como espías; trece jesuitas lo fueron, al igual que capellanes militares. Y como las mujeres de las huestes papales también se politizaron, las Hermanas de la Caridad de Francia fueron enfermeras en las ambulancias y “hospitales de sangre”, para solo atender gobiernistas. Sor María Himelda Franciscana fue excepcional, al tomar las armas para combatir en Nariño. Párrocos soldados, como los de Güican, Garagoa, Chiapatá, Baraya y Santander, preferían usar la carabina por su portabilidad, mientras que el machete no, pues era deslucido en sus sotanas y más efectivo para la lucha directa.

28 Carlos Eduardo Jaramillo, *Los guerrilleros del novecientos* (Bogotá: Cerec, 1991), 306-331. La exposición que sigue sobre la contienda se basa en este libro de Jaramillo.

No todo el clero combatió, pero sí se “comprometió de lleno en la guerra”, con acciones partidistas como la prédica o facilitando la iglesia y casa cural para operaciones militares, pues su solidez la convertía en una envidiable fortificación y su altura, en una efectiva atalaya para francotiradores. En Honda, el convento y la iglesia de Santo Domingo fueron destruidos por el general Ramón Marín para derrotar a sus ocupantes, medidas que fueron excepcionales, pues los liberales, como católicos, solían respetar estas edificaciones. El poder moral del cura también fue aprovechado para interrogar a los detenidos liberales, por medio de intimaciones y amenazas con la condena eterna, lo mismo que con la excomunión. Con ella obró el párroco de Fusagasugá contra las señoras liberales que vitorearon a sus tropas cuando se tomaron el pueblo. Fue turbadora la malicia del párroco de San Luis, Tolima, quien, con el pretexto de confesar a los moribundos liberales, los señalaba para que fueran rematados. Ya muertos los enemigos, la impiedad endémica motivaba el ensañamiento con sus cuerpos, para negarles los rituales y el entierro en los cementerios católicos<sup>29</sup>.

Solo con su triunfo militar en la guerra de los Mil Días, los conservadores lograron instaurar su hegemonía nacional, y así Colombia ingresó al siglo XX por la vía de la “modernización tradicional”, mientras que América Latina lo hacía fundamentalmente por la vía de la modernidad laica<sup>30</sup>. Prueba de ello fue que, ante las atrocidades de la prolongada guerra, los sectores intransigentes, preocupados por lograr la paz, consagraron a Colombia no a la concertación razonada ni al republicanismo, sino al Sagrado Corazón de Jesús, acorde con la romanización, y erigieron el templo del Voto Nacional, que unió al país católico por la paz<sup>31</sup>. La guerra se terminó, pero no se

29 Aída Martínez, *La guerra de los Mil Días. Testimonio de sus protagonistas* (Bogotá: Planeta Editores, 1999), 140-145.

30 Jorge Orlando Melo, “Algunas consideraciones globales sobre ‘modernidad’ y ‘modernización’ para el caso colombiano”, *Análisis Político* 10 (1990).

31 Víctor Guerrero, “La guerra de los Mil Días y el Sagrado Corazón de Jesús: de la insurrección a la resurrección”, en *Guerras civiles colombianas. Regulación, negociación y memoria*, ed. Víctor



“Batallón ‘Libres de Ocaña’ Una carga al machete (Palonegro)”.

Álbum de dibujos de Peregrino Rivera Arce. Bucaramanga (4 de enero de 1900).

Lápiz sobre papel, 16,5 x 10,5 cm

Libros Raros y Manuscritos, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

resolvió, pues el conservatismo social y la dogmática política que heredó al país imperaban bajo la aparente paz y el progreso material de los años venideros, y ponían la tarea de construir un Estado nación moderno.

## Conclusiones

Durante el siglo XIX, los conflictos entre la Iglesia católica y el Estado neogranadino se centraron en la disputa por la soberanía política sobre la nación, a raíz de su autorrepresentación como “sociedad perfecta” y su supremacía civilizadora, enfrentada a un Estado y a una sociedad en curso de modernización. La institución eclesiástica

Guerrero (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2016);

Sandra Mendoza y Lina del Castillo, *La paz y el Sagrado Corazón: iglesia del sagrado Voto Nacional* (Bogotá: Instituto Distrital de Patrimonio Cultural, 2006).



Basilica del Sagrado Corazón de Jesús - El Voto Nacional. Jorge Posada Callejas. *Libro azul de Colombia*. Nueva York: The J. J. Little & Ives, 1918, 353. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

pretendía mantener sus libertades y privilegios bajo la protección del Estado, mientras que este procuraba controlarla para evitar que ejerciera más poder que el suyo. La política religiosa del Estado liberal se enfrentó con la religión política de la Iglesia que, a pesar de su beligerancia y sus diversos frentes de lucha, no logró copar la sociedad. Las guerras civiles fueron la continuación de la política por otros medios y la política estuvo plagada de la beligerancia que hacía del contrincante un enemigo absoluto, que merecía la guerra absoluta<sup>32</sup>.

Las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado decimonónico no estuvieron dominadas por el mito del progreso, como si la sociedad y el Estado evolucionaran de la tradición y la religiosidad a la modernidad y al laicismo. No. De hecho, a partir de 1860/1870, tomó forma una iglesia ultramontana e intransigente, reacia a toda transacción con la modernidad, por cuenta de la centralización que supuso la romanización y el olvido de sus tradiciones racionalistas escolásticas para guarecerse en un pasado mítico de “restauración” cristiana y de integrista<sup>33</sup>. Ello la llevó a fusionarse con el Partido

32 Iván Orozco, *Combatientes, rebeldes y terroristas. Guerras y derecho en Colombia* (Bogotá: Editorial Temis, 2006), 25.

33 Jean Meyer, “Para una historia política de la religión, para una historia religiosa de la política”, *Metapolítica* 22 (2002): 36.

Conservador, con la postura tradicionalista que funda la civilización en el cristianismo, lo que significa que para ser buen ciudadano hay que ser buen cristiano y que la nación se edifica en la fe católica.

Entonces, los partidos políticos no representaban la diversidad de intereses, pues se asumía a la nación como una entidad unitaria; de allí que fueran percibidos como facciones que atentaban contra su integridad. Los liberales predicaban modernidad, pero también practicaron la política con una esencia mística y mesiánica. Si bien la Iglesia universal prohibaba una concepción ecuménica del ser humano, en la práctica generó una “comunidad escindida de copartidarios”, de identidades fragmentadas y excluyentes. La institución heredó a la nación colombiana una cultura política reacia al liberalismo, plagada de intolerancia y dogmatismo.

Quedan por investigar muchos tópicos. Algunos de ellos son las expresiones de religiosidad y simbolismos de las contiendas, algunas plagadas de misticismos; las narrativas y argumentos teológicos de “guerra justa” y de “cruzada”, y las formas de violencia y de lo político que eran propias de tales narrativas y argumentos; la participación de diversos grupos sociales (campesinos, artesanos, profesionales, mujeres, hacendados, comerciantes, mineros, militares), que vivieron las guerras según las variantes culturales y regionales de su catolicismo; el comportamiento de las comunidades religiosas, masculinas y femeninas, y la forma como capotearon la politización de la Iglesia; la participación en las contiendas de los curas liberales y sacerdotes conservadores moderados, estos últimos con sus argumentos teológicos de “paz y mansedumbre”, invisibilizados y marginados por los beligerantes, y el estudio de los ideales del sacerdote decimonónico, cuya politización parece explicarse por su concepción romántica que asumía su vocación no como un “estado”, sino como una “misión”<sup>34</sup>, entre otros temas.

34 Philippe Boutry, “El cura”, en *El hombre romántico*, editado por Françoise Furet (Madrid: Alianza Editorial, 1997), 218.

# LOS MASONES Y EL CONFLICTO RELIGIOSO EN COLOMBIA: la lucha por la separación de poderes

José Eduardo Rueda Enciso



## Introducción

A lo largo del siglo XIX en el hemisferio occidental, especialmente en el contexto latino, las relaciones entre los Estados nacionales y la Iglesia católica fueron tirantes. Buena parte del problema radicó en las transformaciones que impulsó el nuevo régimen, pues la Iglesia se negó a aceptar la modernidad, los cambios y el progreso promovidos por la burguesía; mantuvo una posición escolástica, estática y ahistórica; y no aceptó la legítima autonomía de la sociedad secular, pues ello significaba perder su estatus privilegiado<sup>1</sup>. Esto generó un conflicto religioso, motivado, entre otras razones, por la separación entre el Estado y la Iglesia, en el que la masonería y los sectores liberales, conscientes de la supremacía del primero sobre la segunda, promovieron la separación y laicización de la sociedad, en aspectos como la implantación de los registros civiles de nacimiento, matrimonio y defunción; el establecimiento de cementerios públicos, y la administración y control de la educación. Además, reivindicaron la libertad de conciencia y el derecho a la elección libre de creencia religiosa<sup>2</sup>.

Nunca el problema de la fe estuvo en discusión. La disputa giró en torno a la manera como esa fe iba a encarnarse en la nueva sociedad y cultura<sup>3</sup>. La masonería mantuvo una posición laicista, anticlerical y proliberal, por lo que fue protagonista de primera línea, pero su posición no fue ni antirreligiosa ni atea. De hecho, en el credo masónico se lee que:

El masón cree en un Dios, eterna fuente  
de luz i verdad.  
I ama cual destello mas fulgente  
la Santa libertad  
[...] Soldado infatigable de la idea  
tiende a la ilustración,  
i a que completa la victoria sea  
de la sana razón.<sup>4</sup>

A partir de la erección de la Gran Colombia, en 1821, y durante el resto del siglo XIX, el problema de la separación entre el Estado y la Iglesia fue permanente. Del patronato

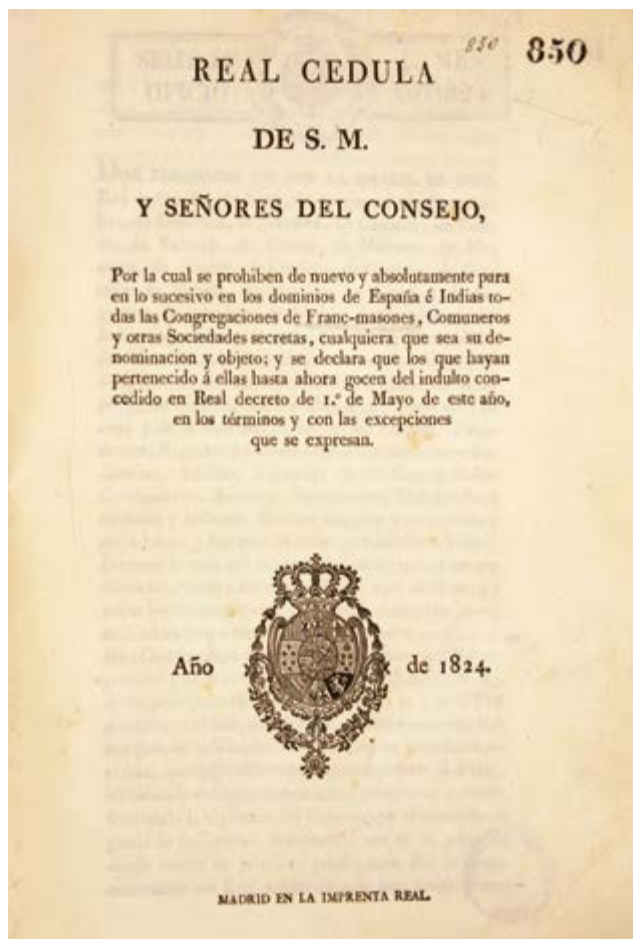
1 Fernán González, "Iglesia y Estado desde la Convención de Rionegro hasta el Olimpo Radical. 1863-1878", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 15 (1987): 91-92.

2 Luis Martín, "Un ejemplo en la prensa masónica en Castilla-León en el siglo XIX: *La Acacia*", en *La masonería española en la España*

del siglo XIX. *Simposium de metodología aplicada a la historia de la masonería española*, ed. José Antonio Ferrer Benimeli (Salamanca: Junta de Castilla y Aragón, 1987), 907.

3 González, "Iglesia y Estado", 92.

4 *Credo masónico* (Bogotá: s. e.), 23. BNC, Anales Masónicos del Gran Orden Central Colombiano, 1866-1868.



Real Cédula de S. M. y señores del Consejo por la cual se prohíben y absolutamente para en lo sucesivo en los dominios de España é Indias todas las Congregaciones de Franc-masones, Comeneros y otras Sociedades secretas. Madrid: Imprenta Real, 1824, folio 850. Fondo Pineda 469, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

Masonic Tie. Boston: Frank W. Parkhurst, 1888. ►  
Cromolitografía, 92 x 122 cm  
Reg. 45335, Prints and Photographs Division,  
© Library of Congress, Washington.

colonial se pasó a uno republicano, con lo cual el Estado trató de controlar a la Iglesia. El conflicto mostró agudizaciones, suavizaciones y aclimataciones. Situaciones que tuvieron mucho que ver con los periodos de auge, esplendor y decaimiento de la hermandad.

### El conflicto durante la Gran Colombia

Durante la Colonia, el patronato reguló las relaciones entre la Corona española y la Iglesia católica, pues la primera delegó en la segunda el control de la educación y de la protección social, y la convirtió en una institución influyente en todos los ámbitos de la predominante socie-

dad de castas, lo que permitió una mezcla entre política y religión, una conjunción entre lo temporal y lo espiritual, entre el Estado y la Iglesia<sup>5</sup>. Durante la Independencia se experimentó una división dentro de la Iglesia en torno al proceso; un amplio sector, el bajo clero, se inclinó a favor, otro, la jerarquía, en contra. No fue entonces raro que algunos sacerdotes se hubiesen matriculado en la masonería<sup>6</sup>, con una participación activa a favor de la Independencia, ora como promotores e ideólogos, ora como capellanes y guerrilleros<sup>7</sup>.

Entre 1819 y 1831 existió cierta convivencia entre la Iglesia y la floreciente masonería. En general, a las logias se las consideró como nocivas y perjudiciales, “por ser anticatólicas, prohibidas por la Santa Sede [...] son sociedades clandestinas que actúan contra el más precioso de los colombianos, su fe”<sup>8</sup>. Su carácter secreto y sus particulares ritos fueron mal vistos: “Una sociedad, con ceremonias, juramentos, clases y secretos, se ocupará más en defenderse, en aumentarse y en procurar los medios de hacerse partidarios suyos”<sup>9</sup>.

Por todo ello, y por ser opuesta al papado, se la tuvo como un despropósito: “que furor será este de creer que nadie puede ser buen patriota sin ser Masón? O que todo el buen éxito y grandeza de Colombia haya de venir de la masonería? Los profanos somos más amantes de la patria que toda la turba de masones”<sup>10</sup>.

5 Fernán González, *Partidos políticos y poder eclesiástico* (Bogotá: Cinep, 1977), 19 y 22.

6 Américo Carnicelli, *La masonería en la Independencia de América*, t. I (Bogotá: Artes Gráficas, 1970), 359-362.

7 Roberto Tisnés, *El clero y la Independencia en Santafé* (Bogotá: Editorial Lerner, 1971), 519-526.

8 José María Groot, *Historia eclesiástica y civil*, t. II (Bogotá: Imprenta de Foción Mantilla, 1874), 368.

9 BNC, Fondo Pineda, t. 824, pieza 11, 1826, Sociedades Secretas. Hoja suelta. Bogotá: Imprenta de Salazar, por Fernando Patria.

10 *Tardes masónicas en la aldea: diálogo/ Telésforo masón, Mauricio y Jacinta profanos* (Bogotá: Imprenta de la República). BNC, Fondo Pineda, t. 824, pieza 10, 1822-1823.



Copyright 1985 by ERICK W. FARRAR, WESTLIM, WA.

MASONIC TIE

queridos hermanos. Gozareis con nosotros el relevante título de Ciudadanos Colombianos: y en reciproca afec- cion gozaremos nosotros, á la luz de vuestros talentos, todo lo que espera la República de engrandecimiento. Y por el contrario, si os resistis, os miraremos como enfermos deplorables, como miembros podridos, y como hombres ridículos, segun que lo pronostican los siguientes.

## SONETO 1.

¡ Pobres avergonzados los Masones  
siendo aqui de todos perseguidos!  
Quando ni son vistos, ni son oidos,  
y nadie sabe de sus ilusiones.

Mas como han dado visos de ratones,  
ya los Gatos los tienen bien olidos,  
y dicen que de meados bien podridos  
apestan con el hedor de sus Calzones.

Se llama al punto un Médico Romano,  
Que ha curado de raiz la gurrumina,  
y dixo científico y ufano.

Para Masones no hay otra Medicina;  
ò, que anden con los calzones en la Mano,  
ó se amputen el caño de la orina.

## SONETO 2.

Causa otra cosa peor la enfermedad  
por la Atmosfera ser sutil y rala,  
que el pestilencial hedor que exhala  
influye la corrupcion, y la ansiedad

Este vapor de tal malignidad  
hace en los sesos imprecian tan mala  
que á lo animal, lo racional iguala,  
prefiriendo à la luz, la obscuridad.

Que ridículos son los tales locos,  
ridículos de noche y mas de dia,  
y ridiculísimos por maulas.

Y como se supone no son pocos  
serà justa sentencia, y tambien pia  
concederles, no Logias, sino jaulas.

*D. J. L. A Y. L.*

*En la de José Manuel Galagarza año de 1823.*

◀ D. J. L. A. Y. L. "Soneto", *El verdadero defensor de Colombia*, Bogotá: Imprenta de José Manuel Galarza, 1823, 8.  
BPP-D-XIX-0053, Biblioteca Pública Piloto, Medellín.

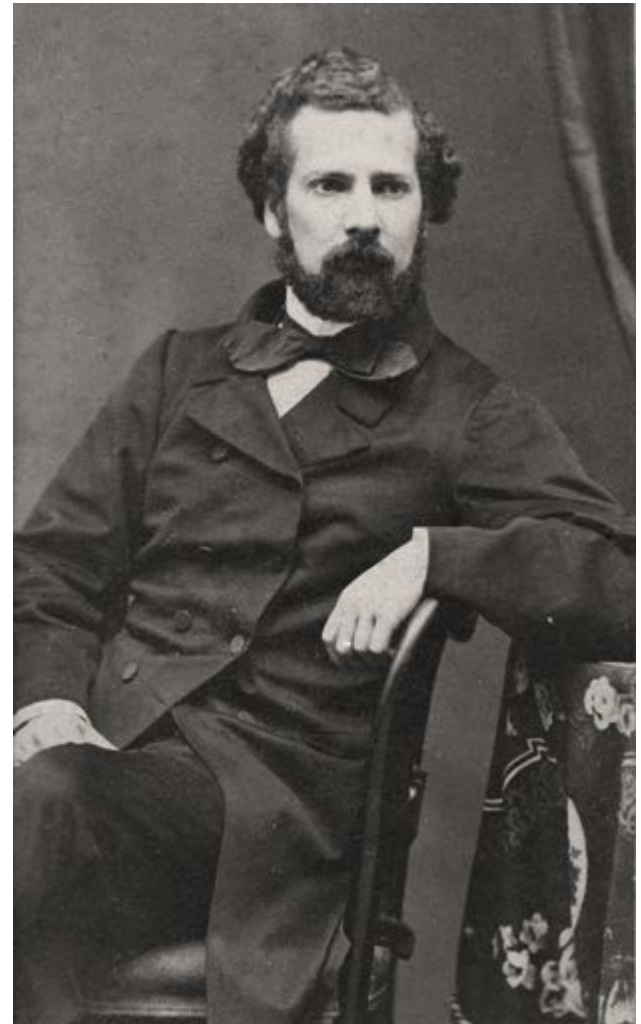
Las críticas y protestas contra la masonería radicaron en el interés de los masones por promover la enseñanza de la doctrina utilitarista de Jeremías Bentham, por ser una concepción de la vida que se oponía a la del cristianismo.

A consecuencia de la Ley de 1828, que prohibió el funcionamiento de las sociedades secretas, la masonería abatió puertas. En 1833 reanudó actividades en el Caribe, especialmente en Cartagena. Solo hasta 1849 lo haría en el interior. La Iglesia recuperó su poder pues, en 1835, la Nueva Granada fue reconocida por la Santa Sede, y en 1843, el catolicismo fue proclamado como religión oficial de la república.

### La definitiva década de 1850

Hasta 1849, la masonería caribeña mantuvo unas cordiales relaciones con la Iglesia. Las constituciones de 1821 y 1843 favorecieron los intereses de esta última. Con la promulgación de las reformas de medio siglo, la separación entre el Estado y la Iglesia entró en la agenda, pues el liberalismo en el poder, en alianza con la renacida masonería del centro del país, interesados ambos en laicizar al país, consideraron necesaria la separación de poderes.

Dos aspectos de esas reformas desataron una encendida polémica, pues tocaban directamente los intereses de la Iglesia: la liberación de los esclavos, pues el clero y las élites conservadoras eran los principales poseedores de mano de obra esclava; y la expulsión de los jesuitas, que fue producto de una agresiva campaña emprendida, entre 1842 y 1850, contra la Compañía de Jesús, que desembocó en su expulsión. La base del problema fue que los jesuitas no cumplieron la tarea para la que habían sido contratados: catequizar las comunidades indígenas de los llamados territorios nacionales. Ellos se dedicaron a la educación de las élites de Bogotá, Medellín y Popayán; imprimiéndoles su dogmática e intolerante ideología, consolidaron una permanente e inapropiada influencia



José María Samper, ca. 1865  
*Galería de notabilidades colombianas formada por José Joaquín Pérez*. Bogotá: J. J. Pérez, siglos XIX y XX.  
Sala de Libros Raros y Manuscritos, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

política, contraria a los principios republicanos y liberales que se aspiraba a fortalecer<sup>11</sup>.

La opinión pública se dividió en pro y en contra de la expulsión, que dio lugar a una agria y fanática controversia en la prensa y en el seno mismo del Gobierno, pues "la cuestión Jesuitas había venido en degenerar, de moral y religiosa, en cuestión de partido i de existencias"<sup>12</sup>.

11 Salvador Camacho Roldán, *Memorias* (Bogotá: Editorial Bedout, 1923), 187-190.

12 José María Samper, *Apuntamientos para la historia política i social de la Nueva Granada* (Bogotá: Imprenta del Neogranadino, 1853), 504.

# TRIUNFO DE LA RELIGION EN COLOMBIA.

## *Circular á los SS. Intendentes.*

**E**L LIBERTADOR Presidente ha expedido con fecha 4 del presente el decreto que sigue.

“Habiendo acreditado la esperiencia tanto en Colombia como en otras Naciones, que las sociedades secretas sirven especialmente para preparar los trastornos políticos, turbando la tranquilidad pública y el órden establecido: que ocultando ellas todas sus operaciones con el velo del misterio, hacen presumir fundadamente que no son buenas, ni útiles á la sociedad, y por lo mismo exitan sospechas y alarman á todos aquellos que ignoran los objetos de que se ocupan, oido el dictámen de Concejo de ministros, decreto:

*Artículo 1.º*—Se prohíben en Colombia todas las sociedades ó confraternidades secretas, sea cual fuere la denominacion de cada una.

*Art. 2.º*—Los gobernadores de las provincias por sí y por médio de los jefes de policía de los cantones, disolverán é impedirán las reuniones de las sociedades secretas, averiguando cuidadosamente si existen algunas en sus respectivas provincias.

*Art. 3.º*—Cualquiera que diere ó arrendare su casa ó local para una sociedad secreta incurrirá en la multa de doscientos pesos, y cada uno de los que concurran en la de cien pesos por la primera y segunda vez; por la tercera y demas será doble la multa: los que no pudieren satisfacer la multa sufrirán por la primera y segunda vez dos meses de prision, por la tercera y demas será doble la pena.

§. 1.º—Los gobernadores y jefes de policía aplicarán la pena á los contraventores, haciéndolo breve y sumariamente, sin que ninguno pueda alegar fuero en contrario.

§. 2.º—Las multas se destinan para gastos de policía, bajo la direccion de los gobernadores de las provincias.

El Ministro Secretario de Estado del despacho del interior queda encargado de la ejecucion de este decreto.”

Lo comunico á VS. para que disponga su cumplimiento.

Dios guarde á VS.

*J. Manuel Restrepo.*



◀ José Manuel Restrepo. *Triunfo de la religión en Colombia*. Bogotá: s. e., 1828, folio 5. Fondo Pineda 469, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

Entre 1844 y 1850, los antijesuitas intentaron que en el Parlamento se aprobara la expulsión, que solo se logró con la expedición del Decreto del 20 de mayo de 1850, en el que se determinó que únicamente fueran desterrados los jesuitas extranjeros, españoles en su mayoría. Los neogranadinos que se hubiesen hecho jesuitas a partir de 1842 no podían ser expatriados<sup>13</sup>.

La redacción del proyecto y las instrucciones para ejecutarlo fueron realizadas por los masones Salvador Camacho Roldán y José María Samper. En Bogotá, la notificación a los jesuitas se cumplió, como en todo el país, el 20 de mayo. La acción fue llevada a cabo por los masones Juan Salgar, secretario de Gobierno de la Provincia de Bogotá, Camacho, Samper y Carlos Martín. En la noche del 21, los jesuitas residentes en la capital partieron rumbo a Europa<sup>14</sup>. En el Sur del país, el proceso fue distinto, pues los ignacianos se asilaron en el Ecuador, desde donde instigaron la rebelión conservadora de 1851.

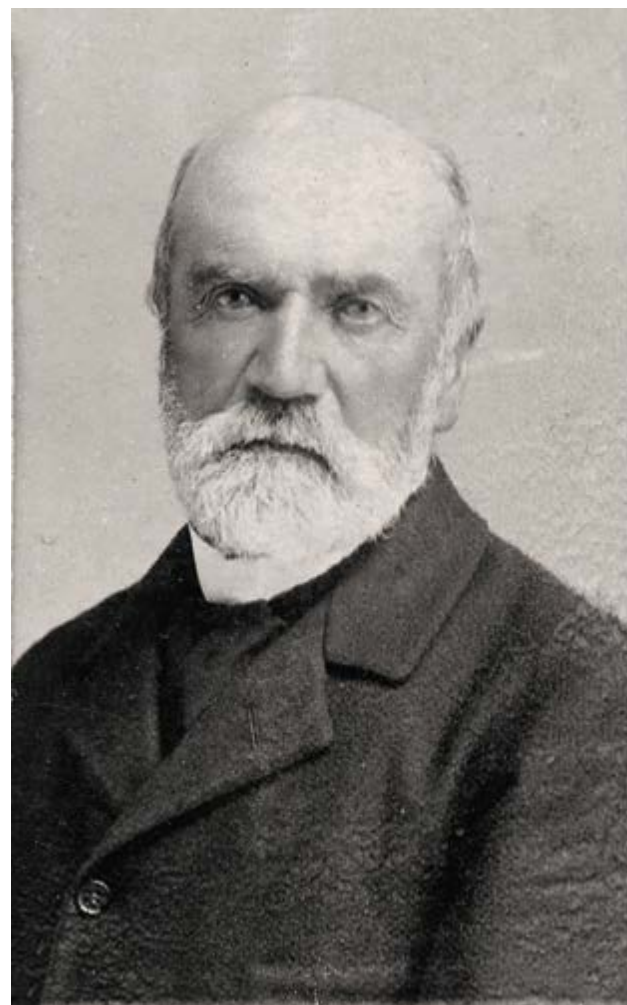
La expulsión constituyó un importante triunfo político para los masones. Fue así como, el 20 de mayo de 1850, la logia Estrella del Tequendama adelantó una tenida extraordinaria, y se conformó una comisión encargada de examinar los alcances y posibles consecuencias de la expatriación<sup>15</sup>. Estas reflexiones se consolidaron en el Decreto del 9 de mayo de 1851 que reforzó el de 1850 en algunos aspectos:

Artículo 1. Con excepción de la Compañía de Jesús, o cualquier otra que se forme con miembros de ella, es permitida la fundación de toda sociedad o comunidad religiosa, siempre que no sea contraria a las leyes de la moral.

13 Carnicelli, *Historia de la masonería*, t. I, 185.

14 José María Samper, *Historia de una alma. Memorias íntimas y de historia contemporánea* (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2009), 271-273.

15 Gilberto Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación colombiana, 1820-1886* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2011), 170.



Salvador Camacho Roldán, ca. 1880  
*Galería de notabilidades colombianas formada por José Joaquín Pérez*. Bogotá: J. J. Pérez, siglos XIX y XX.  
Sala de Libros Raros y Manuscritos, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

[...]

Artículo 7. La prohibición que tienen los miembros de la Compañía de Jesús para entrar en el territorio de la República, se extiende a los granadinos por nacimiento o naturalización que hagan parte de dicha Compañía.<sup>16</sup>

Con la expedición de la Constitución del 23 de mayo de 1853, la separación de poderes se oficializó. El 15 de junio de 1853, el Congreso de la República expidió una ley por la cual cesó la intervención de la autoridad en los negocios relativos al culto. Dicha norma fue elaborada y apoyada por los masones neogranadinos y se hizo

16 Carnicelli, *Historia de la masonería*, t. I, 214.

efectiva a partir del 1.º de septiembre de 1853<sup>17</sup>. La siguieron otras en contra de los intereses políticos y económicos de la Iglesia. La respuesta de esta no se hizo esperar pues, en alianza con el Partido Conservador, se convirtió en la gran opositora del liberalismo y de la masonería, que respondieron con medidas y acciones radicales, como la expulsión de obispos y arzobispos, y rupturas temporales con el Vaticano.

Durante los hechos de la revolución de Melo de 1854 y posteriormente, el conflicto religioso se aclimató, la logia Estrella del Tequendama de Bogotá abatió puertas, la gran mayoría de sus miembros se adscribieron al sector de los constitucionales, y una minoría, conformada por hermanos descarriados, apoyó la dictadura. En el gobierno de Manuel María Mallarino, el arzobispo Antonio Herrán se dedicó a preparar el restablecimiento pleno de la Iglesia, que se consolidó durante la presidencia de Mariano Ospina Rodríguez. Mallarino y Ospina eran conservadores y triunfaron en los debates electorales que los llevaron a la Presidencia, eventos en los que la Iglesia tuvo una activa participación política dirigiendo la opinión pública, ora desde el púlpito, ora desde la prensa, a favor de los candidatos ganadores. La logia de Bogotá reabrió puertas durante un corto periodo, pero rápidamente volvió a cerrar actividades.

Durante las administraciones de Mallarino y Ospina la ansiada separación de poderes se aplazó, pese a que el 14 de mayo de 1855 el Congreso decretó la no existencia de una religión de Estado, y ratificó la libertad de culto y de creencia, siempre y cuando esta no turbara la paz pública, ni ofendiera la moral ni alterara el orden constitucional. Las iglesias y congregaciones de cualquier tipo debían obtener personería jurídica para manejar sus rentas, bienes muebles e inmuebles. Se admitió la existencia de cementerios dedicados a diferentes cultos y se ordenó a los distritos construir cementerios de sepultura libre<sup>18</sup>.

17 Carnicelli, *Historia de la masonería*, t. I, 232.

18 Carnicelli, *Historia de la masonería*, t. I, 235-236.

A partir de 1859, con los hechos de la revolución y la conformación de nuevas logias en el interior del país, cuyo principal adalid fue Tomás Cipriano de Mosquera, la temática de la separación de poderes volvió a ser objeto de discusión y tratamiento en las tenidas de las logias neogranadinas, en el contexto de la prensa y en el Parlamento, pero los hechos y acciones de la revolución entorpecieron la aplicación de los decretos existentes y la expedición de otros. La Iglesia continuó avivando a las masas y algunos de sus miembros se alistaron en las guerrillas conservadoras.

## El destierro como estrategia de presión

A partir de 1849, la masonería neogranadina fue el pilar político de la lucha y el cuestionamiento de los poderes despóticos representados por la Iglesia católica, el Vaticano, los jesuitas y los conservadores, sectores opuestos al cambio, al librepensamiento y la educación laica, que constituían los fundamentos ideológicos de la hermandad; de ahí que se sostuviera que “la religión católica y sus ministros se han convertido en mercaderes y negociantes del espíritu [...] por ello propugnó por una sociedad laica manifestada a través de nacimientos, matrimonios y entierros celebrados por lo civil”<sup>19</sup>. En palabras de Manuel Ancizar: “esta ofensiva anticatólica, no trató de resolver problemas inherentes a la teología o a la conciencia religiosa de la población; se trataba más bien de resolver el problema religioso en su aspecto externo, en la medida en que la Iglesia católica, como institución, representaba el obstáculo para el ideal de progreso de esta élite liberal”<sup>20</sup>.

La posición asumida por la masonería en contra de la Iglesia, y en especial la activa participación de Ancizar y de los hermanos Echeverría, impresores y reconocidos

19 Miguel Ors Montenegro, “La masonería licitana en el siglo XIX”, en *La masonería española en la España del siglo XIX. II Simposium de metodología aplicada a la historia de la masonería española*, ed. José Antonio Ferrer Benimeli (Salamanca: Junta de Castilla y Aragón, 1987), 377.

20 Manuel Ancizar, *El Neogranadino* (Bogotá: Imprenta del Neogranadino, 1849).

masones, molestaron a los conservadores. Fue así como, en un escrito firmado por Malaquíás se denunció que:

Los hermanos masones que pudieran darse por bien servido con la libertad que tienen para hacer monacadas senar bien i beber mejor, se han vuelto respondones, de tan humildes que eran antes, cuando clamaban por tolerancia; ahora la tienen de sobra i entonces ellos no quieren tolerar el dueño de la casa, como quien dice, el catolicismo, religión de todos los pueblos.

[...] Han hecho liga [...] para hacer la guerra a las creencias del pueblo católico, de cuenta de tolerancia; es decir que la tolerancia la entienden, no para profesar sus opiniones sin que se les incomode por ellas, sino para incomodar ellos a los demás por las suyas.<sup>21</sup>

En realidad, luego de la expulsión de los jesuitas, la masonería bogotana se empeñó en socavar el poder de la Iglesia mediante agresivas campañas desde la prensa y con acciones concretas, como el destierro de las jerarquías eclesiásticas. Fue así como, en el seno de la logia Estrella del Tequendama, se discutió acerca del destierro de Manuel José Mosquera Arboleda, arzobispo de Bogotá, por lo que promovió que en el Congreso se le siguiera un juicio por desacato a las leyes de la república y lo declarara rebelde, pues el prelado había solicitado la derogatoria o reforma de las leyes del 9 de mayo de 1851 sobre comunidades religiosas y desafuero eclesiástico, porque violaban los privilegios y derechos tradicionales de la Iglesia católica<sup>22</sup>. El jerarca argumentó y proclamó que la soberanía de la Iglesia era dogma de fe, y que la Silla Apostólica era la única que podía resolver los problemas atinentes a la fe, posición en la que fue secundado por el resto de los obispos y clérigos.

El Senado rechazó la solicitud del arzobispo y ordenó seguirle juicio. Como fiscal de la causa fue nombrado el

21 BNC, Fondo Pineda, t. 850, pieza, 84, 1857.

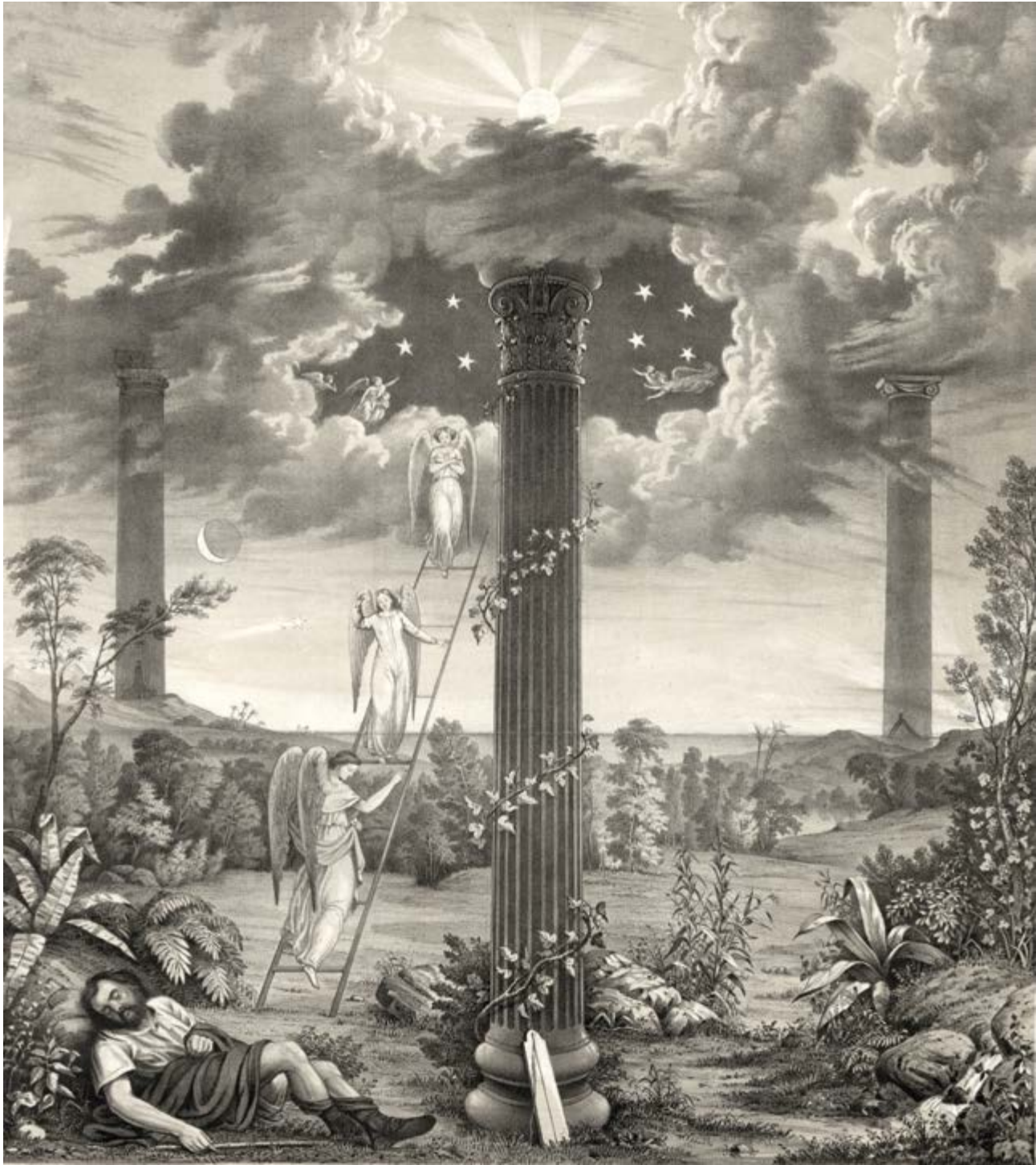
22 Mario Arango Jaramillo, *Masonería y poder político en Colombia. Otra cara de la historia colombiana* (Medellín: Hombre Nuevo Editores, 2011), 87.



Fotografía de Paredes y Cía.  
Manuel Ancizar, 1865  
*Galería de notabilidades colombianas formada por José Joaquín Pérez*. Bogotá: J. J. Pérez, siglos XIX y XX.  
Sala de Libros Raros y Manuscritos, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

orador de la logia, Carlos Martín, quien, junto con los representantes José Ignacio Franco Pinzón (masón) y Justo Arosemena, estudió la acusación y posible juzgamiento contra el arzobispo, por incitar a la desobediencia de las leyes civiles. Lo encontraron responsable de lo que se le acusaba. El Senado declaró culpable al alto prelado y lo sentenció, el 20 de julio de 1852, al destierro, pena que se cumplió a partir del 10 de septiembre. Las consecuencias de la radical decisión fueron opuestas a las que pretendían los liberales, pues el expatriado arzobispo adquirió gran prestigio político<sup>23</sup>.

23 González, "Iglesia y Estado", 95.



[detalle] Certificado de membresía de masones, 1861  
Litografía, PGA - Menzel (G. A.) & Co. Impresor, John Sherer  
Reg. 02170, Prints and Photographs Division, © Library of Congress, Washington.

A partir de esa expulsión, los sucesivos gobiernos liberales, altamente dominados por la masonería, tuvieron como estrategia el extrañamiento de las jerarquías eclesiásticas, lo que agudizó mucho más el problema. Fue así como, el 25 de julio de 1861, Tomás Cipriano de Mosquera ordenó el destierro del internuncio, monseñor Miecislao Lodochowsky, por haber intervenido en la política interna del país, colaborando con el gobierno conservador de Mariano Ospina Rodríguez, y en la guerra civil. Hecho que marcó la ruptura de las relaciones diplomáticas entre Colombia y la Santa Sede, que solo se reanudaron en 1862 con la llegada del delegado apostólico, monseñor Giovanni Batista Agnozzi<sup>24</sup>.

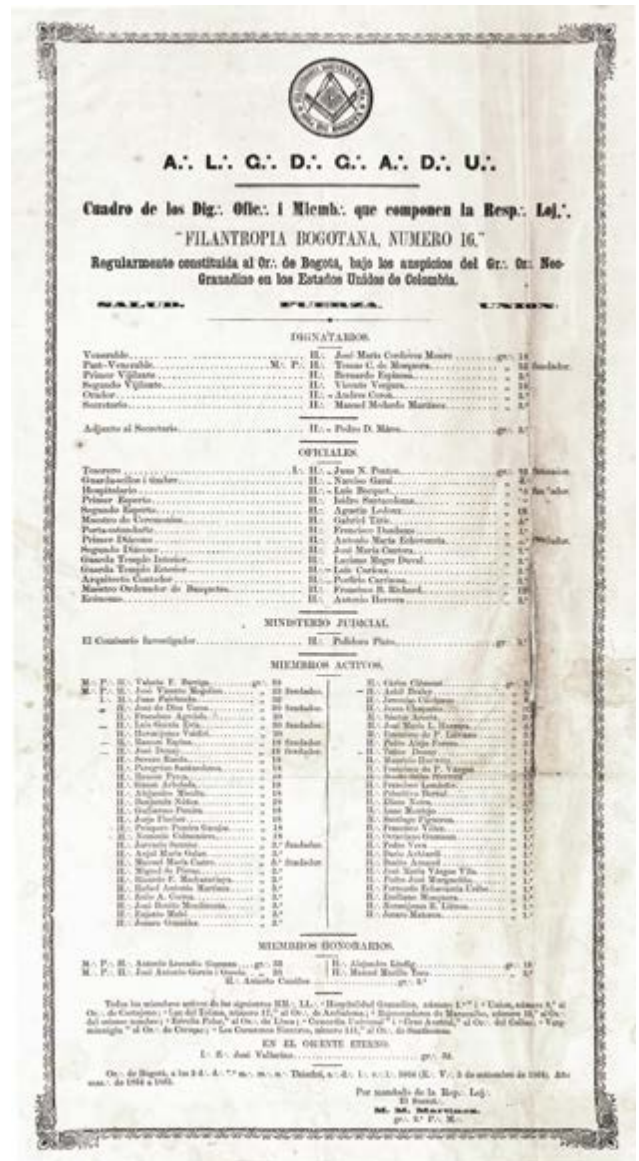
El 21 de julio de 1861, la Compañía de Jesús fue expulsada por segunda ocasión durante la República<sup>25</sup> y sus bienes fueron ocupados. En el decreto, de alta policía, se especificó que:

2º Los Padres de la Compañía de Jesús [habían venido] al país, constituyéndose en Sociedad o congregación, y habían adquirido bienes sin guardar las reglas para adquirir las sociedades o comunidades, por no haber espedido el Poder Legislativo la lei respectiva [...]

[...] 5º Que en la presente guerra civil han tomado parte los Padres Jesuitas exortando a los soldados del partido centralista a sostener el poder de los usurpadores, repartiéndoles medallas para persuadirlos de que con ellas se salvarían defendiendo al Gobierno Jeneral, lo cual consta con la exposición de algunos prisioneros hechos en Chaguani, Subachoque, i Usaquén [...]

24 Carnicelli, *Historia de la masonería*, t. I, 312-313.

25 Los jesuitas volvieron al país en 1858, bajo la administración de Ospina Rodríguez, pues el Rodin criollo consideró que el Partido Conservador debía, además de defender la Iglesia católica y la moral cristiana, promover la presencia en el país de la Compañía de Jesús.

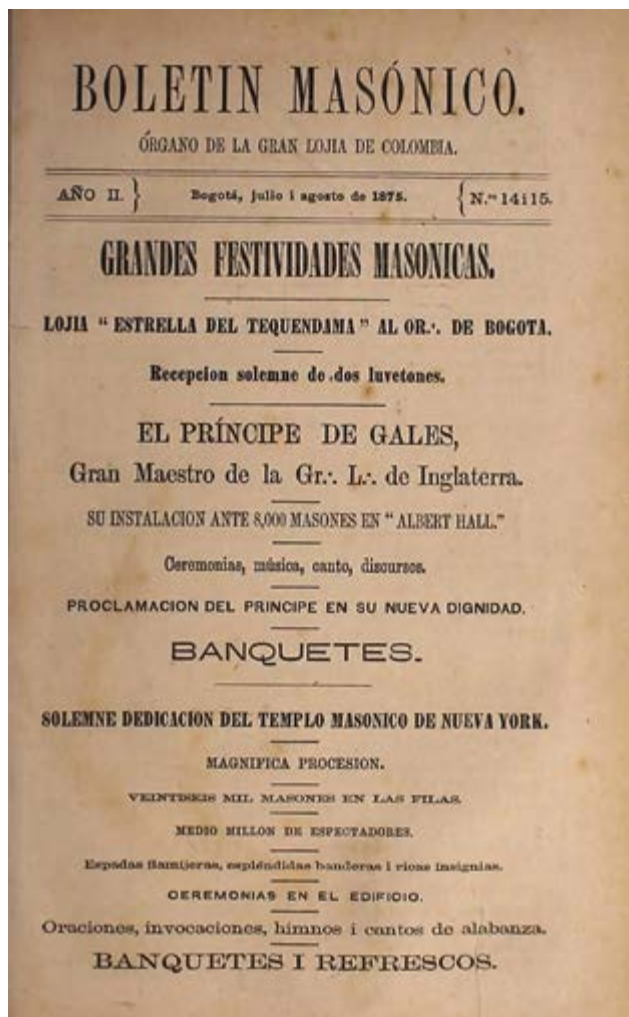


M. M. Martínez. Logia *Filantropía Bogotana*, número 16. Bogotá: s. e., 1864. Fondo Pineda 824, pza. 43. Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

6º Que el Comandante Jenaro Henao, prisionero i herido en el Rosal, solicitó confesión temiendo morir, y un Padre de la Compañía, después de oírle, le declaró que no podía absorverle porque estaba escomulgado por defensor del Gobierno de los Estados Unidos lo cual es una hostilidad incalificable.

7º Que esta Compañía o sociedad tiene tendencias contrarias a la paz pública.<sup>26</sup>

26 Carnicelli, *Historia de la masonería*, t. I, 314-315.



*Boletín masónico. Órgano de la Gran Logia de Colombia, año II, números 14 i 15, Bogotá (julio y agosto de 1875): portada. Sala de Libros Raros y Manuscritos, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.*

El 8 de noviembre de 1861 el arzobispo Herrán fue expulsado por oponerse a los decretos de tuición de cultos (20 de julio) y desamortización de bienes de manos muertas (9 de septiembre); permaneció en el destierro hasta el 1.º de septiembre de 1864. Un año después, y por motivos similares, fue desterrado el futuro arzobispo Vicente Arbeláez. Igualmente, fue expatriado el misionero milanés Eugenio Biffi que, desde 1858, en Cartagena, se había convertido en un persistente crítico de las decisiones políticas y administrativas de Mosquera en contra de la Iglesia, a quien tachaba de dictador. En 1862 apoyó la fuga de los presos políticos que el presidente provisorio tenía allí.

A comienzos de 1863, Mosquera ordenó la expulsión de las monjas en toda la república. Al ejecutarse el mandato

presidencial, los vecinos de las ciudades, especialmente de Bogotá, mediaron ante la autoridad competente a favor de los conventos para que no se procediera al desalojo, peticiones que no se tuvieron en cuenta. Al cumplirse la medida, buena parte de la muchedumbre que presenció el impotente espectáculo lloró, al ver a las monjas salir de sus conventos<sup>27</sup>. En la Convención de Rio-negro, el problema de la expulsión de las monjas fue objeto de discusión y se propusieron algunas alternativas.

En 1864, el presidente Murillo Toro dictó una ley que obligaba a los ministros de cualquier culto a prestar juramento de sometimiento a la Constitución, y se decretó que no sería admitido ningún agente de la curia romana ni obispos no naturales del país, si no obedecían al Gobierno constitucional de la nación. Pese a algunas negociaciones tendientes a suavizar tales medidas, la jerarquía católica entró en desacato, lo que reversionó en la anarquía de las diócesis y vicarías<sup>28</sup>.

Para controlar la situación, Mosquera, una vez posesionado en su cuarto mandato, decidió expulsar, el 27 de mayo de 1866, por seis años, al obispo de Pasto, monseñor Juan Manuel García Tejada. El 18 de octubre decretó, por segunda vez, el extrañamiento del vicario arzobispal de Bogotá, Vicente Arbeláez Gómez, por usurpar la jurisdicción civil de la república. El 2 de noviembre se expatrió, por seis meses, al obispo de Santa Marta, monseñor José Romero Araujo, por no prestar el juramento en los términos prescritos por la ley y por ejercer, sin permiso, como vicario apostólico de Santa Marta. Un mes después y por las mismas causas fue desterrado el obispo de Cartagena, monseñor Bernardo Medina y Moreno. Igualmente fueron expulsados el obispo de Antioquia, Domingo Antonio Riaño, y el de Panamá.

<sup>27</sup> José María Cordovez Moure, *Reminiscencias de Santafé y Bogotá* (Bogotá: Fundación Editorial Epigrafe, 2006).

<sup>28</sup> González, "Iglesia y Estado", 114.

## El Gran General y la radicalización del conflicto religioso

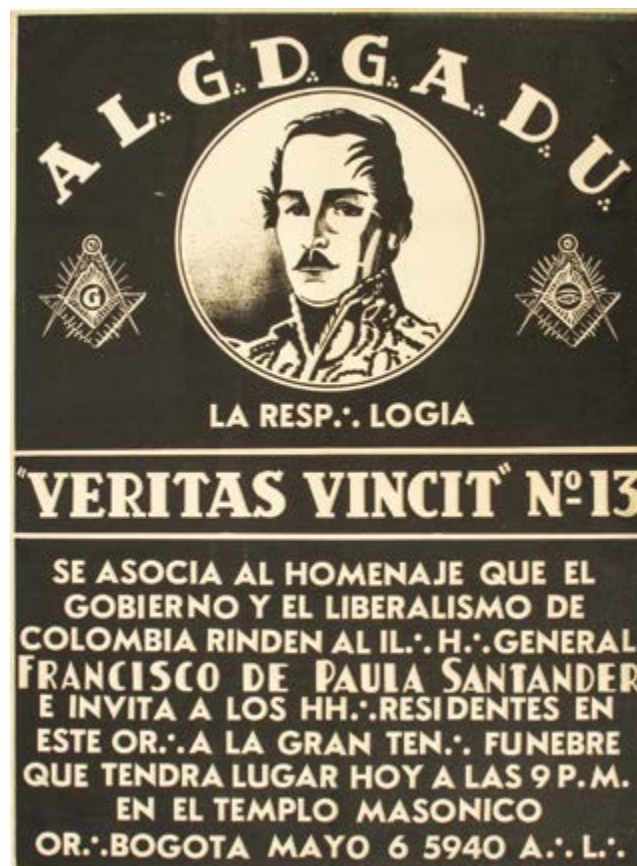
Mosquera, como muchos hombres de su tiempo, fue consciente del eficaz dominio y control ideológico que ejercían las órdenes religiosas sobre la educación y la opinión pública, ora en los colegios y escuelas que regentaban, ora en los púlpitos y periódicos que estaban bajo su égida. Junto a la comunidad masónica, tuvo claro que los vicios de la idolatría y el fanatismo emanaban de la institución eclesiástica y eran el mejor mecanismo para lograr que el pueblo se sometiera a la Iglesia<sup>29</sup>. Fue así como, a partir de 1859, cuando comandó la revolución y llevó nuevamente al poder al liberalismo, emprendió una agresiva campaña en contra de la Iglesia.

En 1861, las relaciones entre el Gobierno y la Iglesia católica empeoraron con la expedición de dos decretos de carácter netamente anticlerical: el del 20 de julio, sobre tuición de cultos, que despertó la ira de las comunidades religiosas y de los curas párrocos, pues significó que la Iglesia quedaba totalmente bajo el control del Estado, por lo que decidieron no someterse a las medidas dictaminadas por Mosquera; y el del 9 de septiembre, sobre desamortización de bienes de manos muertas, por el que todas las propiedades de la Iglesia pasaban a manos de la Nación, y se reconoció a favor de la primera unos réditos del 6% destinados a cubrir los gastos del culto<sup>30</sup>. Los únicos bienes que no fueron incautados fueron los edificios destinados al servicio público u objeto de culto, como templos, casas de reunión, hospitales, colegios y hospicios.

Ambos decretos tuvieron, como fin último, consolidar definitivamente la separación de la Iglesia y el Estado, y

29 Juana Rubio, "Los masones y el 'pueblo'. Estudio de sociabilidad política en Colombia 1850-1873", *Memoria y Sociedad* 6, n.º 11 (2002): 132.

30 Indalecio Liévano Aguirre, *El proceso de Mosquera ante el Senado* (Bogotá: Editorial Revista Colombiana, 1966), 51.

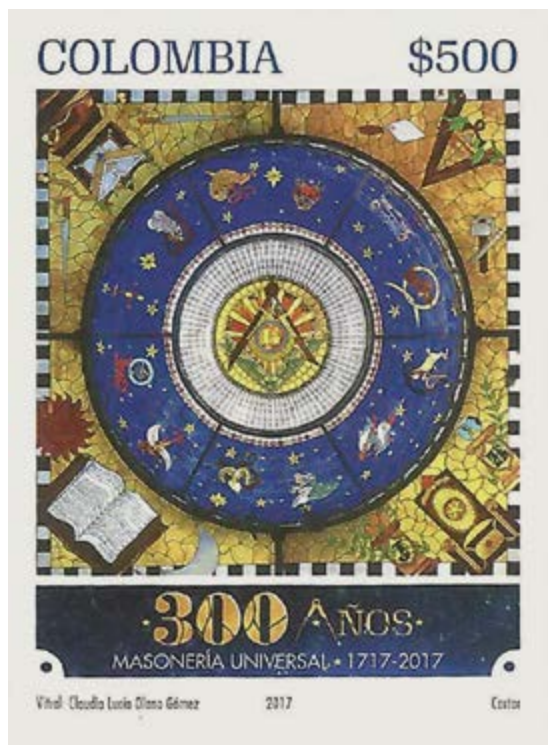


Miembros de la Logia número 13. Invitación al homenaje en memoria del General Santander, 1940  
Impreso sobre papel 69 x 50 cm.  
Reg. 2989, Colección Historia, © Museo Nacional de Colombia, Bogotá.

la posibilidad de profesar la libertad de credo. La reacción del clero católico no se hizo esperar, pues consideró que se entregaba la Iglesia al poder secular. El 12 de septiembre, el arzobispo Herrán expidió una encendida protesta contra las medidas tomadas por el Ejecutivo. El secretario de Gobierno, Andrés Cerón, abogado y masón, el 14 de septiembre comentó que la carta del arzobispo "ofende al Gobierno tratándolo de partidario de ideas erróneas i condenadas por la Silla Apostólica, al mismo tiempo que se pretende desnaturalizar el decreto de Tuición suponiendo que el Gobierno se injiere en asuntos religiosos"<sup>31</sup>. Dejó sentado que se avecinaba una guerra eclesiástica:

las medidas para conservar el orden público se han tomado i la sangre que se vierte caerá sobre la cabeza de U. y demás eclesiásticos que propenden a una guerra de religión.

31 Carnicelli, *Historia de la masonería*, t. I, 322.



Claudia Lucía Olano / Diego Fernando Robayo / Felipe Eljach Campillo  
 Emisión postal *Masonería Universal, 300 años 1717-2017*  
 Papel, policromía y tinta, 3 x 4 cm.  
 Servicios Postales Nacionales S. A. - Ministerio de Tecnologías de la  
 Información y las Comunicaciones, Bogotá.

[...] El gobierno dispone obedezca U., y que si tiene que representar, lo haga como ciudadano granadino, i no como funcionario público, porque el Gobierno no reconoce en los Obispos otra cosa que ciudadanos sujetos a los preceptos de la lei i a los mandatos de la autoridad.<sup>32</sup>

Pese a la advertencia, Herrán continuó, respaldado por el Vaticano, en rebelión. Por desconocer la soberanía de la nación fue reducido a prisión y expulsado. La mayoría de los obispos del país estuvieron de acuerdo con Herrán. El único jerarca que asumió una posición pacífica, mediadora entre Mosquera y el clero, fue el obispo de Popayán, Pedro Antonio Torres<sup>33</sup>.

El 18 de noviembre de 1862, Mosquera expidió, desde Medellín, un decreto que eximía a los ministros del culto de cualquier religión de ejercer cualquier carga muni-

<sup>32</sup> *Ibíd.*, 323.

<sup>33</sup> González, "Iglesia y Estado", 100.

cipal, servicio de jurados, contribución personal de las limosnas y derechos eclesiásticos, y del servicio militar. Se les hicieron prohibiciones: no podían mezclarse en negocios políticos, ni desempeñar destinos públicos y mucho menos ser electores ni ser elegidos. Se determinó que:

6° El Gobierno proveerá de capellanes las iglesias que sean abandonadas por los que han estado encargados de servir los respectivos beneficios eclesiásticos; i suministrar los fondos que se necesiten para los gastos del culto católico [...]

7° Ninguna bula, breve u acto pontificio, o de los jefes de alguna otra iglesia; de cualquier clase que sea, podrá publicarse, circularse ni cumplirse en el territorio de la Unión, sin obtener antes el pase del Poder Ejecutivo nacional, [¼] el Gobierno no se mezcla en asuntos puramente religiosos; cuando solo de ellos se trate en dichos actos, deberá darle el pase correspondiente.<sup>34</sup>

Mosquera no tuvo problemas en defender sus actuaciones. El 15 de enero de 1862 envió una sustentada carta al papa Pío IX, en la que ratificó que sus decretos fueron motivados por "el desvío de algunos Obispos i Pastores [especialmente los Obispos de Pasto i Pamplona] que, olvidando los preceptos del Evangelio i la doctrina del Apóstol de las Jentes, han querido sobreponerse a la autoridad del país i perturbar la Iglesia Católica de Colombia"<sup>35</sup>. Además, denunció y criticó el relajado comportamiento y ejercicio del clero neogranadino:

Tenemos que lamentar generalmente en nuestra Nación la falta de Seminarios en donde se eduquen jóvenes para el sacerdocio; y la carrera eclesiástica ha venido a ser una profesión de lucro, dedicándose a ella hombres sin ciencia i que han sido ordenados muchas veces individuos sin saber siquiera latín, de modo que ejercen el

<sup>34</sup> Carnicelli, *Historia de la masonería*, t. I, 337-338.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, 330.

ministerio sacerdotal sin entender la Sagrada escritura ni las oraciones que dicen en su misa.

Con mucho sentimiento tengo que decir a Vuestra Santidad que un número crecido de curas viven amancebados escandalosamente, por lo cual no pueden predicar la moral, i se observa que sus predicaciones son contraídas a recomendar el pago de contribuciones eclesiásticas, para emplear sus productos en sus familias i no en el Culto, [...] los obispados se ven rodeados de dificultades, por los innumerables empeños que se hacen para que se dé el curato a ciertos individuos que deberían más bien ser reducidos a un colegio para que estudiaran sus deberes que encargados del ministerio a que aspiran.<sup>36</sup>

Abrió la posibilidad de una conciliación con el Vaticano y el clero neogranadino, por lo que escribió: “El gobierno de Colombia está dispuesto a permitir el regreso de sus obispos a sus respectivas Diócesis, tan pronto como reconozcan los Decretos mencionados de Tuición i Desamortización de bienes de manos muertas”<sup>37</sup>.

Con la desamortización de bienes de manos muertas, las propiedades pertenecientes al clero regular y secular fueron destinadas al desarrollo de la formación laica, centrada en la educación intelectual y científica. La instrucción religiosa pasó a ser competencia de los padres de familia. Los dos polémicos decretos marcaron la ruptura de relaciones con la Santa Sede, que proclamó al gobierno de Mosquera como perturbador del orden, a lo que el presidente comentó en su carta al pontífice:

Tengo la gloria de ser el defensor de las instituciones patrias i el Representante legítimo del Estado Soberano del Cauca i de los Estados Unidos de Colombia [...] Yo se bien, Santísimo Padre, que ejerciendo, como ejerzo el Poder Supremo de esta Nación, tengo el deber de respetar la independencia de la Iglesia Católica porque así

36 *Ibid.*, 330-331.

37 *Ibid.*, 334.

me lo manda la lei; pero también se que el Poder Civil no puede recibir mengua por el ejercicio de sus funciones que no son eclesiásticas i que pretenden ejercer algunos Obispos i Sacerdotes.<sup>38</sup>

La Iglesia y los sectores conservadores encontraron en la encíclica *Syllabus*, del papa Pío IX, un sustento ideológico a su lucha, por lo que Mosquera ordenó desobedecerla<sup>39</sup>, lo que radicalizó aún más el conflicto, pues se desataron el rechazo y un odio visceral contra él, lo excomulgaron y lo tildaron de ser el Anticristo. La excomunión se hizo extensiva a toda persona que, de alguna manera, contribuyera a ejecutar el decreto o adquiriera los bienes desamortizados, intimidación que hizo mella en varios sectores de la sociedad y generó cierta resistencia. Mosquera comentó que, con tales actitudes, se establecía

un cisma entre los católicos, que solamente Vuestra Santidad puede remediar, haciéndoles saber a los Prelados Colombianos que eviten un cruel división entre los creyentes, porque ellos han sido ordenados Obispos para dirigir la felicidad del pueblo cristiano; i que obedeciendo a la autoridad temporal, permanezcan en sus Diócesis en tanto que sean útiles a los pueblos cristianos, porque su principal deber es la concordia entre los fieles.<sup>40</sup>

Simultáneamente a sus funciones como presidente, por segunda ocasión, Mosquera ejerció como venerable maestro de la logia Filantropía Bogotana. Sus más allegados colaboradores fueron masones: Andrés Cerón, secretario de Gobierno; José María Rojas Garrido, de Guerra; Julián Trujillo Largacha, de Hacienda; Manuel Ancizar, de Relaciones Exteriores.

38 *Ibid.*, 332-333.

39 Enrique Santos Molano, *Grandes conspiradores en la historia de Colombia. De los bellacos oidores de 1714 a los políticos traidores de 1867* (Bogotá: Nuevo Mundo Editores, 2011), 234-235.

40 Carnicelli, *Historia de la masonería*, t. I, 333-334.



[detalle] Mason Sec. 3rd. Estados Unidos: sin publicador, 1890. Reg. 45385u, Prints and Photographs Division, © Library of Congress, Washington.

Luego de la Convención de Rionegro, Mosquera continuó dominando la política durante los siguientes cuatro años, en los que ratificó su posición anticlerical y laicista, y continuó su persecución a la Iglesia, por considerarla el foco que generaba la situación de miseria en que se encontraba la nación. La reiteró en 1867, en su informe al Congreso nacional, al escribir que “la necesidad más urgente que tiene Colombia es la de establecer el modo como ejerce la suprema inspección de cultos. Siendo la gran mayoría de católicos romanos teniendo la pretensión de dominar el país los clérigos de esta región”<sup>41</sup>. En la fiesta del solsticio de verano, el 24 de junio de 1866, Mosquera, acompañado por los secretarios del despacho y desafiando abiertamente el pensar y decir de los fanáticos católicos, el clero y sus jerarquías, y de los cavernarios conservadores<sup>42</sup>, presidió el respectivo desfile luciendo sus arreos masónicos. Fue honrado con el título de Serenísimo Gran Maestro ad Vitam del Gran Oriente Central Colombiano, ceremonia que se cumplió a partir de las cinco de la tarde en la sede de la logia Estrella del Tequendama, al final de la cual se brindó un opíparo banquete<sup>43</sup>.

41 Tomás Cipriano de Mosquera, *Informe al Congreso* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1867), 18.

42 Américo Carnicelli, *Historia de la masonería colombiana. 1833-1940*, t. II (Bogotá: Artes Gráficas, 1975), 108.

43 Arango, *Masonería y poder político*, 115 y 172-173.

A partir del golpe de Estado del 23 de mayo de 1867 contra Mosquera y la consolidación de los radicales en el poder, hasta 1878, el conflicto religioso tuvo un giro. El énfasis ya no estaba en la separación de poderes.

## Conclusiones

La Independencia inició el proceso de la separación entre el Estado y la Iglesia. Hasta 1849 las acciones del naciente Estado nación fueron tímidas, pero, con la conformación de los dos partidos tradicionales y el triunfo liberal en 1849, el proceso se agilizó. Entre 1849 y 1853, el liberalismo, en alianza con la masonería, logró expedir una serie de leyes y decretos, consolidados en la Constitución de 1853, con los que legalmente y constitucionalmente quedó establecida la separación. Sin embargo, las revoluciones de 1854 y 1859-1862, así como los gobiernos conservadores de Mallarino y Ospina, demoraron la puesta en escena de la separación.

El gran artífice de la agudización del conflicto religioso y de hacer efectiva la separación de poderes fue Tomás Cipriano de Mosquera, quien además logró que la masonería del centro del país se remozara y cumpliera decisivas acciones políticas, entre las que se destacaron el permanente enfrentamiento con el clero y el cumplimiento de las leyes y decretos atinentes a laicizar el país.

Fue así como se logró la implantación de un régimen civil para el registro de nacimientos, matrimonios y defunciones, y se asumió la administración de la educación y de los cementerios. En fin, la cosa pública comenzó a funcionar, lo que implicó revisar los códigos existentes y construir un régimen municipal acorde con la nueva situación. En todo ello la masonería desempeñó un papel fundamental, pues sus miembros fueron destacadas figuras de los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial, quienes, como legisladores y funcionarios, se encargaron de promover la laicización del país.

# ENTRE ANHELOS Y DIFICULTADES

## Protestantismo en Colombia en el siglo XIX

Fabio Hernán Carballo



### Introducción

Este escrito da cuenta, de manera sucinta, de los comienzos del protestantismo y de las iglesias protestantes, o cristianismo no católico, en Colombia, de sus dificultades y desafíos. Se presentan sus orígenes siguiendo una línea de tiempo desde los inicios de la República hasta finales del siglo XIX. El texto referencia a personajes destacados para el protestantismo decimonónico, como James Thomson, Ramón Monsalvatge, Philip Beekman Livingston y Henry Barrington Pratt. También introduce lo que podría llamarse una geografía protestante en Colombia, tratando de evidenciar los lugares de asentamiento de misiones, misioneros y seguidores. Finalmente indica que, a pesar de las coyunturas políticas de finales del siglo, las misiones no católicas continuaron con su trabajo evangelizador.

### El protestantismo en Colombia

En la parroquia de Santa Ana, Provincia de Mariquita, existen muchos protestantes, y cuando ocurren casos en dar sepultura a sus cadáveres no hai cementerio en

su comunión, como lo dispuso la lei en 1834. De aquí ha nacido que de hecho se haya dividido el cementerio con los católicos, destinando la parte de Sur para los protestantes sin mas división que una cruz que está puesta en el medio i por la cual se considera una línea imaginaria para dividir los dos cementerios.<sup>1</sup>

De la anterior cita, tomada de una carta escrita por el arzobispo Manuel José Mosquera al secretario del Interior y Relaciones Exteriores en mayo de 1841, se pueden inferir categorías para un breve recuento de la historia del protestantismo en Colombia en el siglo XIX. El lugar mencionado, la parroquia de Santa Ana en Mariquita, sitio minero con muchos extranjeros, revela la procedencia, así como el trasfondo geográfico por el que se movieron muchos de los primeros no católicos que llegaron a lo que hoy conocemos como Colombia. La cruz y la línea imaginaria plantean que el siglo XIX en Colombia fue un periodo en el que se marcó la separación entre aquellos que defendían uno u otro sistema de creencias.

1 "Cementerio de Santa Ana. Provincia de Mariquita; su división para sepultar católicos y protestantes". AGN, Curas y Obispos, República, t. XVII, 1841, f. 574.

## Los protestantes son extranjeros

Argumento obvio, pero no sin pocas consecuencias. El protestantismo del siglo XIX en Colombia estaba relacionado con personas provenientes de Europa y de los Estados Unidos. Para el periodo posterior a la Independencia, la historiografía poco o nada habla de colombianos que confesaran la religión de Lutero.

En efecto, las primeras pistas sobre el protestantismo se encuentran en extranjeros o familiares de estos. Con Philip Beekman Livingston (hijo de escocés), quien estaba en los Estados Unidos en el momento de su conversión evangélica, con el coronel de la legión británica James Fraser y con el agente de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera James Thomson. Francisco Ordóñez, en el clásico libro *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*, recuerda que muchos británicos en trajes de soldado vinieron a los territorios de la Nueva Granada a apoyar a Bolívar en su lucha independentista. Entre estos, según Ordóñez, “el más sobresaliente de todos, tanto por el honroso testimonio de su fe, como por los elevados cargos que ocupó, fue el Coronel James Fraser”<sup>2</sup>.

Fraser escribía a su padre en octubre de 1838 desde Salazar de las Palmas en Santander:

Aún no he enviado a mis hijos a la escuela, por miedo de que terminen consumiendo sus perniciosas ideas en materia de religión y otras cosas, por lo tanto, yo mismo soy su profesor. Los dos mayores leen bien la Biblia en su lengua madre y Jamy está aprendiendo a traducir al inglés. Tengo frente a mí, mi querido padre, una tarea difícil a la que debo responder, creo que es mi deber conducir una familia protestante en la mitad de estos fanáticos.<sup>3</sup>

2 Francisco Ordóñez, *Historia del cristianismo evangélico en Colombia* (Medellín: Tipografía Unión, 1956), 16.

3 Gwendolyn M. Cunningham, “Family of Gwen David Cunningham & Dale Cunningham. James Fraser”, consultado el 7 de julio de 2020, [http://www.north-america.gwennyalogy.org/ps27/ps27\\_129.html](http://www.north-america.gwennyalogy.org/ps27/ps27_129.html)

El coronel se había casado con Petra Vergara de Santander, perteneciente a la familia del general Francisco de Paula Santander. Matthew Brown hace un análisis de una carta de Petra Vergara a su esposo James Fraser en 1862, en la que se puede notar el conflicto debido a los problemas de creencias entre ambos:

he criado mis hijos con bastante [extremo], hasta q[u]e ya eran grandecitos, y para intonces le tocaba a V. tomarlos a su cuidado para q[u]e los educara, [...] y como tambien habia la diferencia de religion, he aqui el tope q[u]e hay en el caso, pues V. debia haberme dejado siquiera las mujercitas criarlas en mi religion y entonces no andariamos como estamos.<sup>4</sup>

Fue este coronel de la Legión Británica quien escribió a la Iglesia escocesa para solicitar el envío de misioneros a Colombia. Debido a falta de fondos y de personas, la carta fue remitida a la Iglesia presbiteriana de los Estados Unidos<sup>5</sup>. El joven misionero que aceptó el reto fue Henry Barrington Pratt.

Por su parte, Philip Beekman Livingston, quien nació en la isla de Providencia en 1814 pero fue hijo de un comerciante escocés, visitó los Estados Unidos y, en Oberlin, Ohio, se convirtió al Evangelio, en medio del despertar religioso en los días en que el evangelista Charles Finney predicaba en los alrededores. Livingston fue bautizado en el lago Erie, cerca de Cleveland, en 1844<sup>6</sup>. El nuevo convertido se vinculó a una iglesia bautista en Manhattan

4 Brown, Matthew. “Carta de Petra Vergara Santander a su esposo Santiago Fraser: una nueva fuente para la historia cultural colombiana”, consultado el 7 de julio de 2020, <http://www.museonacional.gov.co/Publicaciones/publicaciones-virtuales/Documents/cartadepetra07.pdf>

5 Javier Augusto Ramírez Sanín, “Contribución para una historia del protestantismo en Colombia. La misión y la Iglesia presbiteriana, 1856-1946” (tesis doctoral en Ciencias de la Religión, Instituto Metodista de Enseñanza Superior, San Bernardo del Campo, São Paulo, Brasil, 1996).

6 Mimi Hermosa, “San Andres Island Vacation”, consultado el 3 de julio de 2020, <http://familiahermosa.blogspot.com/2008/05/san-andres-island-vacation.html>



Martin Luther  
 Litografia, Chas. Shober & Co., 1868  
 Reg. 08320, Prints and Photographs Division, © Library of Congress, Washington.

que lo autorizó como predicador a sus 31 años y entonces regresó a San Andrés, ahora en su labor de ministro<sup>7</sup>.

Livingston era recordado en la isla, pues a sus veinte años ya había participado en el proceso de emancipación de los esclavos. Allí, empezó a enseñar la Biblia a los isleños en uno de los lugares altos de la localidad. En 1852 se comenzó a organizar el grupo de la iglesia bautista de La Loma y en 1853 se inauguró el templo con una nutrida asistencia<sup>8</sup>.

Antes de la llegada de Henry B. Pratt y la conversión de Livingston, arribó al país, proveniente del sur del continente, el agente de la Sociedad Bíblica de Londres y delegado de la Sociedad de Escuelas Británica y Extranjera, James Thomson. Thomson incluso fue recibido por el general Santander: “Llegó el señor Diego Thompson, y a mérito de la carta de usted le he tratado favorablemente además de lo que me parece que merece por sus buenas maneras”<sup>9</sup>, escribía Santander al coronel Gabriel Pérez, cónsul de Colombia en Lima, el 6 de febrero de 1825.

El educador promovió el sistema de enseñanza lancasteriano y la creación de la Sociedad Bíblica Colombiana, en compañía de importantes hombres de la política nacional, así como con parte del clero. Al respecto, Thomson escribía en abril de 1825: “Nuestra reunión del 24 [de febrero de 1825] tuvo muy buena asistencia, que consistía en la más respetable clase de la comunidad de esta ciudad, ambos, clérigos y laicos”<sup>10</sup>.

El objetivo de la Sociedad Bíblica era la distribución de la palabra de Dios entre el pueblo iletrado. Existía la idea

de que la Biblia, junto a la educación, traería el progreso material y espiritual que las nuevas naciones necesitaban<sup>11</sup>. Tal consideración circuló por todo el siglo XIX, e incluso a principios del XX el misionero Tomas Barber regaló una Biblia al expresidente Carlos E. Restrepo con la siguiente nota: “Mi muy estimado Dr. Restrepo. [...] tengo el honor alto y excepcional de regalar a Ud. [...] la Biblia, la cual ha sido la base de la justicia y los derechos del pueblo, y de las naciones más ilustradas en el mundo”<sup>12</sup>.

### La geografía protestante

Encontrar a James Fraser en Santander, a los bautistas en San Andrés y a los muchos protestantes en la zona minera de Mariquita no es simplemente anecdótico. Hace parte de lo que Jean Pierre Bastian, para el caso de México, refiere como la expansión geográfica de las sociedades protestantes: “se trataba de sectores sociales en transición, cuyos intereses religiosos disidentes coincidían con las reivindicaciones de autonomía regional y de una cultura política liberal, características de los medios rurales en vías de modernización y de los nuevos sectores urbanos”<sup>13</sup>. Así mismo, explica Bastian que algunas comunidades protestantes se asentaron en las proximidades de fábricas, de las minas o de las vías férreas<sup>14</sup>.

Los lugares a los que llegaron algunos protestantes y grupos protestantes en el siglo XIX a Colombia, en su orden: Bogotá en 1825, Mariquita en 1841, San Andrés en 1844, Cartagena en 1855, Bogotá en 1856, Barranquilla en 1869, Socorro en 1872, Panamá en 1877 y Medellín en 1889.

7 Pablo Moreno Palacios, *Por momentos hacia atrás... por momentos hacia adelante. Una historia del protestantismo en Colombia, 1825-1945* (Cali: Universidad de San Buenaventura, 2010), 60.

8 Ibid.

9 Roberto Cortázar, comp., *Cartas y mensajes de Santander*, vol. V: 1825 (Bogotá: Academia Colombiana de Historia; Librería Voluntad, 1954), 152-153.

10 James Thomson, *Letters on the Moral and Religious of State of South America* (Londres: James Nisber, 1827), 253.

11 Carlos Arboleda Mora, *Historia del pluralismo religioso en Colombia* (Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2002), 29.

12 Tomas E. Barber, “Mi muy estimado Dr. Restrepo”, Medellín, 21 de diciembre de 1922. Universidad de Antioquia. Colección personal de Carlos E. Restrepo, correspondencia recibida.

13 Jean-Pierre Bastian, *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 117.

14 Ibid., 118.



Henry Price  
*Vista de Santa Ana desde el río Magdalena, Provincia de Mariquita, 1852*  
 Acuarela sobre papel, 13,5 x 22,2 cm  
 Reg. AP4343, Colección de Arte del Banco de la República, Bogotá.

Siguiendo la tesis de Bastian, la geografía protestante mexicana sería paralela a la geografía liberal, la del expansionismo económico y de las ideas. En términos generales, dicha explicación también se acopla a Colombia. Barranquilla, como centro urbano en crecimiento; Santander, como cuna del laboratorio liberal de la educación laica y no católica; Bogotá, como centro político y administrativo dominado en buena parte del siglo XIX por los liberales; San Andrés, como lugar de colonización más inglesa que española; Panamá, la región del ferrocarril que apenas en la mitad de su construcción ya transportaba a más de 32.000 pasajeros<sup>15</sup>; y Mariquita, como sector minero. José David Cortés hace también un interesante análisis comparativo entre México y Colombia con respecto a la defensa liberal de la tolerancia religiosa en ambas naciones para el tiempo aquí tratado, en “Tolerancia religiosa e inmigración. México y Nueva Granada a finales de la década de 1840”<sup>16</sup>.

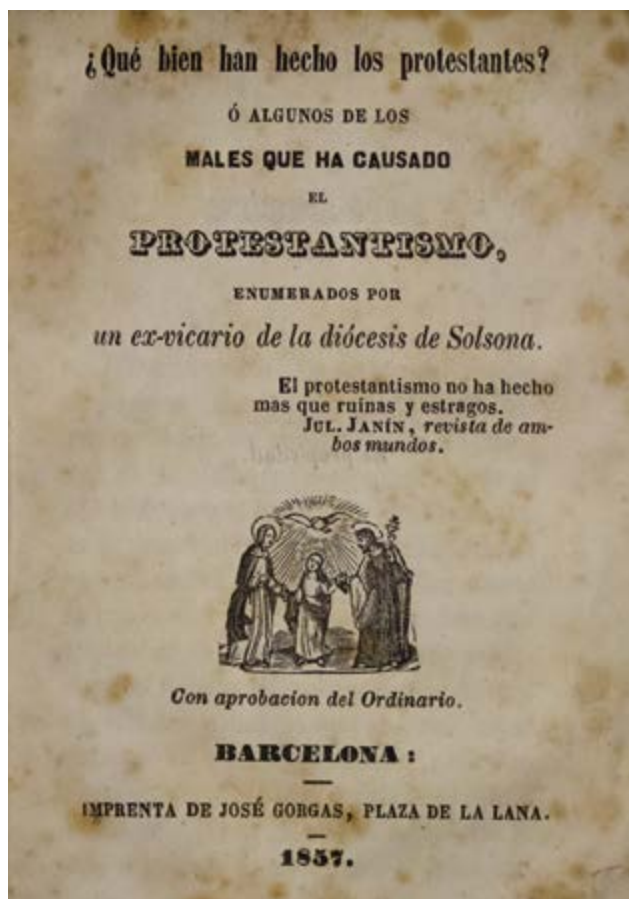
15 Marco Palacios y Frank Safford, *Colombia, país fragmentado sociedad dividida, su historia* (Bogotá: Norma, 2002), 417.

16 José David Cortés Guerrero, “Tolerancia religiosa e inmigración.

Otras aclaraciones pertinentes. No parece que el propósito de Thomson fuera la creación de una iglesia en algún lugar del país, más bien la distribución de Biblias y Nuevos Testamentos. Por el contrario, Henry Barrington Pratt sí tenía el objetivo de establecer una iglesia presbiteriana en los sitios a dónde llegaba. Pratt fue el apóstol de Socorro, Santander, y sus alrededores, al igual que de Barranquilla, donde pasó una temporada. Cabe recordar a la misión pedagógica alemana que llegó como parte del proyecto educativo liberal radical de 1870 para dirigir las escuelas normales; siete de los maestros eran protestantes<sup>17</sup>.

México y Nueva Granada a finales de la década de 1840”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 23, n.º 2, 2018. También puede mirarse del mismo autor: José David Cortés, “Argumentos por la tolerancia religiosa en Colombia, 1832-1853”, *Historia y Sociedad* 33 (2017): 45-76.

17 Gilberto Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2011), 357-362.



s. a. *¿Qué bien han hecho los protestantes? O algunos de los males que ha, causado el protestantismo, enumerados por un ex-vicario de la diócesis de Solsona.* Barcelona: Imprenta de José Gorgas, 1857. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

## Protestantes diferentes a los cristianos

En la carta del Manuel José Mosquera de 1841 citada al principio de este texto, el arzobispo expresó que el cementerio debería tener una división clara para separar a los protestantes de los cristianos: “Semejantes hechos consumados sin mi conocimiento, y sin formalidad ninguna han introducido un verdadero trastorno, y abren las puertas al que se confundan las sepulturas en Cristianos y protestantes”<sup>18</sup>.

Aunque el agente de la Sociedad Bíblica James Thomson hizo partícipes de la sociedad a clérigos católicos,

<sup>18</sup> “Cementerio de Santa Ana. Provincia de Mariquita; su división para sepultar católicos y protestantes”. AGN, Curas y Obispos, República, t. XVII, 1841, f. 574.

José Manuel Groot. *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada: escrita sobre documentos auténticos*. Tomo I. Bogotá: Imprenta de Medardo Rivas, 1889. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

muy pronto lo que se destacó fue la división entre ambos grupos. A ese respecto, se hará mención especialmente de las publicaciones del misionero Pratt y del testimonio del agente de la Sociedad Bíblica Americana Ramón Monsalvatge.

H. B. Pratt nació en Georgia en 1832. Para 1854, siendo estudiante del seminario de Princeton, ya sentía el deseo de ir de misionero al África. Sin embargo, el llamado hecho por el coronel James Fraser para que llegara un predicador a las tierras neogranadinas trastornó el plan inicial. En 1856, con tan solo veinticuatro años, arribó a Santa Marta. Ese mismo año llegó a Bogotá, en lo se podría llamar un viaje exploratorio.

Tan rápido como en 1857 Pratt publicó en *El Tiempo* el sermón “¿Fue San Pedro Papa?”. De por sí el mensaje era polémico y exacerbaba la división: “Debe notarse primero, que los términos familiares con que es de costumbre designar a San Pedro, y a sus llamados sucesores, no pueden hallarse en el Nuevo Testamento. Los títulos ‘Jefe de los apóstoles’, ‘Padre’, ‘Vicario de Jesucristo’, ‘Vicerregente de Dio’», &, son todos invenciones de siglos posteriores”<sup>19</sup>.

El joven misionero regresó a los Estados Unidos en 1859 y permaneció fuera de Colombia unos diez años. En 1869 volvió y se instaló en Barranquilla. En los primeros años de la década del setenta la familia Pratt decidió ejercer su ministerio entre las ciudades de Bucaramanga y Socorro, en Santander. Fue en Socorro desde donde intercambió correspondencia con el cura Moisés Higuera y asumió un debate por medio de artículos con el escritor católico José Manuel Groot. El misionero Pratt se mostraba muy adiestrado en los debates con católicos; había traducido el libro anticatólico de Michael Hobart Seymour *Noches con los romanistas*.

<sup>19</sup> Henry Barrington Pratt, “¿Fue San Pedro Papa?”, *El Tiempo* (Bogotá), 26 de mayo, 1857.



*Ernest M. George*



Constancio Franco Vargas, José Eugenio Montoya y Julián Rubiano  
Santiago R. Fraser, ca. 1860  
Óleo sobre tela, 68 x 54 cm  
Reg. 271, Colección Historia, © Museo Nacional de Colombia,  
Bogotá.

Uno de sus debates con Groot giró en torno a los beneficios del agua de la Virgen de Lourdes, manifestación con la que algunos católicos consideraban se firmaba divinamente el dogma de la Inmaculada Concepción. Frente a los frutos del agua de Lourdes, Pratt desafiaba a Groot:

Tenemos en el Socorro algunos cientos de infelices desvalidos y llagados á quien seria un laudable acto de caridad alivar [...] Escojeré pues diez de estos infelices [...] y si en propia persona, ó por apoderado suyo, él logra curarlos, ó hacerlos curar milagrosamente, con algunas o con muchas gotas de esa agua maravillosa [...] yo pagaré el agua que se gastare.<sup>20</sup>

Henry B. Pratt predicó en Cartagena a la congregación que reunía el excapuchino catalán Ramón Monsalvatge. El testimonio de la conversión de este monje español se

<sup>20</sup> Henry Barrington Pratt, *La Biblia y sus opositores. Escrito dedicado a los romanistas adversarios de la Biblia en general y al señor José Manuel Groot en particular* (Bogotá: Imprenta de Gaitán, 1875), 12.

Thomas Nast. "The Promised land," as seen from the dome of Saint Peter's, Rome". *Harper's Weekly*, Vol. 14, número 718, Nueva York (octubre 1 de 1870): 625. Reg. 12524, Prints and Photographs Division, © Library of Congress, Washington.

encuentra en *The Life of the Ramon Monsalvatge, a Converted Spanish Monk, of the Order of the Capuchins, with an Introduction by the Rev. Robert Baird*<sup>21</sup>. Según ese texto, la conversión se dio en Besançon (Francia). Debido a su condición de clérigo católico convertido a la Reforma, Monsalvatge, fue un personaje por lo menos pintoresco que atrajo la animadversión de los curas en Bogotá.

En 1861, Monsalvatge leyó un discurso en una iglesia presbiteriana en Nueva York donde explicó su salida de Colombia. Aquí una parte:

El Papa siendo informado del progreso hecho por la fe reformada en Nueva Granada, envió de Roma a Cartagena dos Jesuitas y un fraile Carmelita, con el propósito de hacer lo que el clérigo nativo en su ignorancia, desdicha e inmoralidad no podía atender. [...] Además, ocurrió que el general Ospina, líder del partido jesuítico, ascendió al poder, entonces, he visto con pesar que tenía que salir de la Nueva Granada.<sup>22</sup>

Las dificultades de Monsalvatge y Pratt estuvieron marcadas por el lío político. Dada la adhesión tácita del Partido Conservador a la Iglesia católica, es posible notar en los misioneros protestantes una cercanía al liberalismo. La señora Joanna Pratt recuerda, en una autobiografía escrita para sus hijos, cómo tuvieron que salir del país, en un caso paralelo al de Monsalvatge, pero por la guerra de 1877: "Nosotros apenas nos habíamos ubicado en una casa comfortable [en Bucaramanga], la oficina de la imprenta pagaba todo de sus propias expensas y tu padre imprimía un periódico mensual llamado 'La prensa evangélica' de 1.200 copias, cuando se fue produciendo una revolución, y se me ordenó salir con todos ustedes,

<sup>21</sup> *The Life of Ramon Monsalvatge, a Converted Spanish Monk of the Order of Capuchins. With an Introduction, by the Rev. Robert Baird, D. D.* (Londres: The Religious Tract Society, 1846).

<sup>22</sup> *The Christian World: Magazine of the American and Foreign Christian Union*, vol. XII (Nueva York: American and Foreign, enero-diciembre de 1861), 141.



STATES OF AMERICA

ATLANTIC OCEAN

# LA PRENSA EVANGELICA.

H. B. Pratt,  
REDACTOR Y PROPIETARIO.

ESTADOS UNIDOS DE COLOMBIA.

{ PARA DISTRIBUCION  
GRATUITA.

BUCARAMANGA, MARZO 1876.

AÑO I.

NÚMERO 2.

LA PRENSA EVANGÉLICA se publica mensualmente para circulacion gratuita; y nos hemos tomado la libertad de dirigirla á muchas personas que no la han solicitado. Si, pues, como es bien posible, algunas de ellas no la quisieran admitir, se servirán volvérnosla á mandar marcada "Devuelta," bajo propia firma; la omision de la firma pudiera dar lugar para creer que otra persona distinta hubiese hecho la devolucion. Si, por otra parte, alguno á quien no la hemos dirigido quisiera recibirla, se servirá indicarnos su nombre y residencia. Donde pueda haber recelo respecto de cualquiera solicitud, esperarémos el tiempo suficiente para hacer las averiguaciones convenientes; motivo por el cual se nos haga la solicitud, donde sea posible, por conducto de personas conocidas.

La correspondencia respecto del periódico, se dirigirá á H. B. PRATT: respecto de avisos y otras obras pagaderas, se dirigirá á CICERON GUTIÉRREZ.

## El Carácter de Jesu-Cristo garantiza y demuestra la Verdad de la Religion Cristiana.

POR EL REV. DR. R. L. DABNEY,  
de Virginia.

TRADUCCION DEL REDACTOR.

El sentido comun de todos los hombres ha de consentir forzosamente en la eminente propiedad del carácter y de las funciones que Jesu-Cristo desempeñó, en aquella obra de redencion que por nosotros profesó emprender. Si puede haber salvacion real y verdadera para los pecadores, ha de ser precisamente por medio de la expiacion de sus pecados, y la renovacion de su naturaleza entera; y estos dos resultados deben efectuarse por alguno que tenga potencia sobre-humana para crearlos de nuevo, juntamente con una independendencia y dignidad sobre-humanas, [dignidad personal, é independendencia de aquella ley de servicio que obliga á todas las criaturas de Dios] para poder dar su vida en rescate de un mundo de pecadores. Ahora bien, estos son cabalmente los caracteres en que Cristo se nos manifiesta en la Sagrada Escritura. En este libro divino se nos presenta como que es á un

tiempo Hijo de Dios é Hijo del Hombre en una misma persona; como que tenia autoridad y libertad para poner su vida y para volverla á tomar; como que efectivamente dió su vida por los pecados del mundo; y como que ejerce un poder divino, bautizando los corazones con el Espiritu Santo, para que sean renovados y santificados. Esta, pues, es la cuestion que hemos de resolver: *¿ Si son verdaderas estas maravillosas pretensiones?*  En comprobacion de ello os presento, como prueba irrefragable, el carácter amable y perfecto de Jesu-Cristo, como está delineado en los Evangelios de Mateo, de Márcos, de Lucas y de Juan.

Leemos estas cuatro historias, y en ellas hallamos el retrato de un Ser que desde la cuna hasta la cruz, nunca pudo ser culpado de un solo desliz, ni siquiera de una liviandad. Se nos representa como que desplegaba toda la virtud del hombre perfecto, juntamente con la majestad y el poder de la deidad. Su amor y su beneficencia fueron igualados tan solo por su verdad y su rectitud. Su única ocupacion en la tierra fué la de hacer beneficios; su sola ambicion, la de quitar, ó cuando ménos, de aliviar los dolores ajenos. A las solicitudes del amor propio, de la avaricia, y de la ambicion, siempre manifestaba una sublime insensibilidad, tal que ningun carácter humano jamas la aproximó, y ni aun la fantasia de hombre nunca pensó en atribuirle á las mas soñadas creaciones de su imaginacion. Teniendo obediente á su mando un poder ilimitado, nadie jamas le vió servirse de él para complacerse, para engrandecerse, ni para vengar á sí propio: usaba de él únicamente para bendecir á los demas, en tanto que él mismo quedó tan pobre que "no tenia donde recillar su cabeza." Cuando desplegaba los labios, fué para hablar como jamas habló hombre alguno: sus discursos respiran siempre y solamente la dulzura, la sabiduria y el amor. Así el cielo como la tierra fallan que su carácter fué "santo, inocente é inmaculado:" la malicia mas inveterada no pudo empañarlo por medio del mas nefando arte del soborno; el gobernador romano que le condenó, testificó que no halló en él culpa alguna; y el mismo traidor que le vendió, se vió precisado á publicar su inocencia, como él mismo iba, azotado por las fúrias del remordimiento y desesperacion, "á su propio lugar." Su santidad fué probada en el crisol de la difamacion, de la persecucion y de la muerte; y con todo no hallóse liga alguna en ella: tan manso como magnánimo, de un temple tan inflex-

niños”<sup>23</sup>. En 1878, después de pasar por Bogotá y Venezuela, Henry Pratt regresó a los Estados Unidos y se reunió con su familia, aunque Juanita, la hija pequeña, había muerto<sup>24</sup>.

El trabajo misionero continuó con otros predicadores en lo que restaba del siglo XIX. El animado predicador metodista William Taylor fue el primer heraldo evangélico en Panamá en 1877<sup>25</sup>, y en 1889 llegó a Medellín Juan G. Touzeau para evangelizar el departamento de Antioquia. Hay indicios de que, para finales del siglo XIX, los presbiterianos ya tenían alguna propiedad en el alejado pueblo de Dabeiba<sup>26</sup>.

Una labor imperativa al final del siglo XIX fue la de preparar obreros nacionales para continuar con la evangelización y fundación de iglesias en Colombia, visión que desde los días de su juventud estaba en la mente del coronel Fraser.

## Conclusiones

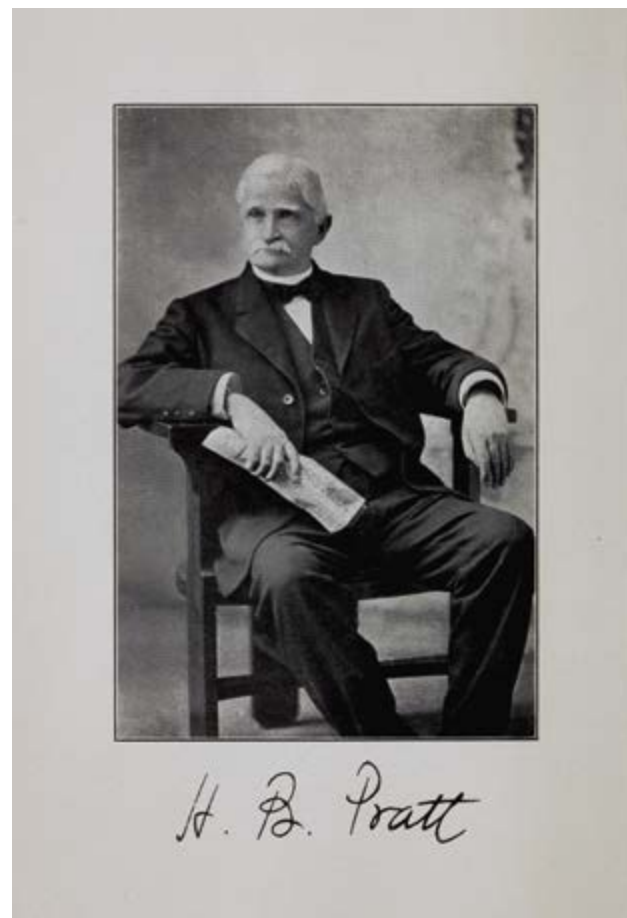
Los protestantes del siglo XIX en Colombia fueron catalogados como extranjeros, publicadores de nuevas ideas que dañaban la unidad de la patria, cercanos al liberalismo. Algunas regiones de pasado liberal recibieron, no sin reparos, a los propagadores de la fe evangélica, especialmente a los misioneros norteamericanos. Al detenerse en una historia de la geografía protestante en Colombia, es

23 Joanna Pratt, “Autobiographical Notes of Mrs. Joanna Gildersleeve Pratt. Wife of Rev. H. B. Pratt”. (Brooklyn, Nueva York, 28 de octubre de 1901).

24 Pratt dedica su libro *The Buried Nations of the Infant Dead* a la memoria de María y Juanita, sus hijas colombianas, “quienes les dejaron en su preciosa infancia y fueron llevadas al más allá por los ángeles”.

25 Pablo Alberto Deiros, *Historia del cristianismo en América Latina* (Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992), 679.

26 Andrés Ríos Molina, *Identidad y religión en la colonización del Urabá antioqueño* (Bogotá: Editorial Comunicón, 2002), 23.



Henry Barrington Pratt. *The Buried Nations of the Infant Dead. A Study in Eschatology*. Hackensack, N. J.: B. G. Pratt Company, 1911, frontispicio. Prints and Photographs Division, © Library of Congress, Washington.

posible relacionar los sitios de misión de Henry B. Pratt con lugares tradicionalmente más liberales, por ejemplo: Barranquilla, Bogotá y Socorro (Santander).

Al hablar del protestantismo en Colombia se hace relación a un fenómeno plural de diversas creencias y teologías. Podría referirse que los bautistas de San Andrés son un movimiento casi que único y de tradición en la isla; Monsalvatge en Cartagena representaría las nuevas ideas, la apertura de una ciudad al mundo, incluso a ver a un excapuchino predicando la fe reformada; H. B. Pratt recuerda el movimiento evangélico norteamericano, las discusiones teológicas entre católicos y evangélicos y el fervor misionero de su época; y James Thomson, el lado más ecuménico del protestantismo, la integración con católicos romanos con el fin de lograr objetivos sociales comunes.



Hans Brosamer, atribuido. Libro: *Martinus Luther Siebenkopff*, xilografía *Sieben Köpffe Martini Luthers vom Hochwirdigen Sacrament des Altars Durch / Doctor Jo. Cocleus*. Leipzig: Valten Schuman, 1529.  
Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

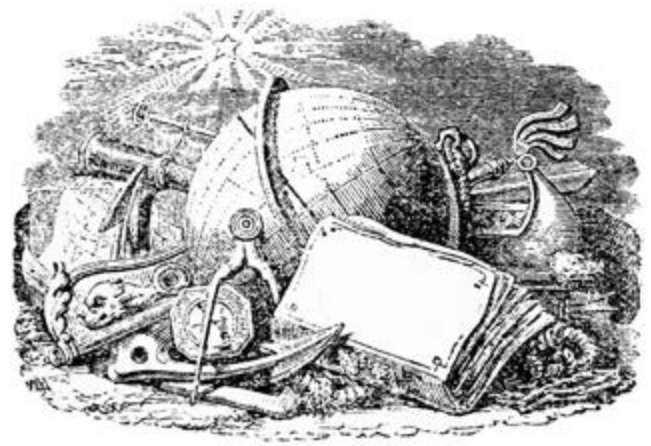
Los diferentes énfasis misionales tuvieron, por lo menos, un factor común: la dificultad de proclamarlo. Por ejemplo, a pesar de su tolerancia, Thomson recibió ataques del clero más conservador, y Monsalvatge y Pratt debatieron abiertamente, aun desde la prensa.

Esa pluralidad de protestantismos en el siglo XIX indica que el fenómeno no se puede investigar desde una única perspectiva. Miradas superficiales en el siglo XXI siguen considerando a los movimientos cristianos no católicos

en Colombia como homogéneos. Considerar la riqueza discursiva, de tradiciones, de adaptaciones territoriales y culturales, del mensaje reformado en Colombia es una tarea por realizar. Existe una gran variedad de iglesias y líderes evangélicos en el territorio nacional con diferentes cosmovisiones, desde megasiglesias nacionales en las grandes ciudades, hasta comunidades cristianas indígenas y campesinas. Este escrito propone analizar esta realidad desde una mirada histórica sociocultural, no institucional (panegírica) ni antagonica.

# EDUCACIÓN “LAICA” Y RELIGIOSA EN LA COLOMBIA DEL SIGLO XIX: entre discurso y práctica

Fernanda Muñoz



## Introducción

Una vez independiente de la monarquía hispana, la Colombia actual, al igual que los demás territorios recién emancipados, emprendieron la construcción de nuevos Estados nacionales bajo un sistema de gobierno republicano en el cual se hacía imprescindible modelar al nuevo ciudadano para que legitimara dicho régimen. En ese camino, la educación fue el medio privilegiado para alcanzar tal propósito y la dirigencia política de la nueva república, bien fuese conservadora o liberal, coincidió en la necesidad de expandir la educación. A pesar de dicha convergencia, emergió un aspecto de discordia: el lugar que ocuparía la Iglesia católica en el nuevo orden, cuestión que estaba ligada con el papel que la institución eclesiástica desempeñaría en el ámbito educativo y la preeminencia o no de la religión católica en los establecimientos de educación pública. La historiografía colombiana ha destacado los enfrentamientos discursivos y armados generados al respecto. Sin embargo, en la vida cotidiana, donde se llevaban a efecto las medidas, además de conflictos hubo arreglos, convergencias y negociaciones, aspectos que, como menciona Adriana Santos,

han sido poco abordados por la historiografía<sup>1</sup>. Teniendo en cuenta lo anterior, este texto se propone mostrar los matices, acuerdos y divergencias producidos en torno a la educación y el papel de la Iglesia durante el siglo XIX.

## La educación como cuestión de Estado y el ciudadano religioso, 1820-1853

En 1808 circulaba la idea de la educación como una función de gobierno, orientada a que los niños del reino fueran instruidos en las “virtudes cristianas y civiles” que los condujeran a ser hombres “útiles a la patria”<sup>2</sup>. ¿Esto cambió en los primeros años de vida republicana? Concretada la independencia, la idea de la educación como

- 1 Adriana Santos Delgado, “¡Ni tan lejos ni tan cerca! Construcción de la Iglesia en tiempos del liberalismo. La experiencia del Magdalena en el Caribe colombiano (1850-1880)” (tesis doctoral, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2015), 82.
- 2 El Amigo de los niños, “Plan de una Escuela Patriótica”, *Semanario del Nuevo Reino de Granada* 11-15, marzo-abril, 1808, 87, tomado de Alberto Martínez Boom, *Memorias de la escuela pública. Expedientes y planes de escuela en Colombia y Venezuela, 1774-1821* (Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2011), 463.



"Pensionista del Colegio del Sagrado Corazon de Jesus". Sixta Pontón de Santander. *Prospectos del Colegio y Escuela del Sagrado Corazón de Jesús, fundados en la capital de la Nueva Granada para la educación i enseñanza de los señoritos pensionistas i niños esternos*. Bogotá: Imprenta de Echevarría Hermanos, 1855. Fondo Pineda 772, pieza 8, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

una función de Estado, aunada a la Iglesia y la religión católica, se materializó en el marco constitucional<sup>3</sup> y en las diferentes leyes que se expidieron sobre educación durante la primera mitad del siglo, aunque, claro, las controversias no estuvieron ausentes<sup>4</sup> y, en momentos,

3 Véanse *Constitución de la República de Colombia de 1821* (Rosario de Cúcuta: Bruno Espinosa, Impresor del Gob. Gral, 1821), 27, 41; *Constitución de la República de Colombia, sancionada por el Congreso constituyente del año de 1830* (Bogotá: Imp. por José Antonio Cualla, 1830), 4, 11; *Constitución Política del Estado de Nueva Granada de 1832*, s. p., consultado el 17 de junio de 2020, <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/colombia-21/html/>; *Constitución de la República de Nueva Granada de 1843*, arts. 15 y 16, s. p., consultado el 17 de junio de 2020, [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/colombia-22/html/02610608-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_1.html#I\\_1\\_](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/colombia-22/html/02610608-82b2-11df-acc7-002185ce6064_1.html#I_1_)

4 Como, por ejemplo, la selección de libros que se utilizarían para

eso sí, paulatina y prudentemente, se divisa el interés estatal por ir restándole preeminencia a la Iglesia católica en la administración de la educación.

En la década de 1820 el gobierno al mando de Simón Bolívar señalaba, entre otras cuestiones, que la educación civil y literaria era "uno de los primeros y más paternos cuidados del Gobierno" y, en tal sentido, "el patronato, dirección y gobierno de los colegios [...] pertenecía al Gobierno". Con esta normativa, la nueva república desconoció el rol de directores de la educación que se había delegado a las autoridades eclesiásticas en los colegios seminarios; su papel ahora se limitaba a que dichas autoridades ejercieran la inspección sobre las becas, sin mezclarse en "la dirección general del establecimiento"<sup>5</sup>.

En los primeros años después de la Independencia, pues, observamos visos de separar el ámbito de potestades en torno a la educación pública entre el Gobierno y las autoridades de la Iglesia católica, aunque ello no suponía que se prescindiera de los curas ni de las autoridades eclesiásticas en la labor de expandir la educación<sup>6</sup> ni que el monopolio de la religión católica y su enseñanza se cuestionaran. Con las leyes del 6 de agosto de 1821 sobre el nuevo plan de estudio y el establecimiento de escuelas de primeras letras, se buscaba modelar un ciudadano que conociera al mismo tiempo las obligaciones que le

la enseñanza pública, principalmente, la introducción de los tratados de legislación civil y penal de Bentham en la clase de jurisprudencia, que se estableció en el plan de estudios de 1826. Véase al respecto José David Cortés Guerrero, *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX. De la Independencia a la Regeneración* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2016), 90-91.

5 Simón Bolívar, "Decreto (julio 5) sobre patronato y dirección de colegios", en *Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año 1821, hecha conforme a la ley 13 de 1912*, t. VII (suplemento a los años 1819 a 1835) (Bogotá: Imprenta Nacional, 1926), 14.

6 Un ejemplo al respecto se encuentra en el artículo 2 de la Ley del 6 de agosto de 1821. José María del Castillo, "Ley (1) (6 de agosto). Sobre el establecimiento de escuelas de niñas en los conventos de Religiosas", en *Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año 1821, hecha conforme a la ley 13 de 1912*, t. I: *Años de 1821, 22, 23 y 24* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1924), 24.



## ESCUELA DE NIÑAS.

Bajo la direccion de la que suscribe, se abrirá el día 2 de Enero próximo este establecimiento, en que se enseñarán los ramos siguientes:

### 1.ª CLASE.

Lectura, escritura, primeras operaciones de la Aritmética, costura, calados i labrado.

### 2.ª CLASE.

Costura, calados, labrado, escritura, bordados de todas especies, tejidos de seda, lana, mostacillas, hilo &c. i se enseñará a hacer gorras i cofias. Se darán lecciones de Gramática española i Aritmética: ambas en toda su estension.

### 3.ª CLASE.

Las obras de manos de la clase anterior; i ademas elementos de dibujo i pintura, nociones de Moral, de Historia sagrada i profana, Cosmografía i Geografía.

### 4.ª CLASE.

Las obras de manos que se espresan en la 2.ª clase, el dibujo i pintura, trabajo del cabello, traduccion del frances, i nociones de Gramática de este idioma.

Se darán lecciones teóricas i prácticas de urbanidad que comprenderán todas las clases.

Por separado se darán lecciones prácticas de confitería i reportesía, cuyo precio se arreglará individualmente.

Los precios de la enseñanza serán: un peso 1.ª clase; tres pesos 2.ª clase; cuatro pesos 3.ª clase; cinco pesos 4.ª clase.

Se fijan para la asistencia las horas siguientes: de las 8 i media a las 12 del dia, i de las 2 a las 4 i media de la tarde; la clase de Cosmografía i Geografía tendrá lugar de las 12 a la 1 de la tarde.

La Preceptora suministra los mapas i demas elementos de la clase de Cosmografía i Geografía; siendo de cuenta de las alumnas el texto que de antemano se designará. Los útiles, libros i materiales para las demas clases serán de cuenta de las alumnas.

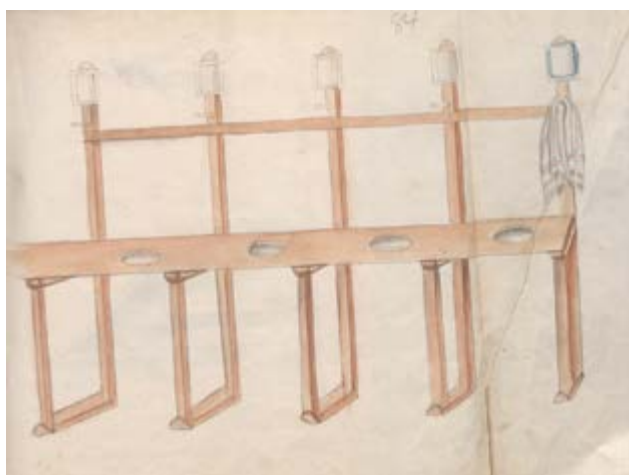
No permitiendo el local, ni la comodidad de la enseñanza, mesas i asientos de diversos tamanos i formas, que podrian proporcionar las alumnas; la Preceptora los suministra, debiendo indemnizar el uso con un peso de entrada que pagará cada alumna.

Se admitirán alumnas internas; i para el arreglo del precio, sus respectivos padres o acudientes se entenderán privadamente con la Directora. Esta ofrece a las personas que se dignen honrarla con su confianza, asiduidad, zelo i constancia en el cumplimiento de los deberes que va a contraer.

El local destinado para el establecimiento es la casa que fué del Dr. Lince, situada a dos cuadras de la Iglesia de la Vera-Cruz.

Medellín 21 de Diciembre de 1854.

Maria Josefa Restrepo, de Meza.



Dibujo de escritorio escolar y de lavamanos comunal, siglo XIX  
Tinta y lápiz sobre papel, 21 x 27 cm  
Fondo Pineda 873, folios 83-84, Biblioteca Nacional de Colombia,  
Bogotá.

imponían la religión y la moral cristiana y los derechos y deberes de la vida en sociedad. En ese sentido, se estipuló que, además de enseñar a leer, escribir y contar, se impartirían “los dogmas de la religión y la moral cristiana, con los derechos y deberes del hombre en sociedad”. Y, para alcanzar este objetivo, tanto las autoridades de los cabildos como los curas trabajarían en conjunto<sup>7</sup>. No había dudas acerca de que la religión católica era la religión del Estado<sup>8</sup>. No obstante, desde entonces se buscó debi-

7 Refiero considerando 2 y artículos 11 y 16. José María del Castillo, “Ley (6 de agosto). Sobre el establecimiento de escuelas de primeras letras para los niños de ambos sexos”, en *Codificación nacional*, t. I, 27, 29.

8 *Constitución de la República de Colombia de 1821*, 26-27.

litar, mesuradamente, a la institución eclesiástica<sup>9</sup>. De ahí la importancia de tener presente la diferencia entre la Iglesia como institución y la religión como creencia. La religión católica se seguiría enseñando en los establecimientos públicos sin ningún tipo de cuestionamiento, pero en el nuevo orden se buscaba disminuir la influencia de la Iglesia como institución.

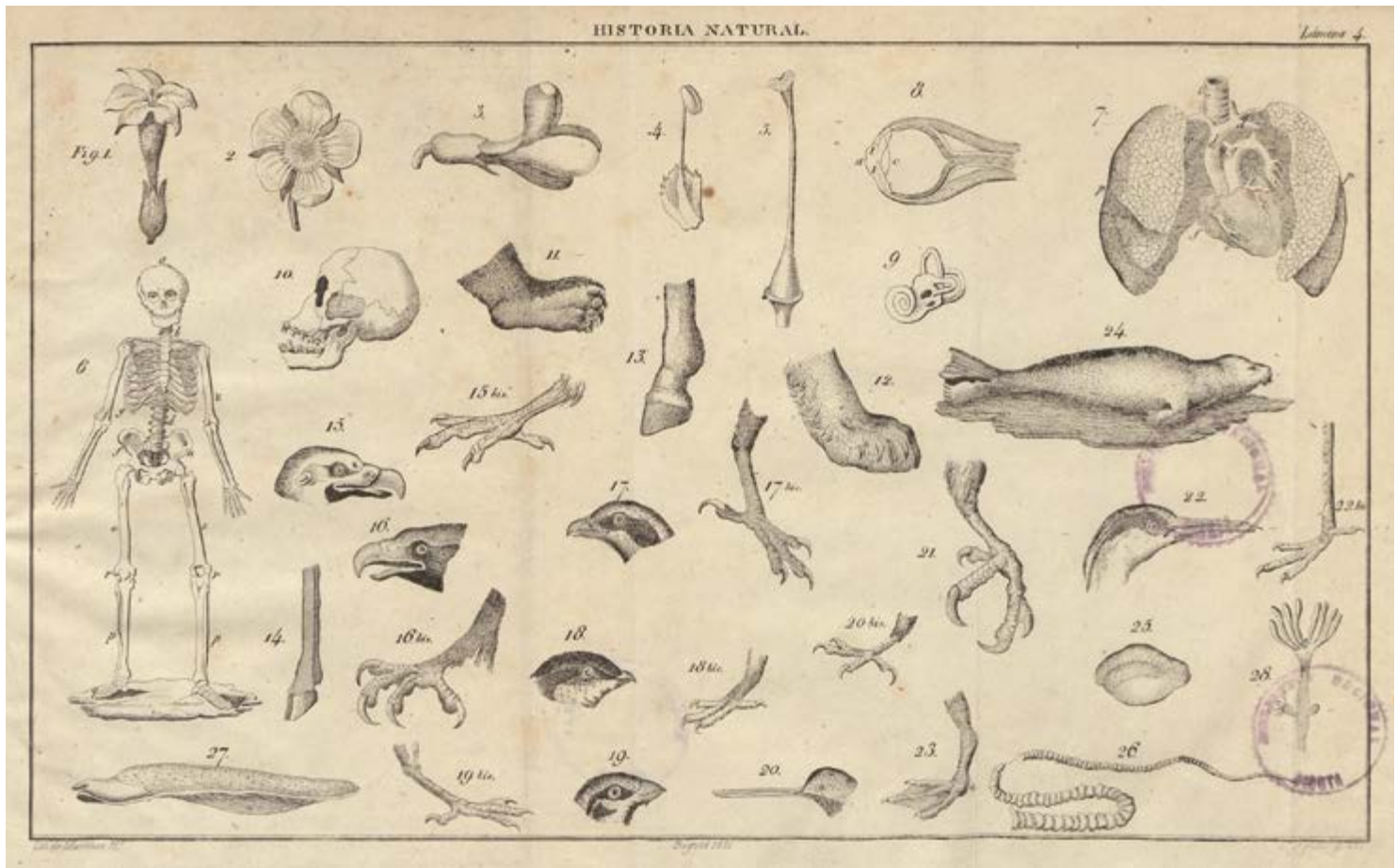
En los primeros años de la década de 1840 hubo un cambio de orientación gubernamental en torno al debilitamiento de la institución eclesiástica que, precavida y pausadamente, buscaron los gobiernos predecesores. En abril y mayo de 1842, por ejemplo, se decretó el establecimiento de colegios para atender las misiones del Casanare, San Martín, Andaquí, Moca, Goajira y Veraguas<sup>10</sup>, y se designó a la Compañía de Jesús como la encargada de “convertir los salvajes a la religión cristiana y para conducirlos a la civilización”<sup>11</sup>, discurso que predominó durante el siglo XIX y que fue un punto de acuerdo entre liberales radicales y jefes eclesiásticos.

Hasta aquí observamos un relativo consenso acerca de la preeminencia de la religión y la Iglesia católica en la sociedad, la política y la educación, anuencia que empezó a resquebrajarse con la Constitución de 1853 y encontró su punto álgido con la materialización del proyecto educativo de los liberales radicales en la educación superior y primaria. Nos referimos a la fundación de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia en 1867 y a la promulgación y ejecución del Decreto Orgánico de Instrucción Pública Primaria de 1870. Veamos.

9 Un ejemplo al respecto fue la supresión de los conventos de regulares que tuvieran menos de ocho religiosos. Del Castillo, “Ley (1) (6 de agosto)”, 22.

10 Véase artículo 1, Domingo Caicedo, “Decreto (1) (abril 28) sobre establecimiento de uno o más colegios de misiones en la República”, en *Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año 1821, hecha conforme a la ley 13 de 1912*, t. IX (Bogotá: Imprenta Nacional, 1927), 344.

11 Refiero considerando 1 y 2 y artículo 1, Pedro Alcántara Herrán, “Decreto (mayo 3) en ejecución del decreto legislativo sobre el establecimiento de colegios de misiones”, en *Codificación nacional*, t. IX, 348.



“Lámina con dibujos sobre historia natural”.

José María Triana. *Manual para los preceptores de enseñanza primaria, e instrucción moral i religiosa, adaptado para las escuelas de la provincia de Bogotá*. Bogotá: Imprenta del Neogranadino, 1851, lámina 4. Fondo Pineda 303, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

## Disensos y acuerdos: del discurso a la práctica, 1853-1887

La carta magna de 1853 institucionalizó la libertad de cultos<sup>12</sup> y eliminó el monopolio de la religión y la Iglesia católica, justamente el aspecto más sensible para los jerarcas de la Iglesia y sus defensores. Esta medida se enmarcaba en el conjunto de reformas liberales que establecieron la descentralización administrativa, la expulsión de los jesuitas, la abolición del fuero eclesiástico y la separación de la Iglesia y el Estado, entre otras<sup>13</sup>.

12 *Constitución política de la Nueva Granada expedida por el Congreso* (Bogotá: Imprenta del Neo-Granadino, 1853), 7.

13 Gilberto Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación, Colombia, 1820-1886* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2011), 74.

Desde entonces un gobierno de carácter federal y liberal se mantuvo hasta la sanción de la Constitución de 1886, lapso en el cual la jerarquía eclesiástica y los conservadores emprendieron férreas batallas discursivas y acciones en contra de las medidas gubernamentales que afectaban su monopolio político y cultural. La Universidad Nacional, que propugnaba por una educación neutra en asuntos religiosos y cuyos fundadores establecieron la obligatoriedad de los textos de Destutt de Tracy y Jeremías Bentham (prohibidos por la Iglesia católica) en las cátedras universitarias de filosofía y legislación, encontró oposición de aquellos sectores que no vislumbraban una enseñanza sin inculcar los preceptos de la religión católica y que deseaban seguir las directrices de la Iglesia. La confrontación no solo pasó por polémicas en torno a la obligatoriedad de los textos prohibidos por la Iglesia, sino que involucró propuestas de fundación de



Henry Price  
 Bogotá. Vista del Colegio del Espíritu Santo, Bogotá.  
 Litografía de Martínez Hermanos  
*Crónica Mensual del Colegio del Espíritu Santo: periódico de Educación, Literatura i Costumbres*,  
 suplemento número 26, Bogotá, Imprenta de J. A. Cualla, (31 de octubre de 1850).  
 Fondo Vergara 298, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

una universidad católica acorde con la tradición religiosa del conjunto nacional. La conformación del Estado laico que propugnaban los administradores liberales radicales sería fundamentada por la educación impartida en la universidad pública, mientras que los establecimientos privados seguirían los preceptos del catolicismo y los lineamientos de la Iglesia. Así fue como los sectores católicos pasaron del discurso a la acción y fundaron la Universidad de Antioquia en diciembre de 1871<sup>14</sup>.

La expedición del Decreto Orgánico de Instrucción Pública Primaria de 1870 que instituyó la neutralidad de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas<sup>15</sup> funda-

14 Para conocer detalles acerca de los debates que suscitó la fundación de la Universidad Nacional, así como la estipulación del uso obligatorio de los textos de Bentham y de Tracy y las respectivas críticas, al igual que la fundación de la Universidad de Antioquia, véase Cortés Guerrero, *La batalla de los siglos*, 425-474.

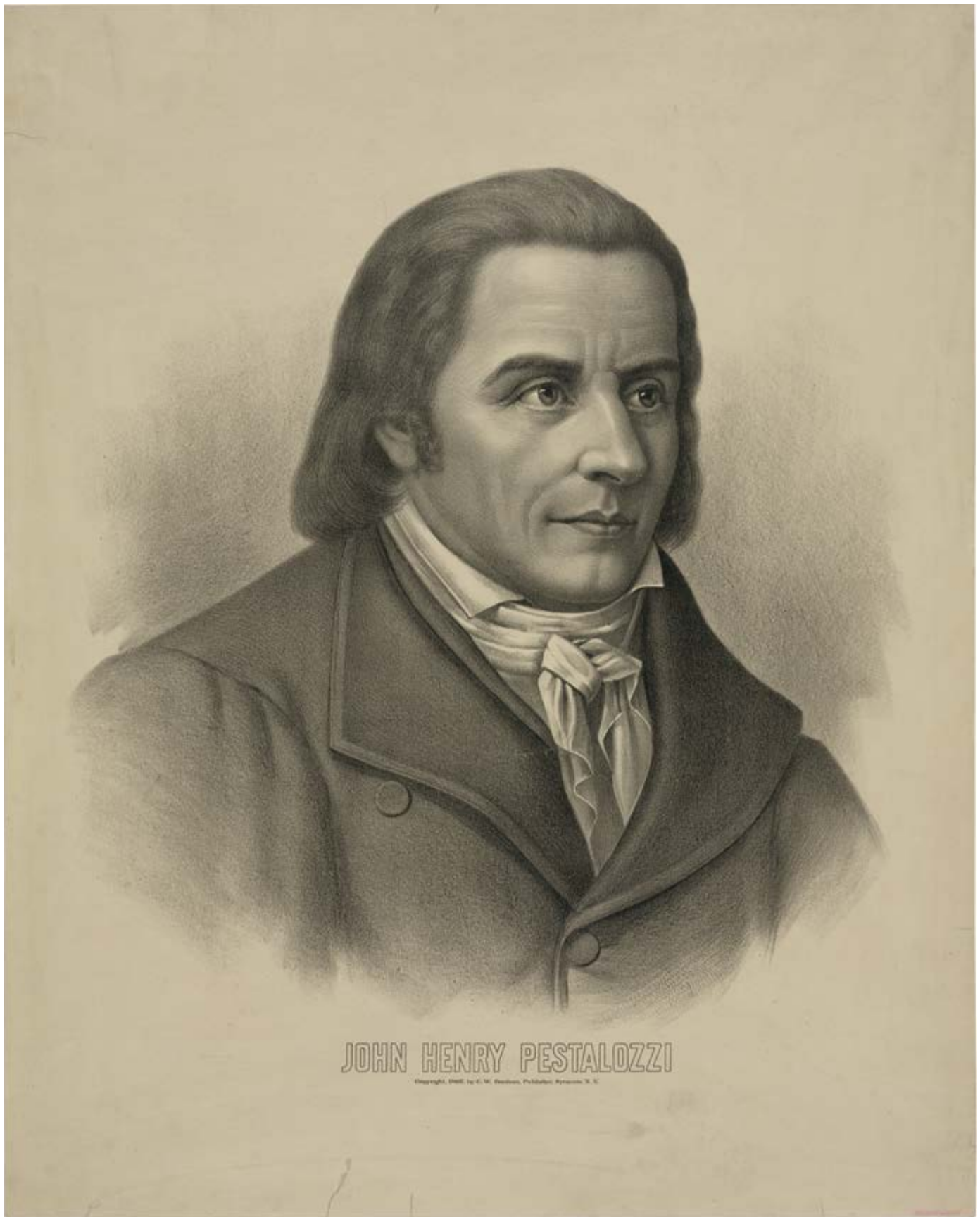
15 Este decreto además estipuló que la instrucción pública primaria era obligatoria y gratuita y ordenó la creación de escuelas norma-

mentó aún más la defensa de esta por parte de los ministros de la Iglesia católica y los actores conservadores. Desde amenazas de excomunión a los padres de familia que enviaran a sus hijos a las escuelas públicas hasta la creación de establecimientos privados y la guerra de las escuelas de 1876, dichos actores enfrentaron el desafío que representaba a sus intereses la puesta en marcha del Decreto Orgánico de Instrucción Pública Primaria.

En el Sínodo Diocesano de Santafé de Bogotá efectuado en 1870, la jerarquía eclesiástica refería que la “deca-dencia de la fe y la perversión de las costumbres eran el resultado de la ‘criminal indiferencia’” con que se había tratado la instrucción religiosa de la juventud<sup>16</sup>. Pero ¿en

les. Véase “El Decreto Orgánico de Instrucción pública primaria de 1870”, *La Escuela Normal, Periódico Oficial de Instrucción Pública* (Bogotá), n.º 1, 7 de enero, 1871; n.º 2, 14 de enero, 1871; n.º 3, 21 de enero, 1871.

16 Cortés Guerrero, *La batalla de los siglos*, 419.



*John Henry Pestalozzi.* Nueva York: C. W. Bardeen, 1897  
Reg. 00128, Prints and Photographs Division, © Library of Congress, Washington.



Ramón Torres Méndez  
*Tipos de muchachos del pueblo*. Bogotá, ca. 1860  
 Litografía iluminada, 23 x 29 cm  
 Edición de 1910, ed. Victor Sperling, Leipzig, Alemania.  
 AP1342, Colección de Arte, Banco de la República, Bogotá.

la práctica y la vida cotidiana de las escuelas fue así?, ¿no se enseñaban los preceptos de la religión católica? El Decreto Orgánico de Instrucción Pública Primaria explícitamente señalaba que el Gobierno no intervendría en la instrucción religiosa, pero dejó abierta la posibilidad para que, a voluntad de los padres de familia, los niños recibieran dicha instrucción de sus párrocos o ministros<sup>17</sup>. Y, como la mayoría de la sociedad era católica, esta fue la religión que se impartió.

Inmiscuyéndonos en la cotidianidad de la escuela y yendo más allá de las controversias discursivas que atañen a las dimensiones ideológica y política, encontramos

17 "El Decreto Orgánico de Instrucción pública primaria de 1870", 5.

que en las escuelas oficiales los maestros enseñaron los preceptos de la religión católica. Por ejemplo, en la plana de un alumno de la Escuela de Vitoncó (Huila), en 1873, se escribió: "Uno de los caracteres más evidentemente divinos del catolicismo, es la institución de la Iglesia. La Iglesia es el antemural contra el cual se estrellan los embates del orgullo. Ella es la manifestación permanente de Jesucristo"<sup>18</sup>. Un tema tan sensible como la neutralidad gubernamental en la orientación religiosa se solucionaba en el ámbito práctico a través de acuerdos entre padres de familia, párrocos o jefes de la Iglesia que demandaban la enseñanza de la doctrina cristiana

18 Archivo Central del Cauca (ACC), Archivo Muerto, t. 1, pag. 121, leg. 32, 1873, sin folio.



El Pestalozziano. periódico científico. Sociedad Didáctica de Santander. Serie 1, número 1, Socorro - Estado de Santander (septiembre 5 de 1875); 1. Hemeroteca, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

y las autoridades estatales y maestros que terminaban cediendo ante dicha exigencia; además de la coincidencia de intereses en la evangelización y civilización de los indígenas<sup>19</sup>. Entonces, más que decadencia de la fe e indiferencia estatal hacia la instrucción religiosa, las batallas discursivas y los reclamos de la Iglesia católica se dirigieron a recuperar su lugar de preeminencia en la educación y la sociedad.

La Iglesia alcanzó este propósito con la promulgación de la Constitución de 1886 que inició el régimen de la Regeneración. Ahí se estipuló que la educación pública sería organizada y dirigida en concordancia con la religión católica. Posteriormente, la firma del concordato de 1887 entre el Estado colombiano y la Santa Sede ratificó dicho principio. Así, mientras los obispos tenían derecho a inspeccionar los textos de religión y moral, de retirar a los maestros que no enseñaran la doctrina cristiana y hasta de impartir clases, el Gobierno se comprometía a vigilar que no se propagaran ideas contrarias al dogma católico y a garantizar el respeto y la veneración de la Iglesia católica. Se trataba, pues, de un proyecto educativo confesional moderno que estrechaba la relación Iglesia-Estado<sup>20</sup> y propugnaba por instruir a la sociedad bajo los principios del catolicismo. Cuestión que, como mostramos, usualmente no cambió en las aulas de las escuelas públicas bajo el régimen liberal radical.

19 Véanse sugerentes apreciaciones y ejemplos al respecto en Santos Delgado, “¡Ni tan lejos ni tan cerca!”, 96; 106-108; y Adriana Santos Delgado, “Civilización e instrucción pública en los territorios nacionales: consensos entre liberales radicales e Iglesia católica del Magdalena”, *Historia Caribe* VII, n.º 21 (2012): 29, 31. También, véase cómo los liberales radicales dieron un paso atrás en su política anticlerical en Margot Andrade Álvarez, “Religión, política y educación en Colombia. La presencia religiosa extranjera en la consolidación del régimen conservador durante la Regeneración”, *Historelo. Revista Regional y Local* 3, n.º 6 (2011): 168.

20 Luisinho Eder Salas Martínez, “Educar a las clases populares y formación de elites. El proyecto educativo de la Regeneración en el Caribe colombiano (1886-1903)”, *Anuario de Historia de la Educación* 20, n.º 1 (2019): 128-129.

## Conclusiones

La dirigencia política se interesó por la educación de la infancia y la juventud del Estado nacional colombiano en construcción durante el siglo XIX, sin distinciones de facciones o de partido, y desde inicios de la vida republicana estipuló que el Gobierno debía hacerse cargo de la dirección de este proceso con la colaboración de los representantes de la Iglesia católica, aunque buscando disminuir su rol como administradora de los establecimientos públicos. Desacuerdos y controversias se produjeron acerca del lugar que debían ocupar la Iglesia y la religión católica en la nueva república, desencuentros ideológicos que se hicieron más evidentes a partir de las reformas liberales de medio siglo que separaron a la



"Santiago Pérez alumno del colegio del Espíritu Santo, a los diez-i-ocho años."

*Crónica Mensual del Colegio del Espíritu Santo: periódico de Educación, Literatura i Costumbres*, número 33, Bogotá, Imprenta del Neo-Granadino (noviembre de 1851). Fondo Vergara 298, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

Iglesia del Estado, la promulgación de la Constitución de 1853 que estipuló la libertad de cultos, la fundación de la Universidad Nacional y la sanción del Decreto Orgánico de Instrucción Pública Primaria que legalizó en el ámbito educativo la neutralidad en la enseñanza religiosa.

La confrontación entre administradores liberales radicales que apoyaron la fundación de un plantel educativo de enseñanza superior neutral en la orientación religiosa, y que empleaba textos prohibidos por la Iglesia católica, y aquellos sectores que no concebían una educación sin los preceptos de la religión católica, se evidenció en los acalorados debates en la prensa, y hasta se pasó del discurso a la acción cuando los conservadores fundaron la Universidad de Antioquia.

En cuanto a la enseñanza primaria, más allá de las batallas discursivas acerca del descuido de la fe y la no enseñanza de la religión católica en las escuelas oficiales, apreciamos que, a través de los resquicios que dejaba el Decreto Orgánico de Instrucción Pública Primaria para la impartición del dogma cristiano, la demanda de distintos actores sociales y la coincidencia de intereses entre el gobierno liberal radical y los jerarcas de la Iglesia católica para evangelizar y "civilizar" a los indígenas, además de las condiciones prácticas de la vida cotidiana en los pueblos y las escuelas donde la mayoría eran católicos (hasta los maestros), hubo acuerdos y negociaciones que permitieron la enseñanza de la religión católica en las escuelas liberales o establecimientos privados. Así, en el régimen liberal se conformaría un ciudadano con valores cristianos.

Evidentemente, las leyes y controversias ideológicas y políticas generadas en torno a la educación durante el siglo XIX constituyen parte de la realidad que se vivió, pero aún queda mucho por conocer acerca de la experiencia en la vida cotidiana de los establecimientos educativos. Faltan estudios que muestren si efectivamente las leyes se materializaron en la práctica y, si lo hicieron, de qué manera, ¿ciñéndose al marco legal o no, o, en parte?, ¿apelando a las costumbres y creencias de los directamente implicados? Y, en ese sentido, ¿estableciendo acuerdos y negociaciones? Se requieren investigaciones acerca del contenido de asignaturas y textos usados en las instituciones educativas; de las planas que hacían los estudiantes, así como de los cuestionarios que elaboraban los maestros. Con estos estudios se contrastarían los aspectos debatidos en la palestra pública y tendríamos una visión más abarcadora y compleja de la experiencia educativa durante el siglo XIX.

# LAS FORMAS DE SOCIABILIDAD RELIGIOSA EN EL SIGLO XIX

*Darío Arturo Zuleta Gómez*



## Introducción

Iniciar el recorrido por el siglo XIX para sondear el despliegue de la sociabilidad religiosa, especialmente desde el catolicismo<sup>1</sup>, exige traer a la palestra el modelo eclesial que predominó institucionalmente en la centuria para hilarlo convenientemente con las prácticas y expresiones que desde el presente se han podido reconocer durante la temporalidad que aquí compete. Para ello resultará oportuno dividir el rango de tiempo escogido en tres periodos diferenciados por momentos significativos en el acontecer nacional, tales como el proceso de Independencia, el de la República y la Constitución Política de 1886, los cuales implicaron algunos cambios en la

vida de los sujetos y el despliegue de las instituciones participantes. En el primer periodo está muy arraigada la influencia colonial y, aunque, la presencia eclesiástica no cubrió una vasta extensión territorial, se desarrolló una sociabilidad religiosa heredada desde la larga duración que antecedió el comienzo del siglo XIX; en el segundo, la institución eclesiástica comenzó a orientarse hacia la centralización romana, a la par que enfrentó una disputa álgida contra el Estado, en la que los feligreses aunaron esfuerzos para mantenerse congregados y actuantes frente algunos aspectos sociales; en el tercero, se presenta un matiz de mayor clericalización y cambios con respecto a la espiritualidad colonial, de cara a las directrices de una devoción moderna, en una sociedad que se reconoció como conservadora y se vio precipitada por las dinámicas del cambio de siglo.

1 No se abordaron otros sistemas religiosos, pues se buscó exponer la sociabilidad religiosa extendida por la Iglesia católica, reconocida como religión oficial y regentada por los poderes civiles como el de la Corona española y, luego, el Estado hasta la década de 1880. Así mismo, por el amplio número de fieles integrados a su sistema religioso. No obstante, una comprensión más amplia del fenómeno religioso asociativo si exige reconocer la presencia de grupos protestantes, masónicos y espiritistas en nuestro territorio, localizados en algunos centros urbanos y con menor cantidad de sujetos inscritos, pero que desplegaron una valiosa capacidad de influencia. De esta manera, resultará de gran provecho dedicar un capítulo exclusivo para exponer su desarrollo.

## 1800-1820

Durante las dos primeras décadas –y acercándose al cierre de la época colonial– la presencia de la Iglesia católica era débil, según cita Fernán González a Virginia Gutiérrez y Francisco Moreno y Escandón, quienes



Francisco Antonio Cano  
[Panel central] *Juramento de Antonio Nariño en la iglesia de San Agustín*, 1926.  
Óleo sobre tela, 244,5 x 134,5 cm.  
Reg. 2128.003, Colección Historia, © Museo Nacional de Colombia, Bogotá.

señalaron dicha precariedad en el Chocó, la Costa Atlántica, el Magdalena Medio, Valledupar, el centro de Santander y las vertientes de las cordilleras que circundaron Cundinamarca y Tolima<sup>2</sup>. Ya desde el siglo anterior, en las regiones se compartió una renuente disposición al control eclesiástico de los jerarcas y un difícil acceso a lugares como el Darién, la Guajira, los Llanos Orientales, la Orinoquía y la Amazonía. Situación disímil aconteció en el altiplano cundiboyacense, los altiplanos del suroccidente y las ciudades más importantes del Nuevo Reino de Granada, donde hubo un despliegue del clero regular y secular en la evangelización de esclavos e indígenas, por una parte, y la atención de criollos y mestizos, por otra. En este panorama de presencia de la Iglesia el modelo eclesial ejecutado fue proporcional al que se observó siglos atrás, mediado por el patronato real, la influencia del Concilio de Trento llevado a cabo entre 1545-1573 y la puesta en marcha de las reformas borbónicas, estas últimas significativo detonante para la participación de algunos eclesiásticos en el proceso de Independencia.

De lo anterior, se derivó la figura de una institución eclesiástica participante en el destino económico, político y social ordenado por la Corona española; en este contexto, el sacerdote y el religioso fueron avanzando hacia una identidad de pastores del rebaño, por lo que atendieron un conjunto de disposiciones sobre formación y disciplina dictadas desde Roma, mientras otros mandatos fueron dictaminados por el monarca español. No obstante, en el despliegue de la Iglesia católica en el continente americano fue aconteciendo una ruptura que puso de manifiesto el significativo contraste entre el carácter exógeno de la jerarquía romana y las disposiciones de la monarquía Borbón frente a la experiencia religiosa del Nuevo Mundo. Así, tal situación se prolongó hasta los inicios del siglo en estudio e incluso hasta más adelante.

<sup>2</sup> Fernán E. González González, *Poderes enfrentados: Iglesia y Estado en Colombia* (Bogotá: Cinep, 1997), 115.



The virgin Mary. La virgen é hijo. Nueva York: Publicado por N. Currier, ca. 1848. Prints and Photographs Division, © Library of Congress, Washington.

Por lo anterior, la sociabilidad religiosa generó que se atendiera de manera especial a tres acontecimientos decisivos, tales como el nacimiento, la unión matrimonial y la muerte. Alrededor de estos, tuvo lugar la sacralización de dichos eventos a través de los sacramentos consecuentes, tales como el bautizo, el matrimonio, la unción a los enfermos, la confesión y la liturgia de difuntos, bajo un carácter público e integrador de la sociedad. Por otro lado, continuó el tránsito de devociones que se desarrollaron desde centurias atrás, entre ellas a la Santísima Virgen María y a los santos. Esto dio paso a la consolidación de cofradías, capellanías y obras pías, en relación con la mentalidad heredada del Viejo Continente y las vicisitudes que fueron experimentando en el territorio, como sequías, hambrunas, entre otras. En consecuencia, la sociabilidad religiosa se basó en el estímulo de



Carmelo Fernández  
*Habitantes de la capital, provincia de Pamplona, 1850*  
 Acuarela sobre papel, 21 x 30 cm  
 F. Corográfica 122, Biblioteca Nacional de  
 Colombia, Bogotá.

una economía material a través de donaciones, la fundación de patronatos y capellanías, limosnas en especie o tierras dejadas en los testamentos, para asegurar una economía espiritual que permitiera el tránsito del alma a buen destino y redujera su estancia en el purgatorio. Al respecto, Gloria Mercedes Arango<sup>3</sup> reconoció un punto clave en este tipo de sociabilidad dispuesta al servicio de los muertos, rasgo heredado de Europa hacia finales de la Edad Media, cuando se comenzó a considerar como obra de misericordia enterrar a los muertos. Así, en el Nuevo Reino de Granada este compromiso se convirtió en un objetivo primordial de las cofradías, de manera compar-

3 Gloria Mercedes Arango, "Las cofradías, las asociaciones católicas y sus formas de sociabilidad, Antioquia, siglo XIX", *Revista de Extensión Cultural* (diciembre, 1995) (Universidad Nacional de Colombia, Medellín):34-35.

tada con la devoción a la cual fueron consagradas, que contribuyó a socorrer mutuamente a los cofrades, tanto espiritual como materialmente. De esta forma, se logró reconocer prácticas individuales y colectivas extendidas desde el interior de las cofradías<sup>4</sup>, que se concretaron en el lecho de muerte del moribundo, momento en que se abogaba por indulgencias para el yaciente y los cofrades. Paralelamente, las prácticas identificadas aseguraron el sostenimiento de sacerdotes y religiosos, comprometidos con las disposiciones anteriores, todas aquellas consignadas en los documentos testamentarios, los cuales no lograron materializar ostentosas procesiones litúrgicas ni concurridos funerales.

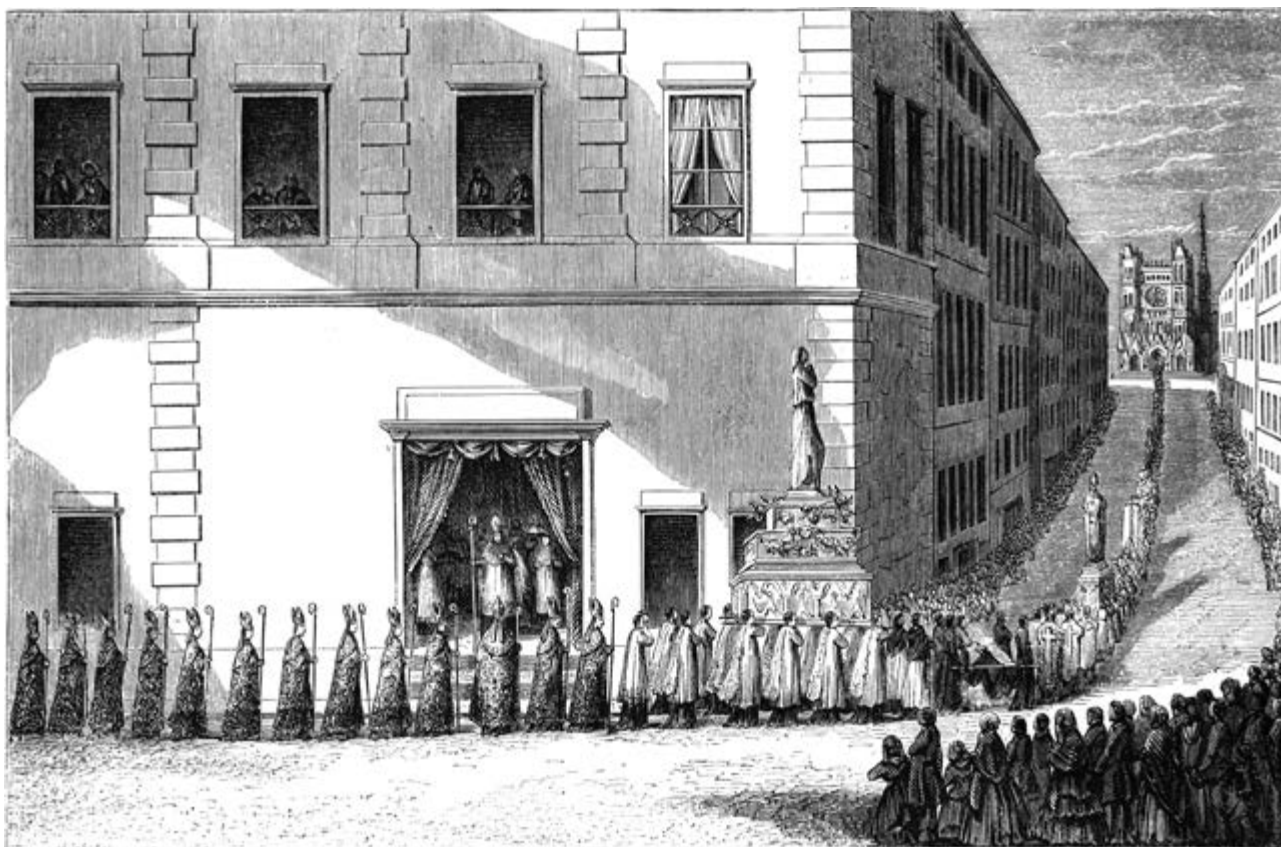
## 1821-1886

En el periodo posterior a la Independencia y hasta finales de la década de 1870, el modelo eclesial ostentó una mayor centralización romana que riñó con el patronato y el control de la Iglesia por parte de las autoridades civiles. Al respecto, Fernán González explica:

Esta situación de control y protección estatal sobre la Iglesia va a ser el punto inicial de los conflictos con el poder en formación de un Estado nacional, que quiere seguir controlando a una Iglesia nacional, cuyo peso social, político y económico es enorme en comparación con la pobreza de las arcas fiscales del Estado y la falta de legitimidad y prestigio social de sus gobernantes primerizos. La autoridad de obispos y curas era casi universalmente reconocida por el pueblo, que palpaba la presencia de la iglesia a través de los curas párrocos de las más remotas aldeas, en contraste con la lejanía de los nuevos gobernantes<sup>5</sup>.

4 Para tipificar el carácter de las cofradías coloniales se puede consultar la investigación de Gary Wendell Graff, "Cofradías in the New Kingdom of Granada: Lay Fraternities in a Spanish American Frontier Society, 1600-1755" (tesis doctoral, Universidad de Wisconsin, Madison, 1973).

5 González González, *Poderes enfrentados*, 124-125.



*Memorial del ilustrísimo y reverendísimo señor Manuel José Mosquera, Arzobispo de Santafé de Bogotá. París: Imprenta de Adriano le Clere y Compañía, 1858, 138. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.*

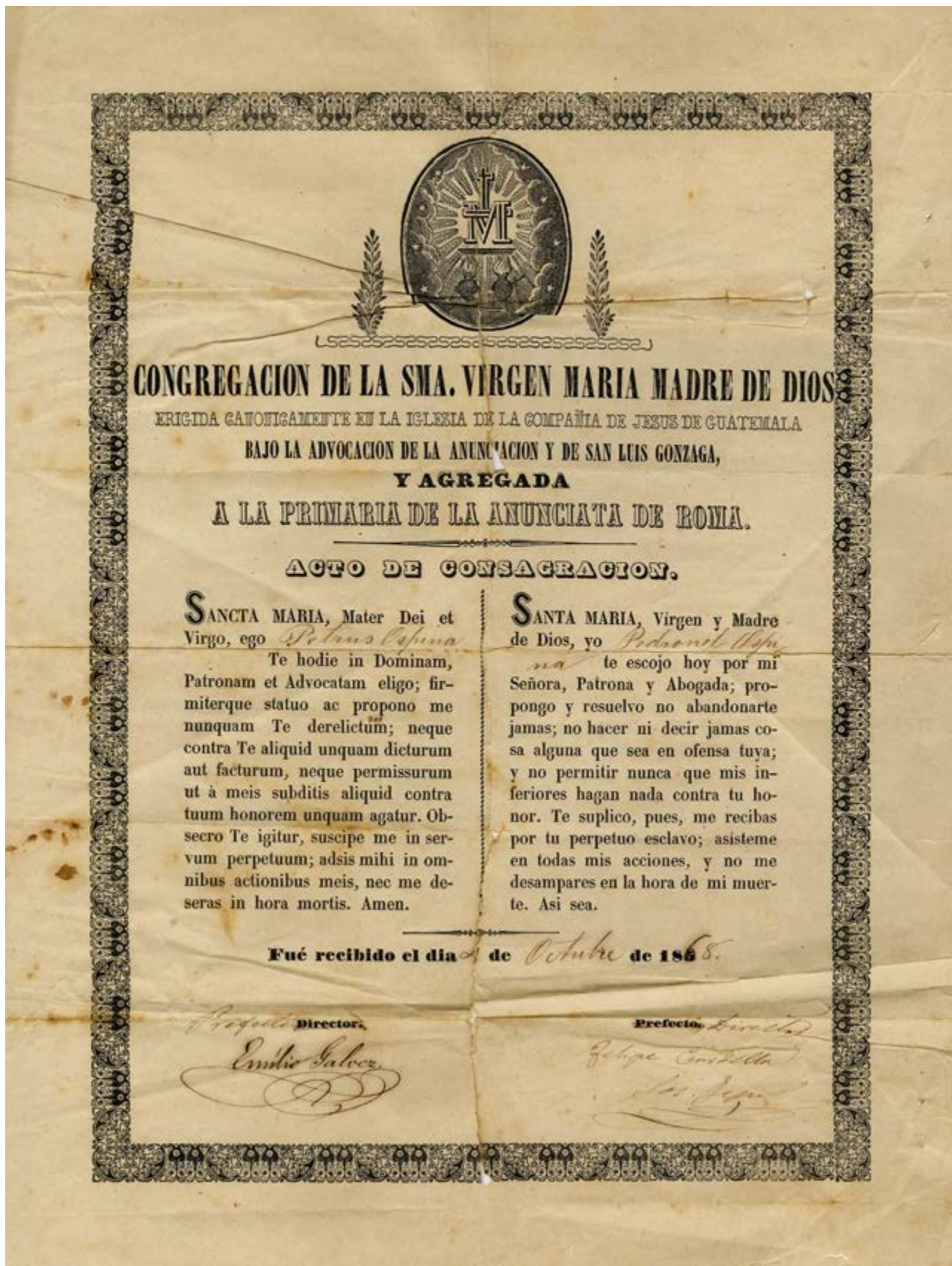
La presencia de la Iglesia en el territorio y la labor religiosa, por ejemplo mediante la confesión y la predicación, consolidaron una cosmovisión propicia y acorde con una sociedad agraria, con una organización social jerarquizada arraigada en una temporalidad de larga duración. Ahora bien, luego de la Independencia tuvo lugar una crisis en las cofradías y hermandades de la época anterior, dado que perdieron valor o capital social –en términos de Bourdieu<sup>6</sup>–, especialmente entre las élites masculinas de la capital<sup>7</sup>. El motivo estuvo asociado al surgimiento de corporaciones alternas que ampliaron la dinámica social, como la Logia Libertad de Colombia y el Gran Círculo Istmeño; también, de las sociedades

de lectura de la Biblia, el Ejército Nacional, clubes, sociedades filantrópicas, entre otras. Aun así, las mujeres mantuvieron su fidelidad a las cofradías y hermandades, elemento clave en la vigencia del catolicismo entre las élites, más cuando el panorama en los claustros y las comunidades religiosas no era el más favorable, debido a la supresión de conventos a partir de las leyes del 6 de agosto de 1821 y del 11 de mayo de 1835. No obstante, en aquellos lugares donde la cofradía persistió, la influencia española afianzó un vínculo de apoyo con el cofrade fallecido, para el buen tránsito del alma del difunto y su bienestar en el más allá.

Entre tanto, en ocasiones distintas a las exequias, las asociaciones se congregaron alrededor de un santo al que acogieron como patrono. Así, llevaron a cabo celebraciones en las festividades propias de este y también en otras fechas especiales propias del calendario litúrgico católico –por ejemplo, la Cuaresma–; se apoyaron mutuamente,

6 Cfr. Pierre Bourdieu, “Génesis y estructura del campo religioso”, (*Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, (El Colegio de Michoacán), XXVII, n.º. 108, (2006).

7 Es oportuno señalar que la crisis en las cofradías o hermandades no fue homogénea en todo el territorio y durante las décadas posteriores se observó una intermitencia de estas o nuevas fundaciones con nombres y patronos comunes.



Acto de consagración de Pedro Nel Ospina como miembro de la Congregación de la Virgen María, 4 de octubre de 1868. Archivo Mariano Ospina Rodríguez, MOR-10, documento 12, f. 14. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

siguiendo las enseñanzas de su hagiografía<sup>8</sup>; participaron en procesiones y catequesis; realizaron publicaciones periódicas; también acumularon indulgencias, con el fin de procurar un buen tránsito hacia el más allá, aliviar el paso en el purgatorio y recibir el perdón de los pecados cometidos. Otras responsabilidades más especializadas se reconocieron a partir de la identidad propia y de las reglas o constituciones de cada asociación.

Conforme avanzaron las décadas, el país se dividió entre unos valores que se reconocieron como liberales y otros como conservadores, sin que concurriera una auténtica homogeneidad en cada bando, especialmente sobre el asunto religioso. En dicho contexto, surgió la Sociedad Católica como contrapeso al club electoral liberal, en un periodo en el que la sociabilidad de la nación estaba orientada a alentar adhesiones alrededor de las coyunturas electorales. En este segundo periodo se desarrollaron amplias tensiones entre la Iglesia y el Estado en torno al patronato, desde los años 1830 hasta mediados de siglo, y se logró la separación de ambos poderes en la década siguiente. En consecuencia, el Estado emprendió una serie de medidas para debilitar a la institución religiosa a través de la tuición de cultos, la desamortización y la expropiación de todos los bienes eclesiásticos, en el marco de la política liberal del Olimpo Radical, hasta mediados de la década de 1880. Ante la avanzada de las políticas liberales y el despotismo en contra de la Iglesia y las órdenes religiosas para minar su presencia en el territorio y acaparar sus bienes materiales y simbólicos exclusivos, el Estado subvirtió otros espacios a partir del estímulo del registro civil de nacimientos y la laicización de la sociedad. Estas medidas ejercieron influencia en las élites liberales, mientras seguía habiendo un reconocimiento del catolicismo por parte de las demás esferas de la sociedad, incluidos los sectores populares. Allí la sociabilidad siguió identificándose a través de la asistencia

8 La hagiografía es una biografía con rasgos de elogio y alabanza, los cuales generan una comprensión grandiosa de un personaje al que se le atribuye santidad para suscitar la imitación de este y de sus increíbles valores.

a la misa dominical, la participación en grandes fiestas religiosas o procesiones y la vinculación a asociaciones devotas, incluso sin la presencia de sus guías espirituales para orientar o dirigir, como consecuencia de la expulsión de estos del país.

La sociabilidad católica en este escenario se pudo definir básicamente a partir de las asociaciones devotas en las que participaron hombres y mujeres, y que con carisma propio convocaron a feligreses de diferentes edades y condiciones sociales. Para finales de 1838 estaban establecidas algunas sociedades católicas en Popayán, Cali y Pasto, estimuladas por el *catolicismo intransigente*<sup>9</sup> y de acuerdo con el modelo eclesiástico que se acomodaba en el territorio. Según Gilberto Loaiza Cano, para mediados de siglo hacían presencia formas asociativas católicas en casi todo el país, dado que se constató el registro de estos grupos en los estados de Cauca, Cundinamarca, Boyacá, Tolima, Antioquia, Bolívar y Magdalena<sup>10</sup>. Santander fue partícipe en décadas posteriores y se presentó luego un descenso en Magdalena y Bolívar<sup>11</sup>. En otro estudio, Patricia Londoño señaló que, a partir de 1850, en Medellín y Antioquia se podían reconocer “cofradías o confraternidades, mientras que otras llevaban el nombre de congregación, sociedad, asociación, coro, unión o liga”<sup>12</sup>. Desde mediados del siglo XIX en adelante se registró la existencia en Antioquia, Valle del Cauca y Bogotá de asociaciones como las del Sagrado Corazón de Jesús, el Apostolado de la Oración, las conferencias de la Sociedad de San Vicente de Paúl, la Juventud Católica, entre otras sociedades.

9 El catolicismo intransigente refiere a la forma como se percibió a la institución eclesiástica, orientada no solo hacia la defensa de sus valores cristianos tradicionales sino también a enfrentar el error y lo nocivo, que adquirieron varias identidades, como las políticas liberales, el comunismo, el protestantismo, entre otras.

10 Cfr. Gilberto Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2011), 230.

11 Cfr. *ibíd.*, 300 y 432.

12 Patricia Londoño Vega, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia, 1850-1930* (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2004), 109.

Loaiza Cano caracterizó en su investigación la etapa de 1855 a 1886 como del despliegue asociativo católico, marcado por la caridad cristiana; en este momento la mujer encarnó un papel protagónico para ejercer proselitismo político y religioso. De esta forma, el autor expuso que “la popularidad y la eficacia de los dispositivos asociativos de la Iglesia católica y sus aliados conservadores y las tímidas oleadas de clubes políticos liberales en la segunda mitad del siglo, determinaron que el proyecto de una república católica pudiera finalmente imponerse y plasmarse en la Constitución de 1886”<sup>13</sup>.

En consecuencia, la sociabilidad católica en el lapso aquí delimitado asumió funciones educativas o de beneficencia, que tenían que ver con la fundación de hospitales y escuelas, la promoción de valores de ayuda mutua, la visita a presos y enfermos, la caridad con los más desfavorecidos y el alivio espiritual. Los investigadores del tema han constatado que el fenómeno asociativo no fue exclusivo de las ciudades y al respecto han señalado la existencia de asociaciones en pueblos y veredas anexas a los grupos principales. Un ejemplo de ello lo describió Londoño Vega, quien identificó entre 1850 y 1930 un total de 298 asociaciones, de las cuales la quinta parte tenían sede en Medellín y las restantes, en 68 lugares aledaños<sup>14</sup>.

## 1887-1899

Llegado el último cuarto del siglo XIX la Iglesia católica en Colombia “se revistió de un poder y un ardor poco vistos en otros países del mundo”<sup>15</sup>, como consecuencia de un proyecto más amplio denominado la *romanización* de la Iglesia católica, moldeado desde décadas atrás. Dicho proceso consistió en la europeización de la institución eclesiástica, que se estructuró “bajo las características de la

Iglesia Romana, tanto en dogma como en moral y culto”<sup>16</sup>, lo que visibilizó una institución vertical, fiel al sumo pontífice y con el propósito de reducir el alcance de las iglesias locales. En dicho contexto, en Colombia se desplegó una corriente del catolicismo tradicionalista afín al proyecto romanizador y a la Iglesia tridentina, que confluyó con la firma del concordato entre la Santa Sede y el Estado en 1887. A diferencia de las etapas anteriores del siglo XIX, la Iglesia operó desde una directriz centralizada en el papa, razón por la que la injerencia del Gobierno nacional le era ajena. Si bien se estimó una independencia proclamada por la institución eclesiástica, el contexto político y social le fue aún más propicio, pues la Regeneración le permitió continuar su misión en un contexto más favorable que en el proyecto político liberal anterior. De este modo, la Iglesia católica aportó cierta cohesión nacional, bajo unas condiciones heredadas desde la Independencia, “de conflictos en torno a la difícil integración de regiones y oligarquías regionales en un proyecto nacional”<sup>17</sup>. Con la pretensión de buscar una identidad integradora, la religión católica ocupó un espacio privilegiado y su aparato institucional retomó labores como la educación, la beneficencia y la dirección espiritual.

A su regreso, las órdenes religiosas que habían sido expulsadas y las que ingresaron desplegaron devociones que adquirieron un carácter universal, como la devoción al Sagrado Corazón de Jesús y a Nuestra Señora de Lourdes. En consonancia, los dignatarios eclesiásticos acogieron dicha universalización, especialmente aquellos formados en el Colegio Pío Latinoamericano<sup>18</sup>. Además, el Concilio Vaticano I junto con los demás encuentros, como el Sínodo Diocesano de Santafé de Bogotá en

13 Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política*, 32.

14 Londoño Vega, *Religión, cultura y sociedad*, 111.

15 William Elvis Plata, “La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico”, en *Globalización y diversidad religiosa*, comp. Ana María Bidegáin (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005), 114.

16 José David Cortés Guerrero, *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja, 1881-1918* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998), 34-35.

17 González González, *Poderes enfrentados*, 123.

18 Esta institución funcionaba como un seminario internacional para sacerdotes latinoamericanos destinados a formarse en el extranjero. El colegio fue fundado por José Ignacio Eyzaguirre Portales, hacia finales del año 1858, y contó con el auspicio del papa Pío IX, dado el propósito de su fundación de superar las deficiencias de formación en el continente americano, reducir el relajamiento del clero y luchar contra el regalismo y el liberalismo.





"Muerte del justo - Muerte del pecador". *Catecismo en estampas: dividido en cuatro partes según el orden de los catecismos del Concilio de Trento*. París: Maison de la Bonne Presse, 1909, número 56. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

diciembre de 1870 y otros en las distintas diócesis del país en los años siguientes, consolidaron una experiencia “mucho más individualista, en el estilo salva tu alma, menos social y más intimista, con insistencia en el conocimiento doctrinal y en la práctica religiosa sacramental: confesión, comunión y matrimonio cristiano”<sup>19</sup>. Sin duda, aconteció un contraste bien definido en comparación con la Colonia, periodo durante el cual tuvo un fuerte peso el sacramento del bautismo, por el cual se dejaba de ser pagano para entrar a la comunidad cristiana. Así, hacia finales del siglo XIX se les concedió mayor fuerza a la eucaristía y a la familia<sup>20</sup> como espacios de persuasión, escala más reducida que la de la sociedad en su amplia extensión. Así mismo, sobre la familia se focalizó entonces un mayor despliegue religioso porque, como se procuró separar la Iglesia del Estado y, en consecuencia, enviar la religión al ámbito de lo privado, la institución eclesiástica consideró que la clave para mantener la reproducción de la fe ya no estaba en lo público –como en el Antiguo Régimen–, sino en el campo de la familia.

Aquellas asociaciones que habían sido fundadas anteriormente fueron refundadas en esta época y perdieron cualquier matiz de cofradía colonial. Es decir, fueron resignificadas las prácticas para asegurar la salvación personal, la enseñanza de la doctrina, facilitar los sacramentos a los católicos asociados y estimular la fundación de colegios, hospitales y demás obras pías o de simple devoción (rasgo que se venía observando desde mediados de siglo). El fervor por continuar con estos espacios estuvo relacionado con la tradición, el fortalecimiento de una concepción tridentina o ultramontana de la Iglesia y el intento de retomar el número de adeptos conquistados anteriormente; en Antioquia, por ejemplo, los jesuitas, en su último retorno al país, organizaron la Asociación de

19 José Oscar Beozzo, “La Iglesia frente a los Estados liberales (1880-1930)”, en *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, compilado por Enrique Dussel (San José: Editorial DEI, 1995), 193.

20 Gloria Mercedes Arango nos recuerda que “la institucionalización del matrimonio católico garantizaba a los ojos de la Iglesia y del Estado los fundamentos legales de la familia, la legitimidad de los hijos y la regulación de la herencia”. *La mentalidad religiosa en Antioquia. Prácticas y discursos, 1828-1885* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 1993), 212.

Madres Católicas, la Congregación para la Buena Muerte, el Apostolado de la Oración, la Congregación Mariana y la Congregación Mariana de Jóvenes<sup>21</sup>.

En el campo asociativo, se observó un escenario de mayor clericalización que estrechó el vínculo entre cada sujeto y el cura párroco; y, consecuentemente, de europeización, que en el contexto colombiano se reflejó en la sustitución de órdenes terceras, cofradías o hermandades por colectividades de influencia francesa más que ibérica<sup>22</sup>. Así, tuvieron mayor eco las conferencias de San Vicente de Paúl, el Apostolado de la Oración o las congregaciones marianas<sup>23</sup>, modelados a partir de las imágenes de Jesús (especialmente su corazón), la Virgen María y San José, que perpetuaban una moral familiar y doméstica. La tendencia estuvo orientada a consagrar la acción religiosa en el culto, la santificación personal y la oración, evitando complejos estatutos, posesión de bienes<sup>24</sup> y sin permanecer bajo la subordinación del obispo. La fuerza otorgada a la celebración de la Eucaristía y el sacramento de la reconciliación estrecharon la relación con el sacerdote, especialmente en el ejercicio de la conversión interior individual. De esta forma, las procesiones y romerías, sobre todo aquellas que podían prescindir del eclesiástico, fueron reduciéndose, mientras que se le concedió mayor peso a la devoción del Sagrado Corazón de Jesús en la intimidad del hogar o en los espacios cerrados<sup>25</sup> y en la esfera pública, cuando las dinámicas del Estado le fueron favorables a la Iglesia católica.

21 Cfr., Londoño Vega, *Religión, cultura y sociedad*, 85.

22 Las terceras órdenes, cofradías y hermandades no llegaron a desaparecer completamente. De manera diferenciada, persistieron o no en distintas jurisdicciones eclesiásticas. Lo que sí resultó concluyente es que ajustaron sus prácticas a la experiencia del hecho religioso más cercana a finales del siglo XIX y atendieron a la vigilancia directa de los párrocos, los obispos u arzobispos.

23 Cfr., Beozzo, *La Iglesia frente a los Estados liberales*, 205.

24 Los testamentos ya no dan cuenta de legados perpetuos concedidos a la Iglesia por motivo de las restricciones impuestas a partir de las políticas liberales de mediados del siglo XIX.

25 De forma dialéctica a la consagración de los hogares, en mayo de 1874 se llevó a cabo la Consagración de la Arquidiócesis de Bogotá al Sagrado Corazón de Jesús. Dieciocho años después se realizó la renovación de la misma consagración y se solicitó dicha acción para todo el país. Mientras esto sucedía, otras ciudades fueron consagrándose, como por ejemplo Bucaramanga, en 1893.



Francisco Antonio Cano  
 [Panel derecho] *Juramento de Antonio Nariño en la iglesia de San Agustín*, 1926.  
 Óleo sobre tela, 244,5 x 134,5 cm.  
 Reg. 2128.003, Colección Historia, © Museo Nacional de Colombia, Bogotá.

## Conclusiones

El presente capítulo sobre la sociabilidad católica religiosa en el siglo XIX rastreó el paso de la cofradía, con valores fundantes como la evangelización, las prácticas coloniales y la solidaridad mutua entre cofrades, a una sociabilidad con integración de la mujer en un papel preponderante en la sociedad civil, y la acentuación de valores como la educación, la caridad y la beneficencia para conciudadanos en condición desfavorable, ya no como en la cofradía, sino asimétrica, con mayor despliegue de las mujeres en la participación de la vida social a

partir de sus funciones de auxilio hacia finales del siglo. Así mismo, tuvo lugar en el fin del siglo un tránsito de los hombres desde la sociabilidad religiosa hacia una república católica construida sobre la base del modelo de la familia nuclear y la militancia católica del laicado conservador. Vista desde la larga duración, la transición llevada a cabo resultó consecuente con una sociedad que se esmeró por romper su nominación colonial para encaminarse hacia una sociedad que buscó ser moderna, a la par que dos modelos eclesíasticos diferentes desplegaron su caracterización particular asociativa y su producción simbólica. Se contrastó también la extensión de la sociabilidad religiosa, la cual no operó en todo el territorio en los inicios del siglo, pero luego alcanzó a consolidar una presencia real que abarcó al país completo, contando todas las formas de congregación y las jurisdicciones eclesíasticas creadas. Para algunos, la adhesión a la sociabilidad estudiada respondió a la vinculación con un modelo auténtico de fe, mientras que para otros resultó ser una oportunidad valiosa para integrarse a la sociedad, razón que da pie para pensar en una sacralización de la vida civil –o de sus intereses–. No obstante, la sociabilidad estudiada no permaneció estática en el siguiente siglo, pues una inquietud contrastante reverberó: el interés por lo social. Nuevos avatares sociales y políticos se mezclaron con la necesidad de subvertir una autoimagen de ineficacia apostólica de los católicos hacia finales del siglo que los movió a fortalecer una relación más concreta entre la oración y el apostolado. En atención a lo anterior, un próximo estudio deberá hablar sobre la Acción Católica y la sociabilidad del católico militante, más propia del siglo venidero, cuando también cambiaron las figuras modeladoras y asociativas de acuerdo con el modelo eclesial que reclamó una nueva vigencia.

# LA DEVOCIÓN POPULAR EN COLOMBIA A PARTIR DE LAS NOVENAS

Carlos Arboleda Mora



## Introducción

La religiosidad popular colombiana es fruto de la evangelización española que, en un arduo y conflictivo proceso, se unió con la religiosidad indígena y la africana. Los españoles transmitieron la religiosidad popular de la península, que ya era diversa y culturalizada, y comenzó un proceso de mezcla y sincretismo que dio lugar a lo que se puede llamar religiosidad popular colombiana como una forma propia de catolicismo. Todo el tiempo (diario, semanal, mensual y anual) estaba lleno de devociones, unas litúrgicas y otras populares, que colmaban todo espacio de sacralidad, de tal manera que la religión copaba cada intersticio de la vida.

Las novenas eran el texto y la forma de vivir una religiosidad llena de santos, divinidades y ritos, y la manera de pedir ayuda para sobrellevar las vicisitudes de la vida en una sociedad todavía agraria. Los textos novenarios ayudaban a la gente a vivir su religiosidad, y para nosotros hoy son un medio de conocer el contenido y la forma de esta. Se pretende mostrar cómo las novenas ocupaban gran parte del tiempo de los creyentes y daban sentido a diferentes momentos de la vida cotidiana.

## Las novenas<sup>1</sup>

Una de las muestras más claras de esa religiosidad son las novenas que incluyen otros ejercicios piadosos, como procesiones, mandas, promesas y penitencias. Las novenas se pueden clasificar en aquellas para pública o privada oración por una intención especial, las de preparación para fiestas que comienzan nueve días antes de la celebración y las relacionadas con la muerte (funeral, novenario de difuntos, para pedir la gracia de una buena muerte, al *Ánima Sola*<sup>2</sup>, etc.). La angustia, la fiesta y la

1 Se presenta un glosario de algunos términos utilizados en este trabajo. La religiosidad popular es la forma como el pueblo llano vive su fe, con expresiones, símbolos, creencias, ritos, costumbres y lenguajes propios de su cultura. La novena es el conjunto de oraciones y actos devocionales que se realizan durante nueve días para pedir un favor o milagro a Dios, la Virgen o los santos. La procesión es la marcha de un grupo religioso para expresar su fe, pedir un milagro a Dios, celebrar una fiesta o sepultar a un difunto. La *manda* consiste en ofrecer algo a Dios, la Virgen o a un santo, a cambio de la realización de un milagro o de un favor temporal o espiritual. La promesa es semejante: hacer el voto de cumplir o hacer algo con el fin de alcanzar el favor de Dios. La penitencia es un acto de sacrificio corporal o espiritual con el fin de pedir el perdón de los pecados. La reliquia es una parte del cuerpo o del vestido de un santo que se tiene en gran veneración.

2 El *Ánima Sola* es una imagen que representa un alma que sufre solo en el purgatorio.



Juan Moreno de Contreras. *Novena a la devotísima y milagrosa imagen de Nuestra Señora, en su advocación de las Nieves, que se venera en su Iglesia Parroquial de ésta ciudad de Santafé.* Bogotá: Imprenta Patriótica, 1804, Reg. rn50, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

muerte son los tres motivos de las novenas. Así mismo, hacer la novena no implica la lectura de un texto prefijado, pues hay también otras formas de realizarla, como la celebración de misas, salves o simplemente algunas prácticas religiosas.

La novena generalmente consiste en un texto con una estructura uniforme: oración inicial, ofrecimiento, petición de favores, gozos y oración final. Se encuentra como texto independiente, o dentro de un devocionario o libro piadoso. El esquema es simple: humillación, ofrecimiento, petición y agradecimiento. Hay otros elementos que son complementarios, pero casi irrelevantes para el devoto: las meditaciones intermedias, las historias piadosas y los afectos. Los gozos tienen una finalidad importante, pues a través de la repetición hay un aprendizaje de la vida y obra del santo y una especie de comunicación mágica con él. La repetición obliga al santo a hacer el milagro.

Estas novenas tienen toda una estructura vital. En primer lugar, está la necesidad del sujeto de celebrar la fiesta litúrgica del santo, ponerle nombre a una población, pero lo más común es la necesidad particular: protección frente a plagas o epidemias; fecundidad de animales, campos o personas; defensa de agresiones externas, enfermedades de personas o animales; curaciones de dolencias, por lo general corporales; solución de problemas económicos; regreso de los ausentes; salvación de los pecadores empedernidos, etc. El santo tiene una función taumática y protectora. Y, sobre todo, hay la creencia de que el milagro existe. No hay ninguna vacilación o duda en el creyente y si el milagro no se concede, es porque “faltó fe”.

En segundo lugar, está la “especialización” del santo a quien se ruega, pues cada uno simboliza y encarna un tipo especial de poder. Hay una especialización en cada santo. Así como los antiguos griegos tenían un dios para cada cosa, lo mismo sucede con el santoral católico. Hay tantos santos como necesidades del ser humano. Santo sin especialización no sirve: san José, patrono de los agonizantes; san Isidro, patrono de la agricultura; santa Marta, de las amas de casa; san Blas, protector del pecho y la garganta; san Antonio Abad, de los animales domésticos; santa Zita, contra la apoplejía; santa María Magdalena, de las mujeres arrepentidas; san Cristóbal, de los viajeros; la Virgen del Carmen, de conductores y marineros; santa Bárbara, contra las borrascas; santa Lucía, de los ciegos; san Ramón Nonato, de las comadronas; santa Apolonia, del dolor de muelas; santa Cecilia, de los músicos; san Antonio de Padua, contra el hambre y para conseguir novio; santa Bárbara, de los Mineros<sup>3</sup>.

Cada pueblo, parroquia, lugar, corporación o persona tiene su propio santo o patrón, y aparece así un variopinto politeísmo católico. Los santos son como “dioses menores” que están encargados de un aspecto particular de la vida humana. Los mismos sacerdotes eran quienes proporcionaban la “especialización”. En *El Manual*

<sup>3</sup> Juan Fernando Roig, *Iconografía de los santos* (Barcelona: Omega, 1950), 285-295.



“La fiesta del angelito. Indios conduciendo el cadáver de un niño al cementerio, después de muchos días de baile”, acuarela sobre papel, 16 x 16 cm. José María Gutiérrez de Alba. *Impresiones de un viaje a América* (1870-1884). Tomo XI, manuscrito. Sala de Libros Raros y Manuscritos, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

*portátil del sacerdote i del Párroco*, escrito por el Dr. Manuel Lobo Rivera, rector de la catedral de Antioquia, encontramos las oraciones a santo Domingo contra las calenturas, a san Francisco para toda necesidad, a san Buenaventura para un buen parto, a san Liborio contra el mal de orina, a santa Apolonia contra los dolores de dientes, a santa Bárbara para una muerte dichosa, a san Luis Beltrán contra todo género de enfermedades y a san Emigdio para calmar los terremotos<sup>4</sup>.

4 J. Manuel Lobo Rivera, *El Manual portátil del sacerdote i del Parroco* (Bogotá: Imp. de J.A. Cualla, 1841), 56-62, 92.

Al tener cada santo su especialización, encontró un camino abierto para entroncar con las culturas indígenas y africanas. La sacralización de la tierra y los ciclos cósmicos dialogaron con la particularidad de cada santo y, cuando no se dio el diálogo, ocurrió un proceso de resistencia que hizo que permanecieran los elementos indígenas y africanos. El monoteísmo teológico era difícil de entender por otras culturas; de ahí que el politeísmo santoral fuera un camino expedito para que los africanos y los indígenas pudieran conservar los rastros de sus propios dioses. Como dice Bravo Guerreira, los espíritus de protección, los ciclos de siembra y cosecha y los cultos agrícolas fueron bautizados en el culto a los santos y a la Virgen<sup>5</sup>.

5 María Concepción Bravo Guerreira, “Evangelización y sincretismo religioso en los Andes”, *Revista Complutense de Historia de América* 19 (1993); Manuel M. Marzal, *La transformación religiosa peruana* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983).



Congregación del Sagrado Corazón de Jesús. Bogotá: Imprenta de N. Gómez, 1848. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad, Medellín.

Un caso de especialización amplia es San Antonio de Padua. Basta mirar algunos de los “gozos” de su novena:

Si buscas milagros mira / muerte y error desterrados  
 miseria y demonios huidos / leprosos y enfermos sanos.  
 El mar sosiega su ira / redímense encarcelados  
 miembros y bienes perdidos / recobran mozos  
 y ancianos.  
 El peligro se retira / los pobres son remediados  
 cuéntanlo los socorridos / y diganlo los paduanos.<sup>6</sup>

En tercer lugar, se tienen los ritos y las reglas de la intercesión. En este punto se pueden notar los aspectos mágicos o mecánicos de la devoción. Hay que tener la imagen o la reliquia del santo en estampas, novenas, en

<sup>6</sup> *Novena a san Antonio de Padua* (Medellín: Editorial Álvarez, 1929), 8.

estatua o en pintura, pues es la forma de tener una cercanía física con él. Manuel Ancizar, para presentar solo un caso, nos narra de las imágenes que él conoció en la Comisión Corográfica en los departamentos de Cundinamarca, Boyacá y Santander, entre 1850 y 1851:

y en las paredes toda la corte celestial, representada en estampas al humo, grabadas en madera, iluminadas valerosamente con azafrán y achiote, y un San Antonio de bulto, perdidos los colores, raído el hábito, y extendiendo las mutiladas manos hacia dos sartaes de frisoles interpolados con musgo que invadían la puerta del nicho del afligido santo.<sup>7</sup>

Esto en una posada de Ubaté. En Buenavista (Boyacá), vemos: “La Iglesia, abierta y desmantelada, abriga bajo el nombre de imágenes un conjunto ridículo de monstruosidades adornadas estrambóticamente con restos de vestiduras antiquísimas y colocadas sobre poyos de adobe, desnudos y descascarados”<sup>8</sup>.

Tener la imagen es tener, en cierta manera, el cuerpo del santo, pues así su energía puede transmitirse o manipularse por parte del devoto. Viene luego el negocio con él: “Si me ayudas, te pago con”: prácticas de devoción, hacer publicidad a su devoción, rezar un número de rosarios, dar una limosna, y votos o promesas. Pero si no se realiza el milagro, se puede obligar al santo con otras prácticas, por ejemplo, colocar la imagen de cabeza, meterlo en agua fría, quitarle el Niño a San Antonio...

Santafé era muy piadosa; pero se resentía de las creencias supersticiosas o agüeros que de tiempo atrás, y sin saber cómo, se habían inoculado en todas las clases sociales. Se exigía un milagro de San Antonio de Padua? Se le quitaba el Niño Dios, o se sumergía al santo en la tinaja llena de agua hasta que concediera lo que se deseaba; y si ni aún así hacía eso se relegaba la imagen

<sup>7</sup> Manuel Ancizar, *Peregrinación del Alpha*, t. I (Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1984), 35.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 56.



"Procesión de Corpus", Ubaque. Soledad Acosta de Samper. *Vistas de Ubaque. Colombia, 1860-1880*, p. 71. Biblioteca José Manuel Rivas Sacconi - Colección Instituto Caro y Cuervo, Bogotá.

al cuarto de trastajos. Si después de hecha la novena a Nuestra Señora de los Dolores, no se conseguía lo que se deseaba alcanzar, le ponían en la cabeza la corona de espinas del Crucifijo; y si San Francisco de Asís no concedía pronto lo que se le pedía, aunque fuera un novio joven, hermoso, rico y formal para alguna cuarentona, lo despojaban del cordón.<sup>9</sup>

### El control del tiempo

Tanto en las culturas antiguas como en las medievales, las fiestas y los ritos marcaban el tiempo de la vida diaria, eran la clave de la existencia. La práctica de ciertas

<sup>9</sup> José María Cordovez Moure, *Reminiscencias. Santa Fe y Bogotá*, vol. I (Bogotá: Editorial Kelly, 1946), 66.

oraciones llegó de la Península<sup>10</sup> y casi todo el día se iba en rezos<sup>11</sup>.

La mañana transcurría en medio de misas. Luego el almuerzo, la siesta, las labores de la casa, la lectura del *Año cristiano*, las visitas, la caminata y, de seis a siete de la noche, el rezo del rosario en los oratorios,

donde lucía toda la corte celestial, representada en efigies quiteñas y en cuadros o estampas. No somos los únicos en reconocer la poesía y encantos que encierra ver a todos los moradores del hogar cristiano

<sup>10</sup> Severino de Santa Teresa, *Orígenes de la devoción a la Virgen Santísima en Colombia y nomenclator mariano de los descubridores y pobladores de la América española* (Medellín: Bedout, 1942), 49.

<sup>11</sup> José María Cordovez Moure, *Reminiscencias de Santa Fe y Bogotá* (Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana, 1978), 253 y ss.



ORACION

NUESTRA MADRE Y SRA DE MONSERRATE.  
 Dios es rico el hijo de Dios hizo callar en un momento los  
 brachos en las de las cosas, unida a tu padre  
 una gloriosa, fable de idolatras, para de los que se  
 los que se de cualquier, mediante ellos. En la una parte, que que  
 en de que una de, a que una para a la parte de la parte. Mucha  
 muchos, muchos de tu en, de que de la parte de la parte, de  
 que. Toda una de que de de of de de, los oraciones, para de la  
 de la. Tu de la una parte, de la de la, de la de la, de la de la  
 de la de la, de la de la, de la de la, de la de la, de la de la  
 de la de la, de la de la, de la de la, de la de la, de la de la  
 de la de la, de la de la, de la de la, de la de la, de la de la  
 de la de la, de la de la, de la de la, de la de la, de la de la

◀ Anónimo

Ex-voto, 1890

Óleo sobre metal, 35 x 25,3 cm

Reg. AP4725, Colección de Arte del Banco de la República, Bogotá.

reunirse, después de terminadas las labores del día, para dar gracias al Dispensador de todo bien por los beneficios recibidos, e implorar la intercesión de la que, en su vida mortal, fue correctísimo modelo que, cual luciente estrella en noche oscura, enseñó a la mujer la verdadera ruta en el penoso camino de la vida.<sup>12</sup>

La vida diaria de Medellín en el siglo XVIII mostraba iguales características:

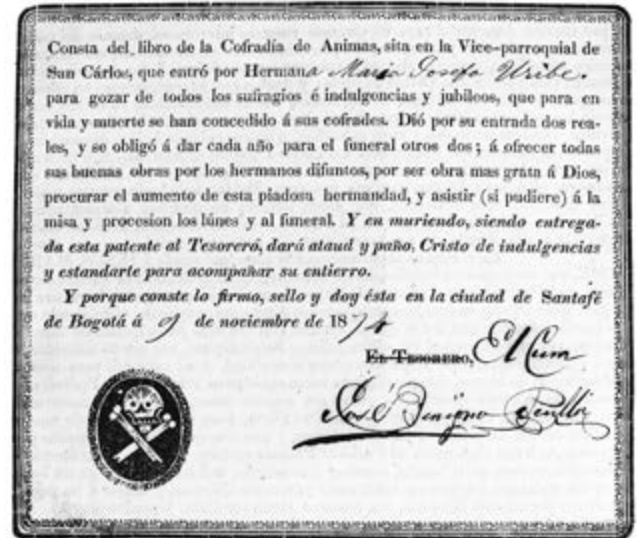
En efecto, se levantaban con el alba, desayunaban, iban a misa, volvían a tomar la media mañana, se iban a bañar al río, a pie o a caballo, echaban siesta hasta las once, tomaban el pisolabis, daban otro tiasiego, comían a la una, iban a visitar el Santísimo, tomaban la media tarde; se iban de caminata a las cuatro, con tertulia y peliqueo. A las seis rezaban el rosario y si era en invierno, jugaban baraja hasta las ocho o nueve, cenaban y... a dormir. Si era en verano salían de visita casi siempre con la mujer; él envuelto en su capote; ella en su mantelina, muy custodiados por dos negros, que los alumbraban con faroles... El doble de las ocho, para pedir por las ánimas benditas o para encomendarse a ellas, era también toque de queda... Se celebraban fiestas de santos, embarazos de reinas, nacimientos de príncipes, jura de nuevo rey, como regocijos públicos; como regocijos privados, bautismos y casamientos, con vino legítimo, mistelas caseras o pastas monjiles.<sup>13</sup>

Esas costumbres perduraron en la Colonia y luego en la República, e incluso se mantienen hasta hoy. Hay personas que en determinados momentos del día practican alguna devoción: el rosario, la novena, la coronilla, etc.

Las cofradías eran otra forma especial de vivir la religiosidad que favorecía la sociabilidad de sus integrantes,

<sup>12</sup> *Ibíd.*, 255.

<sup>13</sup> Tomás Carrasquilla citado en Luis Latorre Mendoza, "Historia", en Guayaquil. *Una ciudad dentro de otra. Síntesis del poderío de una raza*, ed. Alberto Upegui Benítez (Medellín: Ediciones Progreso, 1957), 16-17.



"Patente de la Cofradía de Ánimas para María Josefa Uribe", Bogotá (9 de noviembre de 1874). Colección de Hojas Seltas, H5-315, Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

atendía a sus necesidades y motivaba a alguna obra benéfica o religiosa, al mismo tiempo que ayudaban a llenar el tiempo del año. Las más comunes en el siglo XIX eran: Cofradía del Escapulario de la Virgen del Carmen, Confraternidad del Espíritu Santo, Cofradía del Señor Crucificado, Cofradía de las Cadenas de San Pedro, Cofradía de la Santísima Trinidad, Cofradía del Sagrado Corazón, Hora de Adoración Perpetua y Cofradía de Nuestro Padre Señor San José. Esto mantenía a la persona ocupada en rezos, compromisos, portar símbolos y colaborar económicamente a los fines del grupo.

Había una sacralización exhaustiva del tiempo diario, mensual y anual. Era el caso de las novenas que se debían realizar cada mes del año, además de las de devoción personal o las que exigían las cofradías. Diciembre: novenas de Santa Bárbara, la Purísima, la Expectación y Navidad; enero: de la Presentación, san Antonio abad y san Blas; febrero: de Santa Agueda; marzo: de san José y la Anunciación de la Virgen María; abril: de san Francisco de Paula, san Jorge y las letanías mayores; mayo: de la Santa Cruz, san Pascual, san Agustín y rezo diario del rosario, además de los mil jesuses el día de la Santa Cruz; junio: de san Antonio de Padua, san Luis Gonzaga y san Juan Bautista; julio: de la Virgen del Carmen, san Alejo, Santiago y santa Ana; agosto: de santo Domingo, san Cayetano, santa Clara y san Ramón Nonato; septiembre: de

Alegoría "Lingua mea-meditabitur laudentuam", grabado xilográfico de Ignatio Lucchesini. Francisco Xavier Dornn. *Letania lauretana de la Virgen Santísima: expresada en cincuenta y ocho estampas, e ilustrada con devotas meditaciones y oraciones*. Valencia: Viuda de Joseph de Orga, 1768, Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

Nuestra Señora de las Angustias, los dolores de la Virgen, san Genaro y san Miguel; octubre: de san Francisco de Asís, de la maternidad de la Virgen y el rezo diario del rosario; noviembre: de difuntos, san Martín, santa Cecilia y responsos por los difuntos.

Además de las cofradías, los gremios celebraban anualmente la fiesta del santo patrono con novena, fiesta, misa, sermón y refrigerios: "Plateros y oribes tenían a San Eloy; los albañiles a San Macario; los carpinteros a San Paulino y San Cícero; los sastres a San Homobono; los talabarteros a San Bartolomé; los herreros a Santa Apolonia; los barberos a los santos Cosme y Damián, y los zapateros a San Crispín y San Crispiniano"<sup>14</sup>.

El calendario productivo se veía afectado en cuanto había numerosos días de fiestas. En el siglo XVIII había veintitrés días festivos, además de los domingos<sup>15</sup>. En 1830, además, había días de guarda en que se podía trabajar después de ir a la misa: San Matías Apóstol, San José, San Felipe, Santiago, la Invención de la Santa Cruz, San Isidro, San Fernando Rey de España, San Antonio de Padua, Santa Ana, San Lorenzo, San Bartolomé, San Agustín, la Dedicación de San Miguel Arcángel, San Simón y San Judas, San Andrés, Santo Tomás, San Juan Apóstol, los Santos Inocentes y San Silvestre<sup>16</sup>. En 1834, Gregorio XVI trató de reducir los días festivos a trece<sup>17</sup>, pero la realidad era que estos ocupaban casi la tercera parte del año por la costumbre, la tradición y el poder de la Iglesia en la sociedad.

En la práctica de las novenas subyace un politeísmo práctico. El cristianismo es una religión monoteísta en su

14 Humberto Triana y Antorveza, "El aspecto religioso en los gremios neogranadinos", *Boletín Cultural y Bibliográfico* (Banco de la República) IX, n.º 2 (1966): 269.

15 José Nicolás de Rosa, *Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la ciudad y Provincia de Santa Marta* (Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1975), 379-381.

16 Introducción a *Ejercicio del Amor Divino* (Rionegro: Imprenta de Manuel Antonio Balcázar, 1830), s. p.

17 *Actas y Decretos del Concilio Primero Provincial Neo-granadino* (Bogotá: Imprenta Metropolitana, 1869), 200-204.

credo oficial, pero en su historia paulatinamente admitió la mediación de los santos y apareció un amplio santoral. Oficialmente, los santos son intercesores únicamente, pero en la práctica diaria el santo hace el milagro, tiene poder, él es nuestro padre. La presencia de la imagen o la reliquia asegura el milagro después de haberle hecho la novena, prometido la manda y hacerle la fiesta. Al santo se le celebra, se le hace la novena, se le obliga mediante la súplica y, si esta no basta, se le extorsiona diciéndole que no se le va a volver a pedir, o volteándolo de cabeza o metiendo la imagen en el agua. Se espera mágicamente que el santo haga el milagro recurriendo a creencias y ritualidades para lograr, en forma mecánica, el favor que se requiere. Ciertamente, la religiosidad popular muestra un politeísmo práctico en medio de un monoteísmo normativo. La Iglesia oficial termina por aceptar el multifacético y multicolor panteón santoral.

La cantidad de novenas dedicadas a los santos según su especialidad indica que los santos son como dioses menores que están encargados de un aspecto particular de la vida humana.

Para el indígena era difícil cambiar de su politeísmo complejo a un monoteísmo abstracto. No podía comprender la necesidad de eliminar sus viejos dioses y sus antiguos cultos en los que descansaba la seguridad de su existencia. Pero encontró en el santoral católico un campo apto para conservar su propia concepción politeísta. Y en la devoción a los santos se conservó la creencia en sus espíritus protectores. Podríamos decir que los ciclos agrícolas, los espíritus protectores, las divinidades telúricas y los cultos a la tierra, propios del indígena, permanecen bautizados en las festividades cristianas, en el culto a los santos, y en los cultos marianos.<sup>18</sup>

18 Carlos Arboleda Mora, *El politeísmo católico. Las novenas como expresión de una mentalidad religiosa: Colombia S. XIX-XX* (Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 1999), 74 y ss. Cfr. Bravo Guerreira, "Evangelización y sincretismo religioso en los Andes"; Marzal, *La transformación religiosa peruana*.





"Mira este corazón que tanto te ama", *El mensajero del Corazón de Jesús. Órgano del Apostolado de la Oración en Colombia*. Bilbao: Imprenta del Corazón de Jesús, 1910. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

Y los africanos tenían gran conciencia de los intermedios. Los rituales afrocolombianos se refieren a los santos, la Virgen, Cristo o el diablo.

## Conclusiones

El ideal de una fe pura nunca se ha realizado en Colombia. Se construyó una religiosidad popular propia con elementos triétnicos (europeos, indígenas y africanos) y con expresiones diferentes en cada contexto territorial. Así, hay diferencias entre la religiosidad popular de la costa atlántica, la costa pacífica y el centro del país, debido a diferentes formas de evangelización, variaciones culturales y geográficas, predominio de alguna etnia, mayor o menor resistencia a los misioneros españoles, etc. Así se creó la religiosidad popular que es una forma propia de Latinoamérica.

Todos los santos católicos y los dioses africanos e indígenas formaron parte del proceso de formación de la religiosidad popular, unos por imposición y otros por resistencia, para establecer una forma cultural que organizaba el orden vital y cósmico amenazado por fenómenos naturales, pestes, enfermedades y contingencias... Esta nueva forma cultural tiene sus propias creencias, ritos y costumbres, una organización popular y su código ético particular.

El culto a los santos es como un politeísmo práctico, de tipo mágico, construido sobre el santoral cristiano, y que permitió dar seguridad y sentido en medio de las dificultades de la vida. El catolicismo terminó por aceptar el pluralismo de santos intercesores, y la gente con sus rezos, novenas y devociones encontró allí un medio eficaz de afrontar las vicisitudes de su existencia.

La práctica de las novenas continúa hoy en nuestra sociedad e incluso aparecen otras en diferentes formas y con nuevos sincretismos, como la novena de la prosperidad, la novena a la Santa Muerte, la novena a la sangre de Cristo, lo que indica su pervivencia como respuesta a recientes necesidades y creencias sociales. Habrá que seguir investigando cómo las personas siguen padeciendo carencias y por qué buscan solución dentro de una religiosidad popular en un mundo tecnológico y secularizado.

TERCERA PARTE

# SIGLOS XX-XXI

de la tolerancia religiosa a la libertad religiosa y de cultos



# GENERALIDADES DE LA HISTORIA CONCORDATARIA EN COLOMBIA

Rafael Tamayo Franco



## Introducción

Los concordatos son acuerdos de derecho público que tienen la categoría normativa de tratados internacionales. Este tipo de acuerdos son celebrados entre el Estado del Vaticano y otros Estados que deseen suscribirlos, normalmente impulsados tanto por la influencia del cristianismo católico como por el número de fieles en ese territorio. Como cualquier acuerdo internacional, los concordatos tienen fines jurídicos y políticos que incluyen el reconocimiento de la personalidad jurídica de la Iglesia católica en los Estados signatarios y prerrogativas en ámbitos como la educación y la práctica religiosa. Contemplan acuerdos generales sobre la consagración normativa de los actos religiosos que pueden tener efectos civiles, como el matrimonio católico, y en general marcan la pauta en el diálogo entre los representantes del Estado y los de la Iglesia.

Cada acuerdo concordatario tiene sus particularidades derivadas de múltiples variables, como las condiciones políticas del momento de su celebración, los procesos sociales o los debates sobre la esfera pública de la religión y la eventual interacción entre creencias. Teniendo

en cuenta las variables mencionadas, es apenas lógico que existan voces a favor o en contra de los concordatos y sus disposiciones. Tanto en Colombia como en otros países, el concordato ha sido un acuerdo fundamental en las dinámicas sociopolíticas y, en consecuencia, de importancia para diversas disciplinas como el derecho, la teología, la sociología, la ciencia política y, sin duda, la historia.

En este breve texto se presentarán las generalidades del concordato en Colombia con un enfoque principalmente jurídico, así como sus circunstancias históricas más significativas. Esto podrá generar una visión de conjunto que permita al lector asociar y entender las continuidades y las discontinuidades histórico-normativas en la materia.

## Las tensiones en la relación Estado-Iglesia y el concordato de 1887

La Contrarreforma y el nacimiento de la Compañía de Jesús convirtieron a España en el bastión del cristianismo católico europeo desde el siglo XVI. Debemos recordar

la cercanía de la Santa Sede con la monarquía española durante todo el periodo colonial. En el contexto de esa cercanía entre el poder público y el poder eclesial se formaron gran parte de las instituciones coloniales. Es decir, junto con la autoridad del poder colonial, el proceso de evangelización generó una institucionalidad en la que el poder de la Iglesia era manifiesto y generalmente aceptado. Esto ayuda a entender por qué las tensiones derivadas de las reivindicaciones de Independencia generaron a su vez tensiones con el poder eclesial.

Después del largo proceso de Independencia y teniendo en cuenta tanto el sentimiento social como la necesidad de reconocimiento internacional, el nuevo Estado se aproximó con frecuencia a la Santa Sede. Sin embargo, desde la Independencia y hasta 1887, las relaciones entre el Gobierno colombiano y la Santa Sede no lograron estabilizarse lo suficiente como para generar un concordato. En ese periodo varias sedes diocesanas estuvieron vacantes, y solo algunas comunidades religiosas tuvieron la autorización pontificia para solicitar su ingreso al país y radicarse en el territorio<sup>1</sup>. Pero, al no existir un concordato vigente, la estabilidad de esas autorizaciones de permanencia dependía del Gobierno de turno y de los respectivos cambios legislativos. Situación que se hizo evidente antes del primer concordato, por ejemplo, con la expulsión en 1850 y 1861 de los miembros extranjeros de la Compañía de Jesús<sup>2</sup>.

Paralelamente, incluso ante el hecho de una sociedad creyente y practicante, el pensamiento liberal ilustrado en el siglo XIX impulsó discusiones sobre el modelo de Estado y el rol de la religión. La Constitución de Rionegro de 1863 y su proyecto de Estado laico es el punto nor-

mativo más distante entre el Gobierno y la Iglesia en ese siglo. Sin embargo, la inestabilidad y la guerra produjeron un cambio normativo sustancial en diferentes estructuras sociales, incluyendo la religiosa, que se modificó sustancialmente a partir de la Constitución de 1886 en el denominado proceso de Regeneración<sup>3</sup>. El cambio en el modelo constitucional implicaba una declaración de confesionalidad marcada en el artículo 38 que establecía: “La Religión Católica, Apostólica y Romana es la de la Nación; los Poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social. Se entiende que la Iglesia Católica no es ni será oficial, y conservará su independencia”. Esta situación jurídica generaba la posibilidad de un diálogo abierto con la Santa Sede para la celebración del primer concordato, que incluía además la negociación por el detrimento financiero de la Iglesia en las décadas precedentes. Al respecto, afirma Fernán González:

Así, el Concordato de 1887 no será sino la consecuencia lógica de la nueva carta constitucional; en ese sentido, el encargado de las negociaciones, Joaquín Fernando Vélez, recibe instrucciones de puño y letra del presidente Núñez. Según estas, el convenio debe reflejar fielmente el espíritu de la Constitución, pero el reconocimiento de la deuda en favor de la Iglesia debe tener en cuenta la penuria fiscal del gobierno, que solo puede cumplir compromisos módicos; sin embargo, en compensación, puede ofrecer auxilios presupuestales para las misiones y los seminarios y diócesis pobres.<sup>4</sup>

El presidente Rafael Núñez escribió directamente al papa León XIII para solicitar la revisión de la posición negociadora de la Santa Sede, inicialmente interesada

1 Ricardo Arias Trujillo, *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003).

2 José David Cortés Guerrero, “La expulsión de los jesuitas de la Nueva Granada como clave de lectura del ideario liberal colombiano de mediados del siglo XIX”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (Bogotá) 30 (2003).

3 Véase un estudio sobre los conflictos religiosos en Carlos Arboleda Mora, *Guerra y religión en Colombia* (Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2006).

4 Fernán González, “El concordato de 1887: los antecedentes, las negociaciones y el contenido del tratado con la Santa Sede”, *Credencial Historia* 41 (mayo 1993): versión electrónica.





Gustav Georg Endner / Giovanni Battista Piranesi  
*Basilica de San Pedro y el Vaticano, Roma, 1750*  
 Reg. 1253555, Prints and Photographs: Print Collection, The New York Public Library.

en una indemnización plena por la desamortización<sup>5</sup>. Finalmente se llegó a un acuerdo el 31 de diciembre de 1887, firmado por el cardenal Rampolla y Joaquín Vélez. Este acuerdo se incorporó al ordenamiento jurídico colombiano por la Ley 35 de 1888. El primer concordato del Estado colombiano incluía 33 artículos en los cuales el poder público reconocía a la Iglesia como un elemento esencial del orden social.

<sup>5</sup> La compensación acordada generó variadas opiniones en la población y se reavivó cuando los liberales llegaron al poder en la década de 1930. En las publicaciones, quienes consideraban la compensación económica como justa recordaban que los gobiernos liberales antes de la Regeneración habían desposeído a la Iglesia. Un ejemplo en *La Cruzada, Semanario Católico* (Yarumal, Antioquia), 1935, 1-2. Fundación Antioqueña para los Estudios Sociales (FAES).

En el artículo octavo del concordato de 1887, “el Gobierno se obliga[ba] a adoptar en las Leyes de procedimiento criminal disposiciones que salven la dignidad sacerdotal, siempre que por cualquier motivo tuviere que figurar en el proceso un ministro de la Iglesia”. Los artículos 12 a 14 conferían a la Iglesia las potestades principales en materia de educación, asunto determinante en los procesos educativos durante el siglo XX. Los artículos 17 a 19 conferían a la Iglesia la competencia en asuntos matrimoniales, lo que generó tensiones en las primeras décadas del siglo siguiente en relación con las posibilidades de la celebración del matrimonio civil. En los artículos 24 y 25 se hace referencia a los problemas del Tesoro y la cuantía de la compensación derivada de las dinámicas Estado-Iglesia anteriores al acuerdo. Como en otros concordatos, el Estado era garante del cumplimiento de las

normas que protegían a la Iglesia y los demás compromisos establecidos.

Con el concordato de 1887 se le confirió a la Iglesia su autonomía administrativa institucional. Con base en la Constitución de 1886, la educación pública quedaba bajo la autoridad de la Iglesia; y la educación privada no podía, a partir de las disposiciones constitucionales, ir en contra de la moral cristiana. La Iglesia hizo efectivas las prerrogativas normativas en materia de educación, mantuvo un control eficiente y una comunicación constante con el entonces Ministerio de Instrucción Pública.

El artículo 21 del Concordato establecía que después del “Ite misae est” (“Id en misión evangelizadora” o “Podéis ir en paz”) con el que cerraba la eucaristía, se orara por la salvación de la república, el presidente y sus autoridades<sup>6</sup>. Este artículo del concordato de 1887 es un indicio claro de la intención de mantener una relación estrecha entre los poderes del Estado y de la Iglesia en los imaginarios y las dinámicas sociales<sup>7</sup>.

Sobre el texto de este primer concordato, afirma Fernán González: “En resumen, la Iglesia hizo concesiones sobre sus derechos económicos a cambio del control del aparato educativo y de la institución matrimonial, a la vez que recupera su autonomía interna”<sup>8</sup>.

En 1892, durante la presidencia de Carlos Holguín, y con base en la interacción derivada de la aplicación del con-



Rafael Núñez  
Alberto Urdaneta. Álbum de dibujos “personajes nacionales”,  
ca. 1880  
Lápiz sobre papel, 30 x 22 cm  
F. Urdaneta 164, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

cordato de 1887, se celebró una Convención Adicional al Concordato que incluía disposiciones sobre el fuero eclesial, los cementerios y el registro civil. En cuanto al fuero, los artículos establecían una relativa flexibilización en la posibilidad de juicios civiles de las autoridades religiosas. Los cementerios debían ser administrados por la Iglesia, a menos que esto resultara muy costoso, como en algunos casos en Bogotá, Cartagena y Mompox. El Gobierno debía velar por la existencia de cementerios no católicos en lugares distantes de los cementerios católicos. Finalmente, en cuanto al registro civil, la Convención establecía que la Iglesia facilitaría a las autoridades civiles la información que requirieran sobre los registros de nacimientos, matrimonios y defunciones. Estos documentos fueron fundamentales durante casi todo el siglo XX en la sistematización y prueba del estado civil de los colombianos.

Las disposiciones de la Convención Adicional son una fuente de interpretación histórica que refleja los temas que eran sensibles en las discusiones de la relación Estado-Iglesia en los últimos años del siglo XIX.

6 “Artículo 21. Después de los oficios divinos se hará en todas las iglesias de la República la oración que sigue: *Domine salvam fac Rempublicam; Domine salvum fac Praesidem eius et supremas eius auctoritates*” (“Salva, Señor, a la República; salva, Señor, al presidente y a sus supremas autoridades. [Trad. del A.]”).

7 Dos estudios en materia de imaginarios religiosos y dinámicas sociales en el periodo indicado para el caso de Antioquia son: Gloria Mercedes Arango, *La mentalidad religiosa en Antioquia, prácticas y discursos 1828-1885* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 1993); y Gloria Mercedes Arango, *Sociabilidades católicas, entre la tradición y la modernidad. Antioquia, 1870-1930* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia; La Carreta Editores, 2004).

8 González, “El concordato de 1887”.



Constitución Política de Colombia, 5 de agosto de 1886, preámbulo. Archivo General de la Nación, Bogotá.

Aunque el concordato no era una norma extensa, sin duda la aplicación de las disposiciones concordatarias impactaba toda la vida de los fieles desde el nacimiento hasta la muerte. Un ejemplo revelador del poder tanto público como privado de la Iglesia en las primeras décadas del siglo XX está asociado al matrimonio. La denominada ley Concha, o Ley 54 de 1924, permitía el matrimonio civil únicamente a quienes se hubieran apartado formalmente de la fe católica. Para su promulgación y con base en las disposiciones del concordato vigente, se requirió el acuerdo del cardenal Gasparri en Roma. La norma disponía que el matrimonio católico anulaba el anterior matrimonio civil con otra persona y también obligaba a apostatar públicamente a los bautizados católicos que quisieran contraer matrimonio civil.

Al mismo tiempo, la existencia del matrimonio civil a inicios del siglo XX, o el debate sobre los cementerios no católicos, demuestra que incluso ante la fuerte influencia de la Iglesia, las prácticas seculares son visibles en las fuentes históricas.

## Los cambios sociales del siglo XX y el concordato de 1973

Desde la década de 1930, durante los gobiernos liberales y en parte por una creciente influencia de ideas seculares difundidas por algunos medios de comunicación y por la llegada de ideologías socialistas, se contempló la posibilidad de reformar o celebrar un nuevo concordato, pero tanto la Iglesia nacional como el Partido Conservador se opusieron a esta propuesta. En 1942 se planteó una reforma al concordato de 1887 que buscaba flexibilizar el control de la Iglesia en materia educativa. Sin embargo, la fuerte oposición de algunos grupos sociales y militantes religiosos implicó que el cambio del Partido Conservador al Liberal en el poder no produjera en la primera mitad del siglo XX en Colombia un cambio sustancial de las competencias políticas de la Iglesia, especialmente en materia de educación. Algunos cambios propuestos y ejecutados fueron normalmente acciones de intelectuales y académicos interesados en una educación laica.

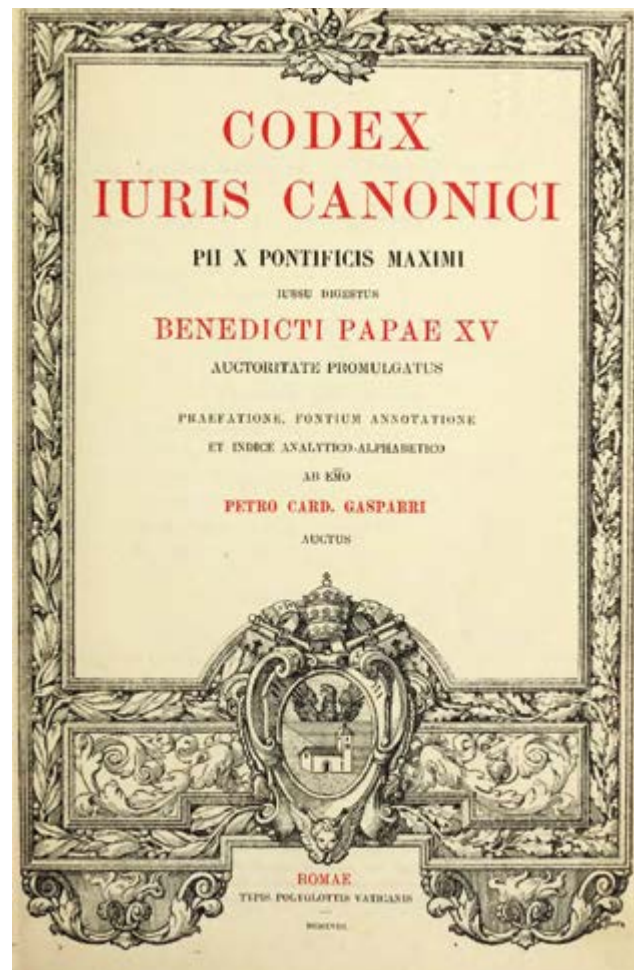
A mediados de siglo XX en Colombia la presencia de la teología de la liberación era una realidad y con ella es posible identificar un discurso eclesial más cercano al ideario liberal, enfrentado a la corriente más conservadora, tanto en materia política como religiosa. El Frente Nacional, La Violencia y el rol de la creencia religiosa y de la Iglesia en el país siguen siendo investigados. Sin embargo, con la lenta transformación de las dinámicas sociales que implicaron un relativo alejamiento del control eclesial, tanto en la vida pública como privada (que podría considerarse como un proceso de secularización), en 1973 se celebró un nuevo concordato durante el gobierno de Misael Pastrana Borrero y el pontificado de Pablo VI. El entonces nuevo concordato contaba con 32 artículos y un breve protocolo final sobre 4 artículos particulares. El acuerdo fue firmado el 12 de julio de 1973 y ratificado en Colombia por la Ley 20 de 1974.

El discurso del plenipotenciario de la Santa Sede manifestaba una posición eclesial muy lejana a la del periodo de la Regeneración a finales del siglo XIX, no solo porque las circunstancias políticas habían cambiado, sino porque la autoridad de la Iglesia ya no se concebía en los mismos términos. Al momento de la firma del acuerdo, decía el nuncio apostólico, monseñor Ángel Palmas: “La Iglesia y el Estado, al estipular este Concordato, han querido manifestar, no una voluntad de dominio, sino el sincero deseo de auténtico servicio al bien de la persona humana y la comunidad, consideradas así sus exigencias temporales y eternas a la luz de las nuevas circunstancias que son propias de nuestro tiempo”<sup>9</sup>.

El artículo I del concordato de 1973 es un cambio importante con respecto a la lógica del anterior, ya que reconoce “la justa libertad religiosa de las demás confesiones y de sus miembros lo mismo que de todo ciudadano”. Otra novedad sobresaliente aparece en el artículo VI que menciona “las condiciones humanas y sociales de los indígenas y de la población residente en zonas marginadas”<sup>10</sup>. El artículo sobre la separación de cuerpos en el matrimonio es muy específico con relación a la competencia judicial desvinculada de la Iglesia y también demuestra cierta flexibilización al considerar que los cónyuges podían estar formalmente separados. Otras novedades en el texto son la vicaría castrense para las fuerzas militares (art. XVII), la unificación de las obligaciones financieras del Estado (art. XXVI), y la protección del patrimonio cultural constituido por arte religioso, monumentos, archivos y bibliotecas (art. XXVIII). Estos últimos artículos

9 José Joaquín Caicedo P., “La reforma concordataria de 1942 y sus proyecciones en el Concordato de 1973”, *Credencial Historia* 41 (mayo 1993): versión electrónica.

10 El tema de las comunidades indígenas y su relación con los procesos de la Iglesia en Colombia ha suscitado estudios desde diversas disciplinas. Un estudio interdisciplinar en Bartolomé Clavero, “Nación y naciones en Colombia entre constitución, concordato y un convenio (1810-2010)”, *Revista de Historia del Derecho* 41 (2011).



Iglesia Católica. Codex Juris Cononici. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1917, portada. F. Suarez 623, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

demuestran una sensibilidad en materia cultural que no estuvo presente en el concordato de 1887<sup>11</sup>.

Gran parte de estas novedades están relacionadas con los movimientos sociales mundiales de la primera mitad del siglo XX, y en particular con las conocidas reivindicaciones realizadas en el Concilio Vaticano II (1962-1965) que visibilizaron la Doctrina Social de la Iglesia, la nueva evangelización y el apoyo a reivindicaciones sociales de equidad en un intento de retorno a los fundamentos esenciales del cristianismo originario<sup>12</sup>.

11 Un análisis temprano de la inclusión de los avances en materia de libertad religiosa en el Concordato de 1973 en Liborio Restrepo Uribe S. J., “El régimen concordatario colombiano”, *Theologica Xaveriana* 35 (2019).

12 Gaetano Catalano, “El concordato colombiano del 1974 e i principi del Concilio Vaticano II”, *Ius Canonicum* XV, n.º I (1975).



*La acción escolar. Órgano de los maestros, serie II, número 11, Bogotá (junio de 1924); portada Sala de Libros Raros y Manuscritos, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.*

Evidentemente no todas las disposiciones del concordato de 1973 pueden considerarse cambios con respecto al acuerdo de 1887. El artículo XII sobre la educación religiosa establece que “los planes educativos, en los niveles de primaria y secundaria, incluirán en los establecimientos oficiales enseñanza y formación religiosa según el Magisterio de la Iglesia”. Disposición que, cercana a las de 1887, demuestra el interés de la Iglesia de mantener su influencia directa en los procesos de educación pública desde la infancia. El fuero eclesiástico también mantuvo la misma lógica de finales del siglo XIX con procesos judiciales discretos y en contacto con las altas autoridades del gobierno (arts. XX a XXII).

Con ocasión de discusiones religioso-políticas derivadas del análisis de la constitucionalidad del concordato de

1973, que se dio años más tarde, cuando se modificó la Constitución de Colombia en 1991, afirma Fernán González:

las circunstancias han cambiado en la segunda mitad del siglo XX: la sociedad colombiana se ha secularizado aceleradamente y se ha hecho consciente de su pluralidad y diversidad, tanto en lo religioso como en lo cultural. Por parte de los gobiernos liberales, no parece existir un propósito de disminuir el peso de la Iglesia en la sociedad, sino solo el deseo de adecuar sus relaciones a esos cambios recientes de la sociedad colombiana. En los comienzos del Frente Nacional, el liberalismo se dirigió al arzobispo de Bogotá para declarar cancelados los conflictos con la Iglesia católica, que dejó así de ser la frontera divisoria entre los partidos tradicionales. Por parte de la Iglesia, el Concilio Vaticano II, en la década de los sesenta, proclama explícitamente la intención de dialogar con los valores del mundo moderno, lo mismo que el reconocimiento de la libertad religiosa.<sup>13</sup>

Los representantes políticos de ambos partidos habían considerado ventajosa la presencia y predicación de la Iglesia en el orden social; sin embargo, el lento proceso de secularización enfrentaba al Gobierno a regular de una manera diferente, quizá más “pluralista” y directa, asuntos como la educación pública o el ejercicio de libertades matrimoniales, no sin intensas discusiones sociales bajo el influjo de la visión religiosa de sus participantes, y después de que por mucho tiempo estas dinámicas hubieran tenido una influencia directa por parte de los líderes eclesiales<sup>14</sup>. Esta circunstancia, junto con el cambio en las características del conflicto armado colombiano, terminarían influyendo a finales del siglo XX en la nueva Constitución Política que reconocía, “en muchos lugares, los grupos religiosos no católicos (especialmente evangélicos, y dentro de ellos de modo más notable los

<sup>13</sup> González, “El concordato de 1887”.

<sup>14</sup> Isidoro Martín, “El nuevo concordato entre la Santa Sede y la República de Colombia”, *Revista de Estudios Políticos* 192 (1973).

pentecostales) [que] se han convertido también y con suerte diversa, en actores políticos”<sup>15</sup>.

La promulgación de la Constitución de 1991 implicó una revisión de la constitucionalidad de la ley aprobatoria del concordato. Inicialmente, en 1992 se firmó un acuerdo entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia que realizaba algunos ajustes al acuerdo en consonancia con la nueva Constitución. El concordato debía revisarse no solo en materia de libertad religiosa, que desde 1973 estaba parcialmente incluida en el texto, sino por las nuevas normas colombianas sobre los efectos civiles del divorcio, que incluía “todo matrimonio”<sup>16</sup>. Sin embargo, este acuerdo nunca fue ratificado por el Gobierno colombiano y en 1993 la Sentencia C-027 de la Corte Constitucional declaró inconstitucionales –por inconstitucionalidad sobreviniente– algunos artículos de la ley aprobatoria del concordato de 1973<sup>17</sup>. Los artículos considerados inconstitucionales fueron aquellos que, de acuerdo con la lógica de la Corte Constitucional, generaban situaciones o jurisdicciones privilegiadas para la institución de una confesión religiosa<sup>18</sup>. Así, desde el punto de vista jurídico, el concordato de 1973 está vigente, pero son inaplicables en Colombia los artículos de la ley aprobatoria declarados inconstitucionales por la Corte. Esta situación invita a ambos Estados a celebrar un nuevo concordato.

15 Juan Gregorio Navarro, coord., *Estado, derecho y religión en América Latina* (Madrid: Marcial Pons, 2009), 12.

16 Véase un análisis ilustrativo sobre la materia en Guillermo González Quintana, “Concordato y matrimonio”, *Theologica Xaveriana* 35 (2019).

17 Si bien inicialmente se discutió la competencia de la Corte Constitucional para actuar en esta manerita, con contadas excepciones, la teoría relacionada con el control de la constitucionalidad sobreviniente es aceptada. Véase un estudio que se opone a la competencia de la Corte en Mauricio Uribe Blanco y José Martín de Agar, “Concordato y jurisprudencia constitucional en Colombia”, *Civilizar* 5, n.º 8 (2005).

18 Algunas consideraciones sobre los artículos declarados inconstitucionales se encuentran en Vicente Prieto, “El concordato de 1973 y la evolución del derecho eclesiástico colombiano. Situación actual y perspectivas de futuro”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 22 (2020): 23 y ss.



Pablo VI, Bogotá, agosto de 1968  
Fotografía: Mario Posada Ochoa. Banco de Fotografías, Movifoto.

## Conclusiones

Es importante tener en cuenta que, además de las dinámicas políticas y jurídicas propias de los concordatos y su diplomacia en la relación Estado-Iglesia, es en la vida privada de los individuos donde se hacen evidentes sus efectos. La Regeneración y el primer concordato en 1887 marcaron un punto de inflexión en el proyecto de Estado colombiano y en la relación del Estado con la Iglesia católica. El concordato de 1887 determinó unas competencias que le permitieron a la Iglesia una acción extendida en educación y moralidad y, por estas vías, en la acción política y el control social. En 1892 se realizaron algunos ajustes al texto concordatario que aclararon y ampliaron algunas competencias de la Iglesia<sup>19</sup>.

19 “Convención del 20 de julio de 1892 sobre fuero eclesiástico, cementerios y registro civil; Convenio de Misiones del 27 de diciembre de 1902 y su Protocolo Adicional del 24 de julio de 1903; Protocolo del 30 de marzo de 1905 sobre los límites de la Prefectura Apostólica de San Martín; Convención del 9 de octubre de 1918 modificatoria de la cuota concordataria para las Misiones; sobre este mismo tema, los Convenios de marzo de 1932, julio de 1933, abril de 1934, julio de 1935, noviembre de 1940; Convenio de Misiones del 29 de enero de 1953”. Vicente Prieto, “Derecho eclesiástico colombiano”, en *Estado, derecho y religión en América Latina*, 105.



"Firma del Tratado de Letrán negociado en nombre del Vaticano por el cardenal secretario de Estado Pietro Gasparri y firmado por el Papa Pío XI", *Le Petit Journal Illustré*, París, (febrero 24 de 1929): portada. Biblioteca Nacional de Francia.

En la primera mitad del siglo XX, la participación del Partido Liberal fue haciéndose más representativa con el tiempo y en 1930 alcanzó la Presidencia de la República. Aunque los intentos de reforma concordataria en 1942 no alcanzaron a concretarse, son una muestra de la transformación en los imaginarios religiosos y políticos en el país. Las continuidades y discontinuidades en el rol de la Iglesia y los imaginarios religiosos se manifestaron claramente con el concordato de 1973, que incluyó un relativo reconocimiento de la libertad religiosa, manteniendo la influencia eclesial en la educación pública<sup>20</sup>. Este proceso también estuvo asociado a los cambios generales de la Iglesia manifestados en el Concilio Vaticano II.

La Constitución de 1991 hizo mucho más fuerte el reconocimiento jurídico de otras confesiones y libertades civiles que no eran compatibles con todos los artículos

<sup>20</sup> Un análisis jurídico comparativo en Fernando Hinestroza, "Apuntes sobre el concordato", *Revista de Derecho Privado* 34 (2018).

del concordato. Así, la Corte Constitucional colombiana declaró inconstitucionales algunos artículos de la ley aprobatoria del concordato que no están, desde entonces, vigentes en el país. Igualmente, otras normativas y decisiones judiciales han aplicado la lógica de las prerrogativas de la Iglesia católica a otras confesiones<sup>21</sup>.

Sin duda, desde finales del siglo XIX los acuerdos concordatarios han determinado la relación entre el Estado colombiano y la Iglesia. Aún más importante, los efectos de los concordatos en nuestro país han impactado la vida social en los ámbitos público y privado en aspectos tan determinantes como los diferentes niveles educativos desde la infancia, el matrimonio, el registro civil, la responsabilidad de los líderes religiosos y el lugar de la sepultura. A pesar de los debates acalorados en la materia e independientemente de la aproximación religiosa<sup>22</sup>, es indudable que los concordatos han sido y seguirán siendo por mucho tiempo regulaciones fundamentales en la comprensión del entramado social y político del país.

Finalmente, es también innegable que en las primeras décadas del siglo XXI gran parte de la población colombiana se considera a sí misma como cristiana católica y el papel que la Iglesia continúa desempeñando en materia educativa y social hace necesario que el Estado cuente con un concordato que refleje y regule esas realidades.

<sup>21</sup> Marta Zuzanna Osuchowska, "El concordato colombiano y la jurisprudencia de la Corte Constitucional", *Anuario Latinoamericano – Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales* 3 (2016).

<sup>22</sup> Dos autores con aproximaciones contrastantes en materia concordataria son Aurelio Tobón Mejía, "La situación concordataria colombiana", *Estudios de Derecho* 3, n.º 81 (1972); y Ramiro Isaza Mejía, "Comentarios a: La situación concordataria colombiana. Por: Aurelio Tobón Mejía", *Estudios de Derecho* 31 (1972).

# “EL SIGLO DE LAS MISIONES”

## Resurgimiento misionero católico en Colombia, 1880-1950

Juan Felipe Córdoba-Restrepo



### Introducción

A finales del siglo XIX, la nación dio un paso más hacia la consolidación de un Estado moderno al integrar extensos territorios de la periferia donde había tenido poca o nula presencia, para incorporar a sus pobladores a la vida política, económica, social y cultural de la nación. Para ello se ideó e implementó un proyecto de civilización y vinculación de estos territorios a través de la Iglesia católica. Por medio de algunas comunidades religiosas, se buscó establecer un incipiente control social entre los pobladores de estas enormes extensiones, dentro de los que había colonos, negros e indios, grupos que tenían sus propios sistemas de cohesión y sus reglas de convivencia<sup>1</sup>.

Estas comunidades, en su gran mayoría de origen europeo, iniciaron una avanzada católica misionera hacia la última década del siglo XIX en varias regiones del mundo.

<sup>1</sup> Este texto fue elaborado a partir de: Juan Felipe Córdoba-Restrepo, *En tierras paganas. Misioneros católicos en Urabá y La Guajira, Colombia, 1892-1952* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015), 21-47.

La labor misionera que desempeñaron cubrió diferentes grupos sociales y se extendió más allá del campo puramente evangelizador. Aparte de dirigir escuelas, colegios e internados, intervinieron en política local y nacional; además, tuvieron a su cargo centros de salud, fomentaron obras de infraestructura, entre otros. El conjunto de redes de sociabilidad que propiciaron ayudó a vincular zonas periféricas a los centros del poder nacional.

### El siglo de las misiones

Para entender el proyecto misionero de finales del siglo XIX es importante considerar algunos de los factores que confluieron en el auge misionero que experimentó el país en la primera mitad del siglo XX. Por un lado, el fortalecimiento de la Iglesia en el ámbito internacional y las políticas impulsadas por el Vaticano en favor del desarrollo de las misiones católicas en todo el mundo. Por otro lado, en el plano nacional, la promulgación de la Constitución conservadora de 1886 y el concordato suscrito entre Colombia y la Santa Sede en 1887 atrajeron al país numerosas comunidades religiosas masculinas y femeninas.



"Grupo de indios. Los canelos, 12 de febrero de 1873. 1. Manuel María. 2. Manuel. 3. Encarnación"  
 Acuarela sobre papel, 24 x 15 cm  
 José María Gutiérrez de Alba. *Impresiones de un viaje a América (1870-1884)*. Tomo IX, manuscrito, p. 18.  
 Sala de Libros Raros y Manuscritos, Biblioteca Luis Ángel Arango, Bogotá.

Un panorama general sobre los misioneros católicos permitirá contar con claves para entender mejor el complejo fenómeno de la evangelización, en particular de las misiones emprendidas por el Vaticano y los gobiernos de diferentes países. En la historia de las misiones merece un lugar destacado la Santa Congregación de Propaganda Fide, instaurada mediante la bula *Inscrutabili divinae* en 1622. Su función específica era propagar la fe católica en el mundo y, en particular, velar por la coordinación de los misioneros, emitir las directrices sobre las misiones, promocionar entre los pueblos evangelizados la formación del clero nativo y la jerarquía local, fomentar la creación de nuevos institutos misioneros y proporcionar apoyo material a las actividades misioneras en el mundo.

Para finales del siglo XIX, León XIII respaldó decididamente las misiones en África y publicó la carta encíclica *Sancta Dei civitas* en 1880, en Roma; esta resalta el carácter universal de la Iglesia y de las misiones, y destaca los trabajos y logros de las obras pontificias en este campo. Algunos apartes seleccionados señalan la importancia de las misiones y aparece con fuerza que la Iglesia no tiene fronteras. Para el papa, la Iglesia, que es la ciudad santa de Dios, no tiene límites y es su misión ampliar su lugar en el mundo; cree que es necesaria la propagación de la fe. Bajo el argumento de la redención señala: "Esta es excesivamente beneficiosa para aquellos que han sido salvados del lodo de los vicios y de la sombra de la muerte, y que, redimidos para la salvación eterna, se ha conseguido modificar su estado de bárbaros, así como sus costumbres salvajes, para con ello ocupar con dignidad un puesto dentro de la vida civilizada"<sup>2</sup>. El llamado incluía a todo el clero: sacerdotes y órdenes religiosas de ambos sexos, además de los feligreses a su cuidado. Como dato particular, el papa también consagró al mundo entero al Sagrado Corazón de Jesús.

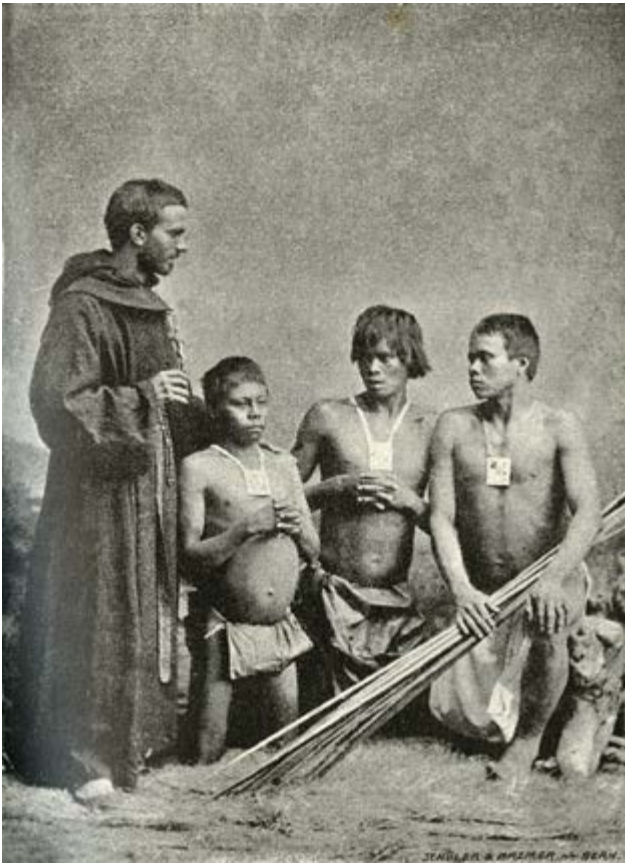
El papa Pío X publicó en 1912 una carta encíclica que, si bien no estaba dirigida a los misioneros en particular, sí tocaba el asunto de la evangelización entre los indígenas de América Latina y señalaba la necesidad de atender material y espiritualmente a esta población que, de acuerdo con él, estaba en condiciones precarias<sup>3</sup>. Igualmente, el papa Benedicto XV dedicó una de sus cartas apostólicas

2 *Carta encíclica Sancta Dei civitas* del sumo pontífice León XIII, "sobre la propagación de la fe católica en el mundo entero dado en Roma junto a San Pedro, 3 de diciembre de 1880, tercer año de Nuestro Pontificado", traducción propia, consultado el 11 de diciembre de 2011, [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_03121880\\_sancta-dei-civitas\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_03121880_sancta-dei-civitas_it.html)

3 *Carta encíclica Lacrimabili Statu* del sumo pontífice Pío X a los arzobispos y obispos de América Latina, "para poner remedio a la miserable condición de los indios. Dado en Roma, en San Pedro, el 7 de junio de 1912, noveno año de nuestro pontificado". La madre Laura dirá años más tarde, en su autobiografía, que esta encíclica fue una de las causas para decidir ir a evangelizar a los indios del occidente antioqueño.



Chartran  
León XIII Pontífice Máximo. Año pontífice XIV. Nueva York: Eduard Brandus & Co., 1892  
Cromolitografía, 92 x 122 cm  
Reg. 46609, Prints and Photographs Division, © Library of Congress, Washington.



"Indianische "Unterweiskinder" in den Pampas"  
[Indígena "enseñando a los niños" en la pampa]  
Schüler & Balmer, fotografía, 10,3 x 14,1 cm  
Ernst Röthlisberger. *El Dorado: Reise- und Kulturbilder aus dem  
südamerikanischen Columbien*. Berna: Verlag von Schmid & Francke, 1898.  
Colección Viajeros Kalb, Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural  
Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

a la obra de las misiones. Bajo la sentencia evangélica "Id por todo el mundo y predicad el evangelio a todas las naciones", reiteró el sentido universal de las misiones. Para sensibilizar sobre el problema misionero, el papa hizo un recuento de la historia misionera en Europa, Asia, América y Australia. El documento resalta y señala a los obispos, vicarios y prefectos apostólicos la necesidad de que sean ellos los motores de la misión en cada una de sus jurisdicciones<sup>4</sup>, y hace especial énfasis sobre los misioneros, pues son ellos la savia que da vitalidad a la empresa catequizadora, especialmente en la consecución de nuevos colaboradores y en el trabajo coordinado de toda la jerarquía eclesiástica.

4 *Carta apostólica Maximum illud* del sumo pontífice Benedicto XV, "sobre la propagación de la fe católica en el mundo entero. Dado en Roma, en San Pedro, el 30 de noviembre de 1919, sexto año de nuestro pontificado".

La carta apostólica *Maximum illud* (1919) invita al misionero raso a reflexionar sobre la importancia de su tarea, y le recomienda evitar nacionalismos, vivir en la pobreza, prepararse intelectual y técnicamente, y estudiar las lenguas indígenas. Por último, convoca a los feligreses a su permanente ayuda por medio de las limosnas y la oración, a favor de los misioneros y de las vocaciones de estos.

Adicionalmente, el interés por las misiones hace parte de la curiosidad del mundo europeo por lo exótico, interés motivado por la literatura de viajes de los jesuitas durante el siglo XVIII, sumado a los ideales del Romanticismo. Todo esto redundó en una exaltación del poder civilizador de la Iglesia católica.

La Santa Congregación de Propaganda Fide, fundada en 1622, que sentó las bases del movimiento misional moderno, como señalé anteriormente, hizo depender de Roma todo lo relacionado con las misiones en el mundo, aunque esto no pasó de ser una intención durante casi dos siglos. El control de las misiones en la América española, por citar un ejemplo, estuvo en manos de la Corona. Solo hasta el siglo XIX Roma logró centralizar las misiones. Además del poder administrativo, todo cambio propuesto sobre el desarrollo y ejercicio de las misiones necesitaba, a partir de ese momento, el visto bueno de Roma.

En resumen, la pretensión del catolicismo universal intransigente es una respuesta a la secularización que tiende a rechazar a la Iglesia fuera de la esfera pública. El modelo de este catolicismo consiste en abarcar todas las esferas del ser humano y conducirlo al seno de la Iglesia.





Andrés María Ripol  
[Misionero con la Tribu], ca. 1960  
Fotografía, 10 x 12 cm  
BPP-F-017-0172, Archivo Fotográfico, Biblioteca Pública Piloto, Medellín.



Andrés María Ripol  
 Religiosas con indígenas Arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta, ca. 1960  
 Fotografía, 6 x 9 cm  
 BPP-F-017-0775, Archivo Fotográfico, Biblioteca Pública Piloto, Medellín.

## Colombia ante las misiones en los siglos XIX y XX

A finales del siglo XIX, el Estado colombiano continuaba con escasa o ninguna presencia efectiva en extensas zonas del territorio nacional. Desde la Colonia y los primeros años de vida republicana, las acciones estatales estuvieron concentradas en la parte andina del país, que incluía una pequeña zona de la costa atlántica. La dirigencia nacional de finales de siglo veía como una necesidad, para la consolidación y el desarrollo de Colombia, la integración territorial efectiva. Fue en este escenario donde apareció la Iglesia católica, considerada un vehículo adecuado para obtener la anhelada integración. Para hacerlo, la Iglesia contaba con las comunidades de religiosos, que eran el elemento clave para incorporar esos vastos espacios geográficos periféricos al territorio nacional. Dichas congregaciones fueron las encargadas

de establecer un incipiente control social entre los pobladores de estas vastas extensiones, incluidos los colonos, los negros y los indígenas, grupos que tenían sus propios sistemas de cohesión y sus reglas de convivencia.

Como lo señalé, para finales del siglo XIX el fortalecimiento de la Iglesia y las políticas impulsadas por el Vaticano en favor del desarrollo de las misiones católicas en todo el mundo, como marco general, y la promulgación de la Constitución conservadora de 1886 y del concordato en 1887 entre Colombia y la Santa Sede en Roma, en lo particular, propiciaron la llegada a Colombia entre 1873 y 1950 de 54 comunidades religiosas masculinas (21) y femeninas (23)<sup>5</sup>, la mayoría de origen europeo, como uno de los mecanismos ideados por el Gobierno y la iniciativa

<sup>5</sup> Patricia Castro Hernández, *Las comunidades religiosas femeninas en Antioquia, 1876-1940* (Medellín: Instituto para el Desarrollo de Antioquia [IDEA], 2003), 23.



María Magdalena C. y María Teresa Mendoza G. Hermanas Misioneras de la Madre Laura escribieron en el Catatumbo Mi primera cartilla "motilona" (texto bilingüe). Medellín: Ediciones Paulinas, 1968. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

privada para agilizar la vinculación de la nación al tan anhelado progreso y su correlato civilizador.

En la Constitución Política de Colombia de 1886, el catolicismo figura como religión oficial. Los artículos 25 y 31 del concordato suscrito al año siguiente entre el Gobierno nacional y la Santa Sede establecieron las bases para el desarrollo de las misiones en el país. Las disposiciones referidas a las misiones en ambos documentos fijaron los compromisos adquiridos por el Gobierno de Colombia y las comunidades religiosas a las que les fueran encomendados los nuevos territorios.

En el artículo 25 del concordato quedó consignado que el Gobierno colombiano se comprometía indefinidamente a suministrar a los religiosos a cargo de territorios de misión un ingreso de \$100.000, ajustables progresivamente; este dinero sería gastado de acuerdo con lo suscrito entre las dos supremas potestades<sup>6</sup>, las diócesis, los cabildos, los seminarios, las misiones y las demás obras

6 Las dos supremas potestades son el Estado y la Santa Sede.

concentradas en la acción civilizadora de la Iglesia. Por su parte, en el artículo 31 del concordato se estableció que los convenios celebrados entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia quedaban exentos de cualquier aprobación por parte del Congreso, siempre que estos tuvieran como fin el fomento de las misiones católicas<sup>7</sup>.

El Estado colombiano, bajo el marco de este artículo, suscribió dos convenios sobre misiones en el periodo estudiado; el primero en 1902 y el segundo en 1928<sup>8</sup>. Estos convenios establecían varios aspectos, como los territorios de misión, sus límites y presupuestos, y también temas como que el Gobierno debía defender y proteger

7 Alfredo Vásquez Carrizosa, *El concordato con la Santa Sede* (Bogotá: Italgraf, 1973), 138-139.

8 Colombia firmó en 1902 el Convenio sobre las Misiones entre Antonio Vico, arzobispo de Filippi, delegado del papa León XIII, y Felipe F. Paúl, ministro de Relaciones Exteriores. En 1928 se suscribió la Convención para las Misiones. El texto de esta convención fue suscrito entre el ministro plenipotenciario ante la Santa Sede, Carlos Uribe, y el nuncio apostólico del papa en Colombia. Fue publicada en la *Revista de Misiones* (Bogotá) IV, n.º 37, junio, 1928, 4.

Fecha	Nombre	Sede	Religiosos encargados	País de origen
1893	Vicariato Apostólico del Casanare	Támara (Casanare)	Agustinos recoletos	España
1905	Vicariato Apostólico de La Guajira, Sierra Nevada y Motilones	Riohacha (La Guajira)	Capuchinos	España
1908	Vicariato Apostólico de los Llanos de San Martín	Villavicencio (Meta)	Vicentinos	Francia
1908	Prefectura Apostólica del Chocó	Quibdó (Chocó)	Claretianos	España
1915	Prefectura Apostólica de Arauca	Chita (Boyacá)	Vicentinos	Francia
1918	Prefectura Apostólica de Urabá	Frontino (Antioquia)	Carmelitas descalzos	España
1918	Prefectura Apostólica del Magdalena	Barrancabermeja (Santander)	Jesuitas	España
1924	Prefectura Apostólica de Tierradentro	Inzá (Cauca)	Lazaristas	Francia
1924	Prefectura Apostólica de San Jorge	Ayapel (Bolívar)	Misioneros del Seminario de Burgos	España
1926	Misión Apostólica de San Andrés y Providencia	San Andrés (isla de San Andrés)	Capuchinos	España
1927	Prefectura Apostólica de Tumaco	Tumaco (Nariño)	Agustinos recoletos	España
1930	Vicariato Apostólico del Caquetá	Las Casas (Caquetá)	Capuchinos	España
1945	Prefectura Apostólica de Labateca	Labateca (Norte de Santander)	Eudistas, Padres Javieres	Colombia
1949	Prefectura Apostólica de Mitú	Mitú (Vaupés)	Padres Javieres	Colombia

Fuente: Juan Felipe Córdoba-Restrepo, "Las comunidades religiosas masculinas en Antioquia, 1885-1950" (tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, 2001).

tanto a los indígenas como a los propios misioneros de cualquier forma de dominación. Para tal efecto, contemplaban que el nombramiento de jefes civiles debía ser favorable al trabajo misionero y, por ende, a las comunidades misioneras. El presidente de la República y el nuncio apostólico en Colombia tendrían que ejercer el papel de mediadores entre la autoridad civil y el encargado de la misión cada vez que la situación lo demandara, y en procura del bien espiritual y del cuidado de los intereses materiales amenazados de los indígenas.

### Una nueva era en las misiones

En 1893 la Iglesia católica colombiana, en concordancia con las autoridades civiles del país, inició la creación de una serie de jurisdicciones misioneras, bajo los nombres de vicariatos y prefecturas apostólicas<sup>9</sup>. Entre esta fecha y 1949 se crearon en total catorce de estas jurisdicciones.

<sup>9</sup> Circunscripciones territoriales de territorios de misión. "Vicariato apostólico (canon 371, § 1): Son estructuras eclesiales propias de territorios de misión. Son iglesias particulares a

### Creación de prefecturas apostólicas y vicariatos en Colombia entre 1893 y 1949

Los misioneros abrieron escuelas, realizaron correrías evangelizadoras (así denominaban a su trabajo, dada la permanente movilidad entre poblados dispersos en las riberas de los ríos y en la vasta geografía) entre indígenas, negros y colonos, e intentaron implantar valores cristianos e instituciones como el matrimonio y la confesión. Cada una de estas actividades, relacionadas además con otros aspectos de la religiosidad, como la santificación de las fiestas de los santos, las procesiones y el culto a las imágenes religiosas, y las motivaciones de fe buscaban vincular a los religiosos y a los indígenas como sujetos activos del proceso de cristianización. Esto se observa, entre otros aspectos, en los resultados de las

las que les faltan elementos para poder ser elevadas a diócesis". "Prefectura apostólica (canon 371, § 1): al igual que en el caso anterior, se les puede considerar diócesis en formación. Por lo general, una iglesia particular comienza su andadura como prefectura apostólica". Consultado el 22 de mayo de 2006, <http://www.iuscanonicum.org/articulos/art086.html>



"Santa Laura Montoya" (Jericó, 1874 - Medellín, 1949)  
"El Papa Francisco proclamó a la Madre Laura como Santa",  
*El Colombiano*, Medellín (12 de mayo de 2013): hoja suelta.  
Colección privada.

diferentes actividades religiosas y, por qué no, de imaginarios colectivos construidos a través de imágenes de santos, sacramentos, milagros y parábolas. En el caso del significado de la muerte, la religiosidad popular imprime diferentes disposiciones y estados de ánimo porque las creencias varían según las concepciones que el creyente haya aceptado como parte de su existencia, entendida esta como un todo que cobija funciones culturales, sociales y psicológicas.

## Conclusiones

Las misiones católicas estaban enfocadas sobre los territorios habitados por comunidades indígenas que, de acuerdo con los organismos estatales de finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX, no hacían parte hasta ese momento de la nación. Adicionalmente, estos territorios también estaban ocupados por negros y colonos, a

los que el Estado no lograba llegar administrativamente y sobre los cuales el control estatal era prácticamente inexistente.

La Iglesia católica fue la aliada del Estado para hacer efectiva su presencia, y por medio de la acción civilizadora y del cristianismo, se buscaba que estos vastos espacios y las personas que los habitaban, que hasta el momento no ejercían como ciudadanos en lo económico, lo político y lo social, fueran parte del proyecto nacional. El control y las normas debían llegar hasta allí, y qué mejor forma que de la mano de los misioneros católicos, para garantizar, además de buenos cristianos, unos ciudadanos activos y respetuosos de la ley.

El proyecto misionero tuvo como bandera llevar la civilización. Buscaba implantar valores y normas de los preceptos cristianos con la promesa, de acuerdo con los misioneros y los dirigentes nacionales, de transformar una población montaraz, salvaje y pagana en miembros de bien de la sociedad, en seres útiles para el Estado. Para lograr esta estrategia, el proyecto misional acudió a la implantación de los imaginarios católicos en cada una de estas zonas, con el decidido empeño de cambiar las costumbres de las personas que las habitaban, para que fueran ciudadanos modelo.



# MISIONES PROTESTANTES EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

## Historia inicial de una ciudadanía religiosa

Jeiman David López Amaya

### Introducción

Los *protestantes*, *evangélicos* o *cristianos*, como son conocidos hoy por la opinión pública, son una minoría religiosa activa en Colombia, con un pasado común de disidencia, marginación y estigmatización en un país caracterizado por un alto nivel de intolerancia religiosa y política en su devenir histórico como nación<sup>1</sup>. Reconociendo su complejidad histórica, este capítulo se enfocará en explicar el desarrollo del protestantismo en la primera mitad del siglo XX, periodo en el cual el país experimentó una llegada masiva de misiones protestantes provenientes en su gran mayoría de Estados Unidos<sup>2</sup>. Este

fenómeno sentaría las bases para la inserción cultural, expansión y difusión en el territorio nacional de una de las corrientes del cristianismo que más incide en la

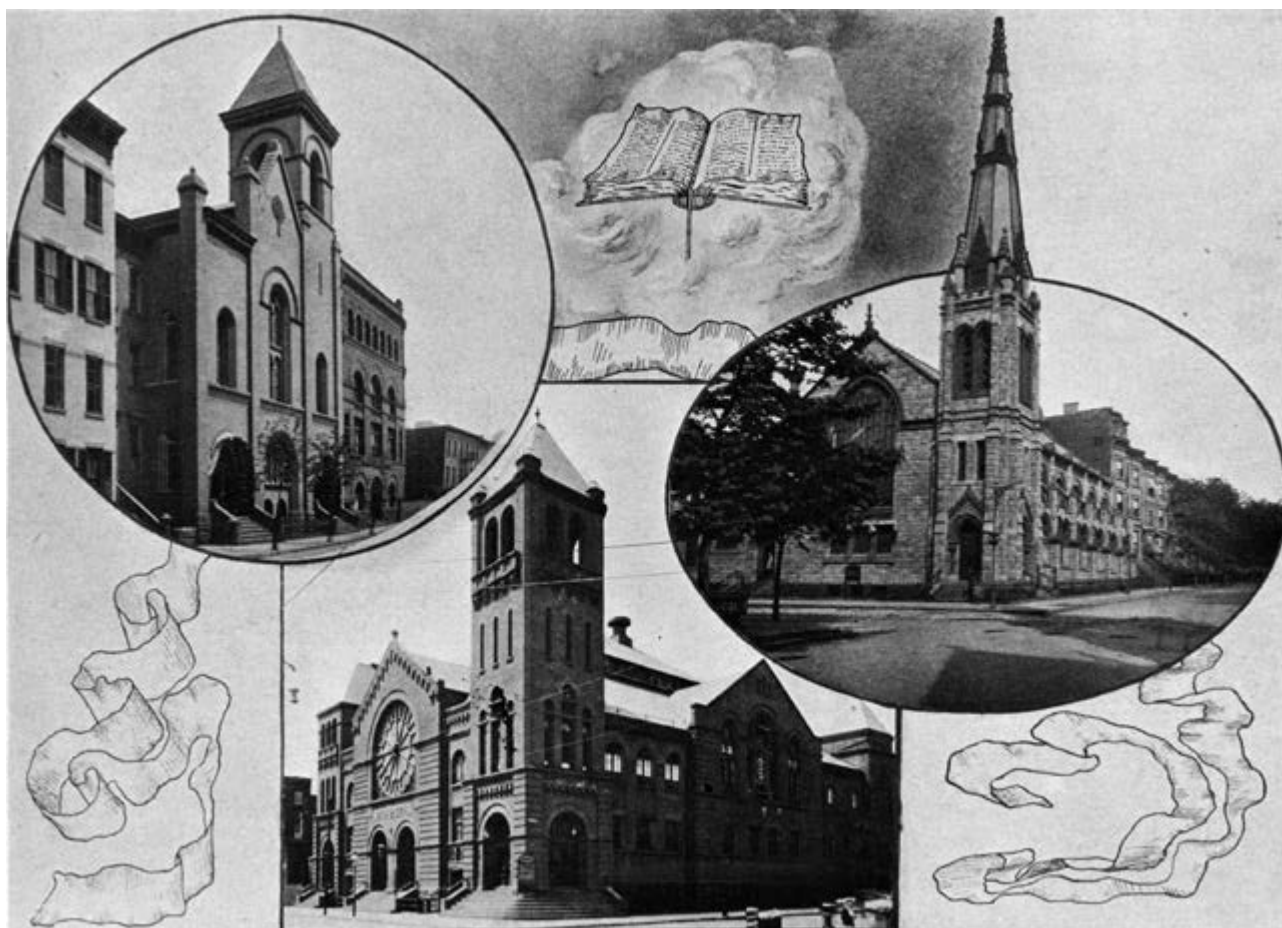
---

aquí como sinónimos, en sentido genérico, para referirse a toda la diversidad y complejidad del mundo protestante, esto por razones del análisis histórico y no propiamente teológico. No obstante, desde el punto de vista de las creencias y prácticas religiosas, se debe señalar que el protestantismo abarca a todas aquellas expresiones, bien sea iglesias, confesiones y denominaciones, que se reconocen como herederas directas de los postulados teológicos de la Reforma protestante de Lutero y Calvino en el siglo XVI. El término *evangélico*, por su parte, se utilizó de forma precisa para aludir a todas aquellas denominaciones e iglesias nacidas del movimiento *evangelical* estadounidense, dentro de cuyos objetivos se encontraban renovar la fe protestante mediante un biblicismo doctrinal, la práctica de la conversión o del nuevo nacimiento caracterizada por una ética pietista y un fervor misionero en los siglos XVIII y XIX. En América Latina, los términos protestante y evangélico se aplicaron de forma indistinta para referirse a todas las expresiones del protestantismo, incluyendo denominaciones de carácter pentecostal provenientes del esfuerzo misionero estadounidense, cuyo auge tuvo lugar a finales de la primera mitad del siglo XX. Actualmente, el término cristiano es utilizado por protestantes, evangélicos y pentecostales, de forma genérica, como un modo propio de identidad cristiana no-católica para la inserción y visibilidad pública en una sociedad mayoritariamente católica, como es el caso de Colombia. De ahí el enfoque que el autor ha adoptado en este apartado de asumir tales categorías como expresiones de una forma de identidad religiosa construida a partir de su relacionamiento en la esfera pública-política.

---

1 El protestantismo en la isla de San Andrés y Providencia es un caso excepcional. En esta región insular, la presencia protestante data desde la herencia que dejaron sus primeros colonos ingleses en el siglo XVII. Desde entonces, dicha herencia y el habla inglesa dejaron su impronta en esta zona insular, y así el protestantismo ostenta la condición de religión mayoritaria entre sus raizales. La denominada *bautista* es la expresión protestante de mayor influencia en esta región. Francisco Ordóñez, *Historia del cristianismo evangélico en Colombia* (Medellín: Tipografía Unión, 1956), 13-16; Juana Bucana, *La Iglesia evangélica en Colombia* (Bogotá: Pro-Cruzada Mundial, 1995), 83-86; Pablo Moreno Palacios, *Por momentos hacia atrás... por momentos hacia adelante. Una historia del protestantismo en Colombia 1825-1945* (Cali: Bonaventuriana, 2010), 59-60.

2 Los términos *protestantes*, *evangélicos* y *cristianos* son utilizados



[Iglesias famosas de Brooklyn: Evangélica alemana, Tabernáculo Bautista, Gracia Metodista Episcopal].  
*Views of Brooklyn*. Portland: L. H. Nelson Company, 1905.  
 Reg. 1823551, Digital Collections, The New York Public Library.

pluralización y diversificación del espacio religioso colombiano y en la politización religiosa reciente del país.

A modo de tesis general, en este apartado se argumenta que la inserción y expansión de los movimientos misioneros protestantes en el país no solamente se debió al ímpetu de la actividad religiosa de misioneros extranjeros, sino también a factores políticos de orden nacional e internacional, los cuales generaron condiciones favorables. Con base en lo anterior, se espera que el lector pueda conocer y comprender, en primer lugar, las dinámicas históricas de las misiones protestantes en el territorio nacional, las políticas de inserción, las cifras de crecimiento y expansión, así como las estrategias de evangelización; en segundo lugar, un esbozo de aquellos factores políticos que animaron la inserción y expansión del protestantismo en Colombia; y, en tercer lugar, una reseña de los debates que reforzaron actitudes de intole-

rancia hacia los protestantes en el país, lo cual legitimó la consideración de estos como un asunto de seguridad nacional. Finalmente, a modo de conclusión, el lector podrá identificar que, como cierre del periodo de estudio, los evangélicos, por las circunstancias históricas del momento, lograron configurar un tipo de ciudadanía religiosa evangélica diferenciada de la sociedad mayoritaria, aspecto que marcaría una nueva etapa en la historia del protestantismo en el periodo posterior.

### Las políticas misioneras de la misión protestante

A pesar de las particularidades del país, las dinámicas misioneras de los protestantes en Colombia durante la primera mitad del siglo XX se deben entender en el marco de un proyecto misionero protestante a nivel continen-



Alexander M. Allan. *El Evangelista Colombiano: para servir a Cristo y a Colombia*, serie XXIII, número 163, Bogotá (1 de marzo de 1926): cabezote. L-1310, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

tal, cuyo punto de partida se sitúa con lo acordado en el Congreso sobre el Trabajo Cristiano en América Latina, celebrado en febrero de 1916 en Panamá. Este evento fue organizado por el liderazgo del Comité de Cooperación para América Latina (CCLA), creado en la Asamblea de Misiones Protestantes celebrada el 22 de septiembre de 1914 en la ciudad de Nueva York.

El denominado Congreso de Panamá tuvo como objetivo analizar, con un carácter científico, el estado de la misión protestante en América Latina, con el fin de acordar y establecer una política misionera protestante estratégica y eficiente en la región considerada como *the neglected continent* (el continente descuidado)<sup>3</sup>. Para ello se valieron de la aplicación de mapas, cuadros estadísticos, cuestionarios y encuestas realizadas por los misioneros de campo en cada país. Luego de sesiones de análisis y discusiones por comités de trabajo, se llevaron a cabo conferencias regionales para la respectiva aplicación de las políticas de acuerdo con las características propias de cada campo de misión. En el caso de Colombia, las políticas del CCLA fueron discutidas en la Conferencia Regional celebrada en Barranquilla entre el 28 de febrero y el 4 de marzo de 1916. Esta conferencia estuvo liderada por la delegación de la Misión Presbiteriana que había llegado a Colombia en 1856 y era una de las dos misiones protestantes presentes en el país<sup>4</sup>. Entre las políti-

cas discutidas y acordadas se destacaron las siguientes: 1) establecer una Iglesia nacional protestante, mediante la misión protestante; 2) entrenar un liderazgo nacional idóneo para evangelizar y administrar la Iglesia en el país; 3) ocupar y racionalizar el territorio nacional, para lo cual era necesario estimular la llegada de otras agencias misioneras protestantes y establecer un trabajo de articulación y cooperación; 4) especializar la evangelización protestante de acuerdo con perfiles sociales, sobre todo entre las clases altas y educadas, y las clases populares; 5) fundar escuelas y colegios protestantes para acercar a los niños y jóvenes a la evangelización protestante<sup>5</sup>. Otro asunto acordado en las políticas del CCLA fue la adopción del término *evangélico* en la denominación de los templos y lugares de culto protestante, independientemente de cuál fuera el nombre o la filiación doctrinal en el país de origen de la misión protestante. Aquí es importante destacar que, a pesar de la diversidad de formas organizativas de estas misiones, todas desarrollaron una lógica de cooperación y articulación estratégica en el territorio nacional<sup>6</sup>.

3 En este congreso se declaró a Suramérica como una tierra de misión legítima para la evangelización protestante, ya que el Concilio Mundial de Misiones celebrado en 1910 había puesto énfasis en Asia y África como tierras de misión, al considerar que en América Latina ya había presencia de una forma de cristianismo católico. Sin embargo, para los movimientos misioneros protestantes de Estados Unidos, tal cristianización no había sido suficiente, en la medida en que la cultura latinoamericana aún se encontraba en una situación de atraso y oscurantismo. De esta manera, los misioneros protestantes estadounidenses argumentaban que, siendo el protestantismo una *religión del progreso*, América Latina necesitaba la evangelización protestante para generar las condiciones morales y culturales que le permitieran a la región adelantar las reformas democráticas y sociales que requería. Arturo Piedra, *Evangelización protestante en América Latina*, t. II (Quito: CLAI, 2002), 119-131.

4 Para 1916, solo habían llegado dos agencias misioneras protestantes al país: la Misión Presbiteriana, en 1856, y la Unión Misio-

nera Evangélica, en 1908.

5 Committee on Cooperation in Latin America, *Regional Conferencas in Latin America* (Nueva York: Committee on Cooperation in Latin America, 1917), 283-300.

6 La misión protestante, de acuerdo con su naturaleza organizativa, podría clasificarse en tres tipos. Primero, las *sociedades (juntas) misioneras*, las cuales tenían una estructura denominacional y burocrática, y cuyos misioneros tenían una formación erudita; un ejemplo en el país fue la Misión Presbiteriana. Segundo, las *misiones de fe evangélicas*, las cuales tenían un carácter más interdenominacional y cuyos misioneros eran mayormente reconocidos por la experiencia del *llamado*; un ejemplo en Colombia fue la Misión Latinoamericana que ayudó a forjar lo que se conoce como la Asociación de Iglesias Evangélicas del Caribe (AIEC). Y,



Alexander M. Allan. *El Evangelista Colombiano: para servir a cristo y a Colombia*, serie XXIII, número 306, Bogotá (marzo de 1937): portada. L-1310, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

## Las cifras del crecimiento y expansión del protestantismo misionero

Si bien es cierto que el crecimiento del protestantismo en Colombia fue marginal, no lo fue su proceso de expansión en el territorio nacional. De acuerdo con el Censo Nacional de 1918, en Colombia los protestantes tan solo eran

tercero, las misiones de fe pentecostal, las cuales respondían al involucramiento de un liderazgo carismático vinculado con los movimientos de avivamiento pentecostal en los Estados Unidos. En este tipo se pueden ubicar las misiones del pentecostalismo inicial, como la Misión Wegner que luego se afilió a las Asambleas de Dios de Estados Unidos. La financiación de las misiones de fe, tanto evangélicas como pentecostales, provenía de donaciones de particulares, quienes a su vez tenían una relación directa con el misionero a través de cartas y compromisos de donación. Jeiman David López Amaya, “Revival en la República Liberal. Historia de las creencias y prácticas de las misiones protestantes pentecostales en el contexto nacional (1930-1946)” (tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2011), 115-162.

el 0,1% de la población nacional<sup>7</sup>. Para 1916 Colombia apenas contaba con cinco centros misioneros en todo el país: cuatro de la Misión Presbiteriana y uno establecido por la Unión Misionera<sup>8</sup>. De acuerdo con el informe de campo de 1923 de los misioneros Wheeler y Browning, oficiales de la Sociedad Misionera Presbiteriana de Estados Unidos, se reportó que en Colombia el desarrollo de la misión protestante era lento comparado con otros países, por razones como la fuerte hostilidad del clero católico, reforzada por un régimen concordatario con restricciones para otros cultos y la escasez de misioneros protestantes en relación con el número de habitantes. Al respecto afirmaban: “En Colombia hay solamente un misionero por cada 275.000 habitantes, mientras en Chile hay un misionero por cada 12.000 [...] China tiene un misionero por cada 60.000”<sup>9</sup>.

Dada la poca presencia de agencias misioneras y la desarticulada acción evangelizadora entre estas, en 1929 se celebró en Popayán la primera convención de misiones protestantes de carácter interdenominacional en el territorio nacional<sup>10</sup>. En esta reunión se acordaron las acciones conjuntas para ocupar y desarrollar la misión protestante a través de una lógica de cooperación y racionalización del territorio<sup>11</sup>. Una de las expresiones concretas de este convenio fue el traspaso de lugares de acción de la Misión Presbiteriana hacia otras agencias misioneras que recién llegaban al país entre 1930 y 1946 (ver tabla 1). También se definieron aquellos lugares o regiones que carecían de presencia misionera protestante permanente. De esta manera, las nuevas agencias que llegarían al país entre las décadas 1930 y 1940 se

<sup>7</sup> Benjamín Haddox, *Sociedad y religión en Colombia. Estudios de las instituciones religiosas colombianas* (Bogotá: Tercer Mundo, 1965), 41.

<sup>8</sup> Bucana, *La Iglesia evangélica en Colombia*, 63-64.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, 71.

<sup>10</sup> El término *interdenominacional* es utilizado aquí para referirse a la prelación de relaciones de cooperación misionera entre las diferentes misiones protestantes o *denominaciones*, a pesar de las diferencias doctrinales y organizacionales entre estas.

<sup>11</sup> Ordóñez, *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*, 123.

Tabla 1. Cesión de lugares de misión entre las agencias misioneras protestantes, 1930-1946

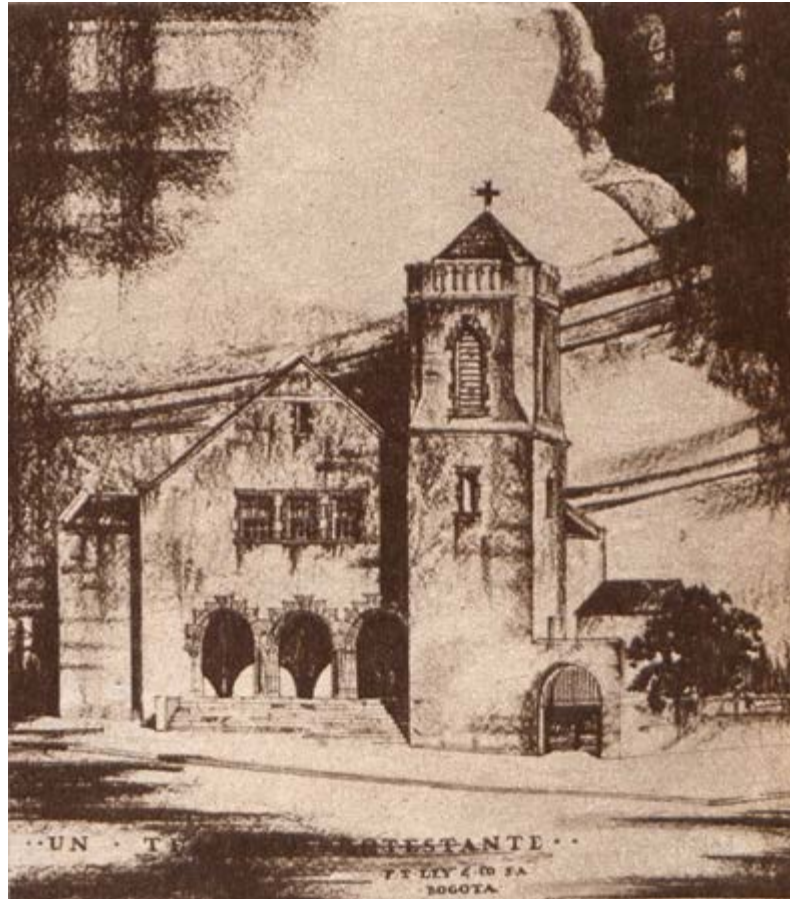
Año	Lugar	Agencia misionera iniciadora	Agencia misionera continuadora
1932	Sogamoso (Boyacá)	Misión Presbiteriana	Misión Wegner (Asambleas de Dios)
1935	Ocaña (Santander)	Misión Presbiteriana	Alianza Evangélica Escandinava
1936	Guateque (Boyacá)	Cruzada Mundial	Misión de los Andes
1937	Ciénega (Magdalena)	Misión Presbiteriana	Misión Santidad El Calvario
1938	Garagoa (Boyacá)	Misión Presbiteriana	Misión Evangélica Luterana
1943	El Banco (Magdalena)	Alianza Evangélica	Unión Evangélica de América del Sur
1945	Cartagena (Bolívar)	Misión Presbiteriana	Misión Latinoamericana
1945	Tunja (Boyacá)	Cruzada Mundial	Misión Evangélica Luterana
1946	La Cumbre (Cali)	Misión independiente	Misión Hermanos Menonitas

Fuente: Juana Bucana, *La Iglesia evangélica en Colombia* (Bogotá: Pro-Cruzada Mundial, 1995).

Tabla 2. Arribo de agencias misioneras protestantes, 1900-1950

N.º	Fecha	Agencia misionera	Tipología misionera	Epicentro misionero
1	1908	Unión Misionera Evangélica	Misión de fe evangélica	Valle del Cauca
2	1918	Alianza Escandinava	Misión de fe evangélica	Norte de Santander
3	1922	Alianza Cristiana y Misionera	Misión de fe evangélica	Nariño
4	1927	Presbiteriana de Cumberland	Sociedad misionera	Valle del Cauca
5	1932	Misión Wegner (Asambleas de Dios)	Misión de fe pentecostal	Boyacá
6	1932	Misión Berchtold	Misión de fe pentecostal	Santander
7	1933	Cruzada Evangélica Mundial	Misión de fe evangélica	Cundinamarca
8	1934	Misión Indígena de Suramérica	Misión de fe evangélica	La Guajira
9	1934	Misión Lowe		Cundinamarca
10	1936	Misión Evangélica Luterana	Sociedad misionera	Boyacá
11	1937	Misión Larsen	Misión de fe pentecostal	Santander
12	1937	Misión Latinoamericana	Misión de fe interdenominacional	Bolívar
13	1938	Misión Bautista (Richmond)	Misión de fe pentecostal	Atlántico
14	1939	Misión de la Biblia Abierta	Misión de fe pentecostal	Boyacá
15	1942	Misión Metodista Wesleyana	Sociedad misionera	Antioquia
16	1942	Misión Unión Suramericana	Misión de fe interdenominacional	Magdalena
17	1943	Misión Evangelio Cuadrangular	Misión de fe pentecostal	Santander
18	1943	Misión Interamericana	Misión de fe interdenominacional	Antioquia
19	1945	Misión Hermanos Menonitas	Sociedad misionera	Valle del Cauca
20	1945	Misión Evangélica Menonita	Sociedad misionera	Cundinamarca

Fuente: Bucana, *La Iglesia evangélica en Colombia*; Jeiman David López Amaya, "Revival en la República Liberal. Historia de las creencias y prácticas de las misiones protestantes pentecostales en el contexto nacional (1930-1946)" (tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2011).



Fachada de la iglesia Presbiteriana en el barrio Las Nieves en Bogotá elaborada por P. T. Ley & Co. *Estampa*, año 2, Vol. 2, número 26, Bogotá (mayo 20 de 1939): 39. Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

acomodarían al convenio de misiones. Hacia 1930, el reconocimiento de Colombia como uno de los campos menos evangelizados por la misión protestante alentó el interés de otras agencias misioneras de trabajar en el país, aspecto que marcaría una nueva etapa en el crecimiento de dicha misión protestante<sup>12</sup>.

Si bien para 1929, cuando se celebró la Convención de Misiones de Popayán, el país contaba apenas con cuatro agencias misioneras de origen norteamericano, hacia finales de 1946 ya se encontraban operando cerca de veinte. Durante esta época se constató así el mayor auge de las misiones protestantes en el país (ver tabla 2). Si

<sup>12</sup> De acuerdo con Juana Bucana, el texto *The West Coast Republics of South America* (1930), publicado por los misionólogos protestantes Webster Browning, John Ritchie y Kenneth Grubb, describió a Colombia como la nación menos alcanzada por la evangelización protestante. Bucana, *La Iglesia evangélica en Colombia*, 61.

bien, mientras las primeras misiones protestantes, como la presbiteriana, establecieron sus primeros centros de difusión en las principales ciudades del país, durante el periodo de mayor expansión misionera (1930-1946), la misión protestante poco a poco fue ocupando cada vez más los territorios alejados de los centros urbanos de desarrollo, y adquirió así una carácter nacional, con bastante acogida en las capas bajas, en zonas rurales como de expansión urbana, donde la presencia del Estado y de la Iglesia católica era precaria.

### Los medios y estrategias de difusión de la fe protestante

Entre los medios de difusión de la fe protestante en un país tradicionalmente católico se destacaron diferentes actividades de tipo social y literario. En primer lugar, el

Tabla 3. Periódicos evangélicos de circulación nacional en la primera mitad del siglo XX

N.º	Nombre periódico	Fecha de fundación	Lugar de fundación	Misión Auspiciadora
1	La Prensa Evangélica	1875	Bucaramanga	Presbiteriana
2	Evangelista Colombiano	1891	Medellín	Presbiteriana
3	Evangelista Cristiano	1912	Bogotá	Presbiteriana
4	El Mensaje Evangélico	1918	Cali	Unión Misionera Evangélica
5	La Aurora	1927	Cali	Presbiteriana
6	De Sima a Cima	1941	Bogotá	Cruzada Mundial de Evangelización
7	La Aurora	1941	Cali	Presbiteriana de Cumberland
8	El Heraldo Bautista	1943	Barranquilla	Misión Bautista del Sur
9	Avivamiento	1944	Medellín	Misión Interamericana
10	La Senda Antigua	1954	Bogotá	Cruzada Mundial de Evangelización

Fuente: Juan Carlos Gaona, *Disidencia religiosa y conflicto socio-cultural. Tácticas y estrategias evangélicas de lucha por el modelamiento de la esfera pública en Colombia 1912-1957* (Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2018).

colportaje, esto es, la venta itinerante y la distribución de Biblias y porciones del Nuevo Testamento, actividad muy usual de todos los misioneros protestantes desde el siglo XIX. Para ello se contaba con el apoyo de las sociedades bíblicas británica como americana. Esta estrategia fue usada como medio de penetración, exploración y reconocimiento de nuevos territorios. Posteriormente, con la fundación de imprentas en Bogotá (Buena Semilla, 1938), Cali (La Aurora, 1941) y Medellín (La Unión, 1944), el colportaje fue complementado con la circulación de periódicos evangélicos a través de los cuales se creaba un tipo de *iglesia letrada* o *comunidad de fe imaginada*, especialmente en aquellos lugares que por su hostilidad hacia la obra protestante no contaban con un templo o centro de culto ni con una misión establecida (ver tabla 3).

En segundo lugar, la educación fue parte vital de la labor protestante y en cierto sentido fue considerada como un medio de inserción y aceptación social, tanto en la clase media como en la letrada. Así lo hizo la Misión Presbiteriana a través de la fundación de colegios americanos, como el de Barranquilla y Bogotá<sup>13</sup>, como también la misión protestante de origen pentecostal (Asambleas

de Dios) en zonas rurales a través del colegio establecido en Sogamoso, actualmente en el departamento de Boyacá<sup>14</sup>. La educación brindada por los colegios protestantes, además de impartir la moral evangélica, era de carácter mixto y tenía un énfasis en los oficios liberales. A pesar de la advertencia de excomunión por parte del clero católico a los padres que inscribieran a sus hijos en tales instituciones, estas mantuvieron un incremento de sus matrículas por lo menos durante el periodo de estudio. En tercer lugar, la difusión del mensaje evangélico a través de la radio fue muy aplicada sobre todo en los años 1940. La implementación de la radio comenzó a reemplazar la labor literaria a través de la prensa evangélica hacia los años 1950<sup>15</sup>. Estos programas eran financiados por la cooperación entre varias agencias misioneras e iglesias protestantes establecidas en el país. Pronto esta forma de difusión, al igual que la prensa evangélica, sería prohibida mediante la Ley de Censura Previa expedida por el Gobierno en 1948. El último programa radial evangélico fue cerrado en 1953 por orden expresa del Gobierno, por el cargo de proselitismo religioso<sup>16</sup>. En cuarto lugar, las

13 Javier Rodríguez, *Hacia una historia del protestantismo en Colombia* (Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana; Honorable Presbiterio Central de la Iglesia Presbiteriana en Colombia, 2019), 181-182.

14 López Amaya, "Revival en la República Liberal", 159.

15 Juan Carlos Gaona, *Disidencia religiosa y conflicto socio-cultural. Tácticas y estrategias evangélicas de lucha por el modelamiento de la esfera pública en Colombia 1912-1957* (Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2018), 32.

16 Ordóñez, *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*, 126.



Gabriel Carvajal Pérez  
[Iglesia Presbiteriana], Dabeiba, Antioquia, 1953  
Fotografía, 6 x 6 cm  
BPP-F-014-0586, Archivo Fotográfico, Biblioteca  
Pública Piloto, Medellín.

actividades de desarrollo y asistencia técnica fueron otra forma de ganar legitimidad entre lugareños y autoridades locales. Tal fue el caso de aquel proyecto desarrollado por la Misión Presbiteriana en territorios de colonización de tierras baldías en la costa caribe, como lo fue una colonia en el Alto Sinú, a la que los protestantes llamaron Nazaret. Allí la Misión Presbiteriana organizó una granja experimental para enseñar a los colonos técnicas de cultivo y cuidado de ganado. También se construyeron un hospital y una escuela para acompañar a la comunidad<sup>17</sup>.

### Las condiciones políticas que favorecieron la inserción de la misión protestante

La llegada masiva de agencias misioneras protestantes al país durante el periodo de estudio no solamente tuvo que ver con el interés propiamente misionero, sino también con la percepción misionera de condiciones políticas favorables a la causa protestante. Entre 1930 y 1946 se instauró en Colombia un régimen de gobiernos liberales

.....  
<sup>17</sup> *Ibid.*, 71.

conocido en la historia política como la República Liberal. Al mismo tiempo, por los albores de la Segunda Guerra Mundial, Colombia estrechó relaciones de cooperación con los Estados Unidos, hecho que también fue interpretado por los misioneros como de oportunidad política para la causa protestante.

Durante el régimen de la República Liberal, se prestó especial atención a las reformas de orden social, cultural e incluso religioso<sup>18</sup>. La afinidad ideológica entre el protestantismo y el liberalismo en materia de derechos y libertades civiles en algunas ocasiones se traducía en afinidad religiosa. Si bien, algunos liberales disientían del catolicismo en materia de familia, educación y política, no necesariamente transitaban hacia una ruptura definitiva con el catolicismo. Aun así, veían en el protestantismo cierta respuesta al *vacío espiritual y teológico* que el catolicismo dejaba entre los militantes liberales, al estar la institución católica ligada a la expresión partidista conservadora<sup>19</sup>.

En el ámbito de la política exterior, aunque Colombia tuvo un acercamiento preferencial hacia los Estados Unidos, este no se debió tanto a razones religiosas y culturales, sino más bien económicas. Para Colombia, Estados Unidos desde los años 1920 se había convertido en el primer socio comercial en la compra del café con tarifas preferenciales. Al tiempo que, para Estados Unidos, Colombia representaba un aliado geoestratégico en materia de cooperación militar en el hemisferio. Es importante destacar que este acercamiento no fue del todo apreciado por las élites políticas, tanto liberales como conservadoras, como deseable, ya que generaba cierta desconfianza y sospecha la influencia cultural y religiosa que Estados Unidos

.....  
<sup>18</sup> Rubén Sierra Mejía, ed., *República Liberal, sociedad y cultura* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009), 12.

<sup>19</sup> Moreno, *Por momentos hacia atrás... 1825-1945* (Cali: Universidad de San Buenaventura, 2010), 107.





De sima a cima, año 22, número 8, Bogotá (enero de 1969): portada. H-4053, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

podría ejercer en la identidad nacional<sup>20</sup>. Sin embargo, para los misioneros protestantes la cercanía entre ambos países representó una gran oportunidad para adelantar la llegada de nuevas misiones protestantes al país, debido a la flexibilización de visas de entrada al país que se dio durante el periodo<sup>21</sup>. Tal situación generó el descontento de la jerarquía de la Iglesia católica, razón por la cual acusaba a los gobiernos liberales de ser permisivos con la evangelización protestante. Al término de la República Liberal en 1946, si bien las relaciones de cordialidad entre Colombia y Estados Unidos se mantuvieron, el debate sobre el arribo de misioneros protestantes estadounidenses

20 Jeiman David López Amaya, "Misiones protestantes en Colombia, 1930-1946. Geografía y política de la expansión evangélico-pentecostal", *Revista Anuario Colombiano de Historia Social y Cultural* 41 (2014): 95-96.

21 De acuerdo con la investigación realizada por el autor, durante el periodo de 1930 a 1946 se otorgaron visas a cerca de 350 misioneros protestantes procedentes de Estados Unidos. Entre las razones incluidas en las solicitudes de visa, se argumentaban causas educativas y de evangelización. López Amaya, "Revival en la República Liberal", 232-243.

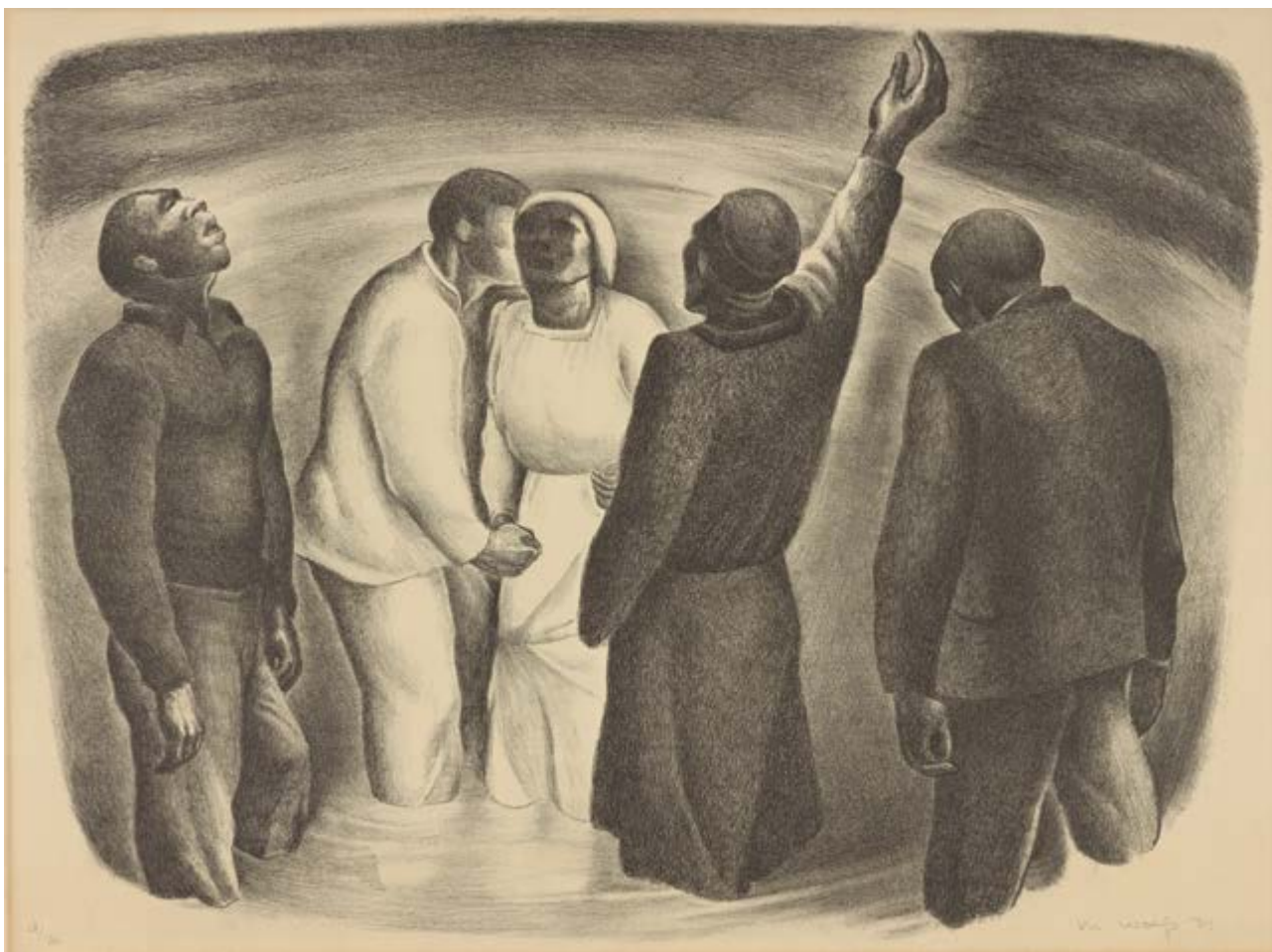
al país llegó a escalar como un asunto de *seguridad nacional*, ya que amenazaba las relaciones diplomáticas entre ambos países. Este hecho tendría su máxima tensión con la llegada del periodo conocido en la historia política de Colombia como La Violencia (1948-1957).

### La cuestión protestante como asunto de seguridad nacional

La Violencia, momento de la historia política colombiana marcado por olas de violencia y conflictividad armada de escala local, regional y nacional entre militantes de los partidos Conservador y Liberal, significó para los evangélicos un periodo de persecución religiosa. De acuerdo con los protestantes, la muerte, la persecución y la quema de templos evangélicos obedecían a razones de intolerancia religiosa, mientras que para los agentes del Gobierno los motivos eran meramente políticos<sup>22</sup>. Sin embargo, la alianza entre las fuerzas conservadoras y sectores intransigentes del catolicismo hizo que la confrontación política entre los partidos tomara también tintes religiosos. Los casos de victimización de los protestantes, tanto misioneros extranjeros como nacionales, condujo a la conformación de la Confederación Evangélica de Colombia (Cedec) en 1950, que fue la primera organización civil de carácter nacional para la defensa de los derechos civiles de los evangélicos en Colombia. La actuación de la Cedec, la denuncia de los casos de persecución en Colombia de los evangélicos y la movilización de redes de apoyo entre las denominaciones evangélicas organizadas en Colombia y sus agencias matrices en Estados Unidos lograron mover apoyos en el Congreso de los Estados Unidos, asunto que fue objeto de tensión en las relaciones diplomáticas entre EE. UU. y Colombia<sup>23</sup>. Esta tuvo

22 Christopher Abel, "Misiones protestantes en un Estado católico: los años cuarenta y cincuenta", *Análisis Político* 50 (2004): 19.

23 Si bien este tema está por documentarse, de acuerdo con las consultas hechas por el autor en archivos desclasificados provenientes del Ministerio de Relaciones Exteriores para los años 1953-1955, la *cuestión protestante* puso en tensión las relaciones entre Estados Unidos y Colombia. A nivel nacional, también



M. Wolf  
*Baptism* [Bautizo], 1934  
 Litografía, 29,5 x 39,4 cm  
 Reg. 5180919, Digital Collections, The New York Public Library.

su momento álgido durante la administración del presidente Gustavo Rojas Pinilla (1953-1957), hasta el punto que Colombia tuvo que desarrollar una estrategia de defensa diplomática con el apoyo de la jerarquía católica, argumentando que la muerte y persecución de los protestantes se debía a razones políticas al involucrarse en las luchas bipartidistas. Esto hizo que para mediados del siglo XX los protestantes fueran catalogados, por un lado, como “sectas” que amenazaban la unidad de la nación, lo cual estaba sustentado en una idea de catolicidad<sup>24</sup>; y,

generó tensiones entre el gobierno del Gustavo Rojas Pinilla y la jerarquía de la Iglesia católica.

24 El libro publicado por Eduardo Ospina S. J. titulado *Las sectas protestantes. Breve reseña histórica con un estudio especial de la llamada persecución religiosa* (Bogotá: Imprenta Nacional) en 1995 fue traducido al inglés para ser utilizado por la diplomacia colombiana en Estados Unidos, con el fin de contrarrestar la cam-

por otro lado, como “agentes del comunismo” que alteraban el orden público de la nación<sup>25</sup>. En este contexto, era obvio comprender las razones por las cuales, para el cierre de la primera mitad del siglo XX, los protestantes adoptaron una actitud *apolítica* en el sentido de declararse apartidistas; a su vez, se reconocieron a sí mismos como *evangélicos* para proyectar una imagen de unidad y de identidad colectiva con la cual pudieran enfrentar la

pañía adelantada por algunos misioneros protestantes de origen estadounidense en Colombia. Estos denunciaban al gobierno de Rojas Pinilla y a la jerarquía católica de adelantar una campaña antiprotestante, con lo que violaban la Declaración Universal de los Derechos Humanos en lo relativo a la libertad de religión. López Amaya, “Revival en la República Liberal”, 9-10.

25 Ministerio de Gobierno, “Concepto del Excelentísimo Señor Presidente sobre la Cuestión Protestante”, en *La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia* (Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956), 25-28.



[Detalle] *De cima a cima*, año 31, número 10, Bogotá (marzo de 1960): portada. H-4053, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

percepción negativa que la opinión pública tenía de ellos como sectas divisorias, y contrarrestar de igual modo la campaña de estigmatización antiprotestante adelantada por el régimen político y religioso de la época<sup>26</sup>.

## Conclusiones

Para el cierre de la primera mitad del siglo XX, la identificación de la catolicidad como parte constitutiva de la identidad nacional, y por ende de la ciudadanía, fue reforzada con la reforma constitucional del plebiscito celebrado en 1957, mediante el cual se consagró el pacto bipartidista entre liberales y conservadores sustentado en el reconocimiento del catolicismo como *la religión de la nación*, garante del orden y la unidad nacional. Este

26 Informe Servicio Evangelización para América Latina (Bogotá: Sepal, 1980), 3.

hecho, en el mediano plazo, hizo que los protestantes se concibieran a sí mismos como “ciudadanos de segunda categoría”, por lo que sus reivindicaciones de ciudadanía plena generaron una conciencia colectiva disidente de la sociedad mayoritaria, como lo deja ver el prólogo de la primera publicación histórica realizada por los mismos protestantes en el marco de la celebración del primer centenario del *cristianismo evangélico* en Colombia:

Hoy tras un siglo de lucha infatigable, en un ambiente de hosca intolerancia sin más armas que la fe y la verdad, el Cristianismo Evangélico se levanta como una colectividad religiosa fuertemente construida e íntimamente ligada a la cultura y al progreso patrio con centenares de iglesias bien organizadas, escuelas, colegios, imprentas, periódicos, clínicas, centros especializados de preparación bíblica y millares de creyentes firmes y gozosos en su fe, pertenecientes a todas las clases sociales y distribuidos a lo largo y ancho del territorio nacional.<sup>27</sup>

Por lo anterior, la articulación de una conciencia política de carácter nacional entre los evangélicos durante el régimen del Estado confesional fue adquiriendo rasgos de un tipo de ciudadanía religiosa diferenciada, hecho que explicaría en parte la politización posterior de dichos grupos religiosos en la esfera pública y política del país.

27 Ordóñez, *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*, 16.

# IGLESIA, POLÍTICA Y VIOLENCIA EN COLOMBIA DURANTE LA CONCENTRACIÓN NACIONAL, 1930-1934\*

María del Rosario Vázquez Piñeros



## Introducción

Este capítulo explica la relación entre Iglesia y política durante la Concentración Nacional y en los orígenes de La Violencia bipartidista, etapa en la cual la cuestión religiosa continuó siendo motivo de divergencia entre los partidos Liberal y Conservador. Si bien es verdad que Roma emitió instrucciones para evitar enfrentamientos con el liberalismo y regular la actitud del clero en materia política, lo cierto es que no hubo homogeneidad en el episcopado. Asimismo, aunque, por un lado, la Iglesia procuró mantenerse al margen del proselitismo político, insistió a sus fieles en la importancia de votar a conciencia, es decir, en contra del liberalismo. Por lo tanto, la confrontación era inevitable. Por otra parte, mientras en la capital de la república las relaciones fueron conciliadoras y de respeto entre las potestades civil y eclesiástica, en las regiones rurales, sobre todo en los Santanderes y Boyacá, donde se desató La Violencia, el clero se vio irremediablemente inmerso en las disputas electorales y el conflicto. A pesar de que la Iglesia se propuso mantener

el estatus que le había otorgado el concordato de 1887, y de que Olaya cumplió con el compromiso de respetarlo, ya en la Concentración se hizo evidente que el proceso de secularización era irreversible.

## La Concentración Nacional y la jerarquía eclesiástica

El año 1930 representó un hito en la historia de la Iglesia colombiana. Tras 45 años de hegemonía conservadora (1885-1930), el liberalismo obtuvo el triunfo electoral con el programa de Concentración Nacional –una coalición entre los dos partidos– propuesta por su candidato, Enrique Olaya Herrera. Desde los inicios de la campaña fue claro que el apoyo del expresidente conservador Carlos E. Restrepo a Olaya estuvo condicionado por el compromiso de que el futuro mandatario respetaría el concordato firmado en 1887, como de hecho quedó establecido en el numeral VIII de *Los diez mandamientos de la Concentración Nacional*<sup>1</sup>. No obstante, nada de lo anterior convenció

\* La autora realizó esta investigación cuando ejerció como profesora-investigadora de la Universidad de La Sabana.

<sup>1</sup> Dr. Enrique Olaya Herrera. *Salvador de la República*. 1930 (s. d.), 24, 184.



Benjamín de la Calle  
Campaña publicitaria de Enrique Olaya Herrera para la candidatura a la presidencia de Colombia, 1929.  
Fotografía de Benjamín de la Calle Muñoz, 3 x 18 cm  
BPP-F-011-0787, Archivo Fotográfico, Biblioteca Pública Piloto, Medellín.

a la jerarquía eclesiástica y, por lo tanto, Mons. Ismael Perdomo, arzobispo de Bogotá, creyó necesario oponerse al triunfo del liberalismo<sup>2</sup>.

También Miguel Ángel Builes<sup>3</sup>, obispo de Santa Rosa de Osos (Antioquia), manifestó su preocupación sobre la división conservadora y el posible advenimiento de un gobierno liberal. Con su acostumbrado y beligerante estilo, previno de lo que sería un futuro sombrío: “Nubes negras, muy negras, se ciernen en su cielo [el de Colombia] antes diáfano y sereno”<sup>4</sup>. La pérdida de las elecciones a favor del liberalismo sería por “culpa de los católicos que se fraccionan y despedazan, para que triunfe y reine sobre las ruinas el tradicional y encarnizado enemigo de Cristo y de su Iglesia”<sup>5</sup>. En realidad, fueron muchos los que recibieron la victoria liberal como una “catástrofe inminente”<sup>6</sup>. Una vez conocidos los resultados de las elecciones de febrero de 1930, grupos de conservadores se agolparon frente a las iglesias y oraban por la intervención de la divina providencia para que Olaya, quien para entonces se encontraba enfermo, muriera, o que ocurriera cualquier otra eventualidad que le evitara al país la tragedia de un gobierno liberal y, con ello, el retorno de las persecuciones a la Iglesia<sup>7</sup>.

Lo cierto fue que, frente a los hechos consumados, la mayoría del clero depositó su esperanza en el cumplimiento de los compromisos del presidente. No es de extrañar entonces que, durante los cuatro años del nuevo gobier-

2 Ibid., 215.

3 Miguel Zapata, *La mitra azul. El hombre, el Obispo, el caudillo* (Medellín: Beta, 1973).

4 Miguel Ángel Builes, “Roma, Tierra Santa, Colombia”, en *Cartas pastorales del Excelentísimo Sr. Miguel Ángel Builes, Obispo de Santa Rosa de Osos* (Medellín: Bedout, 1939), 126-127.

5 Ibid., 126-127.

6 Rafael Azula, *De la revolución al orden nuevo* (Bogotá: Kelly, 1956), 23.

7 Mario Latorre, “1930-1934. Olaya Herrera: un nuevo régimen”, en *Historia política 1886-1946*, t. 1 de *Nueva historia de Colombia*, ed. Álvaro Tirado Mejía (Bogotá: Planeta, 1989), 283; James Henderson, *La modernización en Colombia: los años de Laureano Gómez, 1889-1965* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2006), 260.



“El isocronismo del péndulo. E pur, si mouve!”, caricatura de Ricardo Rendón. *El Tiempo*, año XX, número 6587, Bogotá (febrero 30 de 1930) 1.

Hemeroteca, Sala Patrimonial, Biblioteca Carlos Gaviria Díaz, Universidad de Antioquia, Medellín.

no, las relaciones entre las dos potestades, la civil y la religiosa, fueran de cordialidad y cooperación, al menos en las más altas instancias. En el discurso de posesión de Olaya, el arzobispo Perdomo rindió homenaje a la autoridad legítimamente constituida y ratificó el propósito de la Iglesia de continuar coordinando sus labores con el Estado<sup>8</sup>. Por su parte, el presidente también resaltó las intenciones de concordia de su gobierno con la Iglesia<sup>9</sup>. El nuncio Paolo Giobbe, en el protocolario informe enviado a Roma, reconoció el ambiente de cordialidad entre las dos potestades, especialmente por parte del presidente, no obstante que algunos de sus subalternos más allegados no mostraran la misma disposición que el mandatario<sup>10</sup>.

8 “Tanto el poder judicial como el clero visitaron ayer al Dr. Olaya Herrera”, *El Tiempo* (Bogotá), 14 de agosto, 1930, 1-2.

9 Ibid.

10 Archivo Secreto Vaticano (en adelante ASV), Affari Ecclesiastici Straordinari (AES Colombia), Pos. 582-584, fasc. 40, Secretaría de la Santa Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, “Situazione Politico-religiosa in Colombia”, s. f., 05 r.



## La Resurrección de Colombia



Estos d  
nos traen  
el recuer  
de Jesús

Pues, c  
resucitó e  
el gran «  
los guard  
estaban,  
al ver ele  
cayeron l  
mieudos

Así cua  
que es un  
surgió de  
se fueron  
al suelo,  
del viejo

Vásque  
y el equ  
y se cay  
Conservat

Mordid  
Valencia  
y perdier  
ios dir.g  
todos se  
como pel

Y ante  
Olaya, si  
que por  
hoy inici  
se alza e  
siempre

◀ “La resurrección de Colombia”, caricatura de Miguel Ángel del Río, MAR. *El Bateo*, Medellín (enero 14 de 1930) 1. Hemeroteca, Sala Patrimonial, Biblioteca Carlos Gaviria Díaz, Universidad de Antioquia, Medellín.

Aunque Olaya cumplió con los acuerdos bipartidistas de campaña y otorgó participación a los conservadores que lo apoyaron durante su gobierno, no pudo detener el enfrentamiento entre liberales y conservadores en zonas rurales –especialmente en los departamentos del nororiente colombiano (Santander del Norte, Santander del Sur y Boyacá) y con menor intensidad, en otras regiones del país– en el que los ataques anticlericales estuvieron presentes<sup>11</sup>. Efectivamente, este fue el comienzo de la etapa que en la historia de Colombia se conoce como La Violencia (1930-1958)<sup>12</sup>. En medio de tal contexto, no es extraño que los debates sobre las relaciones Iglesia-Estado cobraran nueva vigencia. Pero el presidente no solo defendió el estatus de la Iglesia; también, las prerrogativas que el poder civil tenía, gracias a los acuerdos de 1887, como por ejemplo su beneplácito en el nombramiento de obispos<sup>13</sup>.

### La Iglesia frente a la política y los partidos durante la Concentración

La posición de la Iglesia sobre la intervención en política durante los primeros años de la República Liberal fue expuesta en pastorales, pronunciamientos de la Conferencia Episcopal y cartas al Congreso de la República. En primer lugar, la Iglesia esperaba garantías por parte del Estado, tal como las estipulaba el concordato, para el desempeño pastoral, especialmente en los campos de la educación y las misiones; y la permanencia de una legislación a favor de los efectos civiles de las prácticas

11 María del Rosario Vázquez, “Anticlericalismo y Primera Violencia en la Diócesis de Nueva Pamplona. Colombia (1930-1934): clero, políticos, jueces y policías”, *Hispania Sacra* 66, n.º 133 (2014).

12 Javier Guerrero habla de una Primera Violencia para referirse a la etapa en que surgió, bajo la hegemonía liberal. Javier Guerrero, *Los años del olvido. Boyacá y los orígenes de La Violencia* (Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Tunja, 2007); María del Rosario Vázquez, “Gamonales y alcaldes, poder institucional y parainstitucional en la Primera Violencia (Colombia, 1930-1934)”, *Revista de Indias* 77, n.º 269 (2017).

13 ASV, AES Colombia, Pos. 582\_584, fasc. 40, Giobbe a Pacelli, 10 de septiembre de 1930, 25 r.-26 v.



Enrique Olaya Herrera, 1930  
Fotografía de Benjamín de la Calle Muñoz, tarjeta visita BPP-F-001-0766, Archivo fotográfico, Biblioteca Pública Piloto, Medellín.

sacramentales, como ocurría con el bautismo y el matrimonio. En ellos se subrayaba la importancia de cinco aspectos fundamentales: el deber de justicia de los gobernantes; el de obediencia a las autoridades legítimamente constituidas; el rechazo a la separación Iglesia-Estado, tal como era entendida en las sociedades secularizadas; la independencia de actuación entre las dos potestades, la civil y la eclesiástica; y, en consecuencia, la no politización de la religión a favor de un partido.

Pero, como ya se ha visto, no todo el episcopado estaba de acuerdo con esta postura. Builes, por ejemplo, adoptó una actitud beligerante para denunciar lo que él veía como tibieza por parte de quienes eran reacios a asumir el liderazgo en la “cruzada” en contra de liberalismo: “¡Oh, librenos Dios de ser perros mudos en su casa y no ladrar cuando el lobo carnicero asoma las orejas y muestra con gruñidos pavorosos las agudas hileras de sus dientes!”<sup>14</sup>.

14 Miguel Ángel Builes, “El liberalismo”, en *Cartas pastorales del Excelentísimo Sr. Miguel Ángel Builes, Obispo de Santa Rosa de Osos* (Medellín: Bedout, 1939), 148-149.



"El desarme de la provincia de García Rovira", caricatura de Ricardo Rendón. *El Tiempo*, Bogotá (agosto 14 de 1931) 1. Hemeroteca, Sala Patrimonial, Biblioteca Carlos Gaviria Díaz, Universidad de Antioquia, Medellín.

Con estas palabras, Builes criticaba la actitud de Perdomo y de los demás obispos moderados, ignoraba el Acuerdo Reservado del Episcopado<sup>15</sup> –con el que se comprometían a presentar una imagen unificada después la división electoral de 1930 que posibilitó el triunfo liberal– y se convertía en uno de los principales abanderados de la corriente clerical aliada con el sector mayoritario del conservatismo durante La Violencia, inclinado a esgrimir la bandera religiosa, bajo el liderazgo de su máximo jefe, Laureano Gómez, quien en más de una ocasión resultó enfrentado con el propio arzobispo Perdomo<sup>16</sup>.

En estas circunstancias, desde Roma, y a través del cardinal secretario de Estado, llegaron nuevamente a Colombia instrucciones precisas acerca de la conducta que debía seguir el clero en el terreno de la política: "limitarse a defender los intereses religiosos y abstenerse abso-

15 Archivo Arquidiócesis de Pamplona (en adelante AAP), Correspondencia Eclesiástica, caja 1, carpeta 3, "Acuerdo Reservado para la Mutua Unión del Episcopado", mayo de 1930, 3.

16 Carlos Lleras, *Borradores para una historia de la República Liberal*, vol. 1 (Bogotá: Nueva Frontera, 1975), 388.

lutamente de entrometerse en cuestiones de partidos políticos y de manera especial de ofender o ultrajar las personas, evitando así irritar a los adversarios y provocar represalias"<sup>17</sup>.

En este orden, se invitaba a los sacerdotes, sobre todo en la administración de los sacramentos, a no "proceder en contra de las instrucciones dadas arriba con los fieles que hayan votado en estas elecciones por el candidato del partido liberal"<sup>18</sup>. Así, cuando estaba por finalizar el periodo de la Concentración, Roma dio dichas indicaciones con el propósito de evitar represalias anticlericales, como las ocurridas durante los primeros dos años del gobierno de Olaya, especialmente en regiones donde había prosperado la violencia bipartidista<sup>19</sup>. La pastoral del arzobispo Perdomo de abril de 1933, próximas las elecciones para la Cámara de Representantes, resume las anteriores recomendaciones e insiste en la importancia del voto en conciencia, para que los sufragantes tuvieran presente la defensa de los principios morales de la Iglesia, asegurar la permanencia de estos en la legislación y la vigencia del concordato. De esta manera, como de costumbre, el problema político se convertía en un tema de coherencia religiosa, en la medida en que tocaba asuntos de preocupación pastoral como la educación, la familia y las relaciones Iglesia-Estado, "y muchas otras cuestiones que afectan el orden religioso y a las cuales están estrechamente vinculados los intereses de las almas"<sup>20</sup>. Por consiguiente, los ciudadanos debían consignar su voto

17 AAP, Nunciatura, Santa Sede, caja 1, carpeta 1, Giobbe a Afanador, 6 de febrero de 1934, sin folios.

18 *Ibid.*

19 AAP, Copiadores, caja 12, libro 1, Copiador de Comunicaciones del Señor Afanador, "Transcripción de las instrucciones enviadas por el Señor Cardenal Secretario de Estado a la Nunciatura Apostólica de Colombia, enviada por el obispo de la diócesis de Pamplona al cura párroco de San Laureano (Bucaramanga)", 15 de febrero de 1934, sin folios.

20 "El Arzobispo Primado habla sobre el debate electoral", *La Unidad Católica* (Pamplona), 20 de abril, 1933, 334; "Recordemos nuestros deberes", *La Unidad Católica* (Pamplona), 6 de mayo, 1933, 387.



“Las tres momias de la concentración”, caricatura de Miguel Ángel del Río, MAR. *El Bateo*, Medellín (febrero 10 de 1931) 1. Hemeroteca, Sala Patrimonial, Biblioteca Carlos Gaviria Díaz, Universidad de Antioquia, Medellín.

por aquellos candidatos que, por sus “aptitudes, sana doctrina y probidad”, garantizaran “el mayor bien de la religión y de la república”<sup>21</sup>.

Por su parte, el obispo de Pamplona, Mons. Afanador y Cadena, solicitó que se impartieran instrucciones sobre el tema electoral y las relaciones con el directorio departamental conservador<sup>22</sup>. Sin embargo, la situación de la Iglesia en Bogotá era completamente diferente a la del resto del país. Por lo tanto, a Afanador se le indicó que, dadas las particularidades de su jurisdicción, como es-

cenario de violencia, debía atenerse a su propio criterio para tomar las decisiones pertinentes<sup>23</sup>. La actitud del obispo estuvo determinada por su experiencia acerca de la persecución al clero y a los católicos conservadores. Según su punto de vista, los santandereanos habían “sido perseguidos y tratados sin consideración alguna y hasta sacrificados inhumanamente”<sup>24</sup>.

Dada esta situación, el clero de la diócesis de Pamplona advirtió que “el horizonte patrio” se veía “oscurecido por celajes sombríos que auguran deshecha tempestad”, con

21 *Ibid.*

22 *La Unidad Católica* publicó la invitación del obispo Afanador a seguir las instrucciones dadas por el primado para la contienda electoral de la Cámara de Representantes, en abril de 1933. “Diócesis de N. Pamplona. Gobierno Eclesiástico”, *La Unidad Católica* (Pamplona), 22 de abril, 1933, 342.

23 AAP, Correspondencia Eclesiástica, caja 1, carpeta 1, Correspondencia de Prelados de Colombia y de la Conferencia Episcopal, Andrés (ilegible) a Afanador, 25 de enero de 1933, f. 61.

24 *Ibid.*, Copiadores, caja 12, libro 1, Copiador de Comunicaciones del Señor Afanador, Afanador y Cadena al los Dres. Miguel Jiménez, A. Carbonell y L. Gómez, 6 de junio de 1933, f. 5.



Ismael Perdomo Borrero, 1917  
Fotografía de Benjamín de la Calle Muñoz, postal  
BPP-F-012-0104, Archivo Fotográfico, Biblioteca Pública  
Piloto, Medellín.

el fin de que los fieles se prepararan para enfrentar el debate electoral e impedir el triunfo del liberalismo, a través de encuentros pastorales realizados los primeros viernes de cada mes, durante el trascurso de todo un año<sup>25</sup>. Así, dicho clero afrontaba las elecciones, de acuerdo con su visión providencialista de la vida y la política, es decir, desde la oración y la penitencia –recomendados por el pontífice como mecanismos idóneos para aquellas difíciles circunstancias– ofrecidos al Corazón de María y al Corazón de Jesús, “para obtener el triunfo de la Iglesia colombiana”; en otras palabras, del conservatismo<sup>26</sup>. Por

25 Ibid., Rafael Afanador y Cadena, sin folio.

26 Ibid., Rafael Afanador y Cadena, caja 4, carpeta 1, Papeles personales, presbíteros Pedro León Calderón y Francisco de P. Cortés al obispo Afanador, 16 de noviembre de 1932, sin folios. Cecilia Henríquez, *Imperio y ocaso del Sagrado Corazón en Colombia. Un estudio histórico-simbólico* (Bogotá: Altamira Ediciones, 1996).

Carta de Pedro Perico García para el obispo  
de Pamplona Rafael Afanador y Cadena.  
Bucaramanga (julio 10 de 1932).  
Archivo Histórico Germán Guzmán Campos,  
Repositorio Digital Universidad del Valle.

lo tanto, oración, penitencia y devociones resultaban, indirecta pero eficazmente, un mecanismo de persuasión política con efectos electorales promovidos por el clero. Casi no hace falta insistir en las repercusiones que tendrían estos oficios, a los que podríamos calificar de político-religiosos, en los campesinos conservadores, y la animadversión que provocaban entre los políticos y gamonales liberales contra estos sacerdotes que tan eficientemente obstaculizaban la obtención de votos para su partido.

Paralelamente, el obispo de Pamplona intentaba desligar la asociación entre religión y política, como por ejemplo cuando le ordenó al padre Daniel Jordán que se alejara por un tiempo en su curato (el de Málaga); de sus amigos políticos, como el director del periódico *La Defensa*, Dr. Matus Gallo, y que así mismo suspendiera su correspondencia con el líder conservador Laureano Gómez, para evitar los comentarios de sus detractores, que tomaban como excusa su cercanía con estos personajes para tildarlo de “cura politiquero”<sup>27</sup>.

## Conclusiones

Es evidente que las recomendaciones de la jerarquía eclesiástica en materia política, durante la Concentración Nacional, estuvieron orientadas, primero, a apoyar indirectamente al conservatismo y, en segundo lugar, a la abstención de cualquier manifestación pública explícita a favor de cualquiera de los dos partidos. En otras palabras, teóricamente el clero solo podía recomendar a los fieles votar por los candidatos que garantizaran las prerrogativas de la Iglesia para ejercer su misión pastoral y respetaran la legislación acorde con los principios y prácticas católicas, como era el caso del matrimonio.

27 AAP, ibíd, Rafael Afanador y Cadena, caja 12, libro 1, Copiador de Comunicaciones del Señor Afanador, Afanador a Jordán, 16 de octubre de 1934, 54.

Bucaramanga julio 10 de 1932.

Excelentísimo Sr. Dr. Dn.  
RAFAEL APANADOR Y CADENA.  
Pamplona.

Excelentísimo señor:

Aunque este relato viene a aumentar las angustias de su corazón de padre de los católicos santandereanos también viene a mostrarle el verdadero estado de la sociedad y los peligros en que están puestos los ministros del altar.

El domingo pasado, durante la noche, una horda salvaje irrumpió en la ciudad, destruyó y saqueó mi casa y cometió otros delitos horrendos.

La ciudad estaba dormida y sin tropas, y las personas dirigentes de la asonada habían concentrado los peores elementos de los pueblos vecinos.

El asalto comenzó con la destrucción de las imprentas de El Deber y la Católica, continuó luego en nuestra casa, donde lo que no pudieron robar fue reducido a escombros, y por último siguieron con los almacenes de Pablo Trillos, Pedro E. Nova y Juan de Dios Silva y algunas tiendas de conservadores.

Pero la chusma cobarde pedía a grito herido las cabezas de los párrocos.

Nada más infame se había visto en esta ciudad; nada más cobarde se había registrado!

Pero la Divina Providencia atajó la ola desenfrenada, la que hubo de contentarse con destruir y violar.

Daban por hecho que el doctor Castillo estaba aquí y le habían apostado bandidos en todas partes para asesinarlo.

En nuestra casa despedazaron hasta las imágenes de Jesucristo.

Cuando la horda llegó a la casa cural de la Sagrada Familia para destruir la casa y asesinar al señor Trillos, ya había en aquel lugar tropa suficiente, de manera que no pudieron cometer este crimen tremendo.

La villana persecución destacada contra la familia Castillo nos hace pensar que debemos salir de esta tierra desgraciada; y como estamos en pleno del gobierno no hay seguridad para la vida de los ciudadanos.

Lo que más resultó en los salvajes acontecimientos del 3 de julio de los corrientes fue la cobardía con que procedieron los perversos dirigentes de la chusma.

Hicieron concentración de chusma de los pueblos vecinos y penetraron a la ciudad cuando se encontraba dormida y sin tropas.

Sin más por ahora y en espera de las paternales palabras de S.E. me suscribo su fidelísimo hijo en Cristo,

PEDRO PERICO GARCIA.

Es fiel copia.



Templo del II Congreso Eucarístico Nacional, Medellín, 1935.  
 Anónimo, fotografía, postal  
 BPP-F-001-0514, Archivo Fotográfico, Biblioteca Pública Piloto,  
 Medellín.

Dado que el programa del liberalismo incluía la separación Iglesia-Estado, el divorcio y la educación laica, dichas recomendaciones, así fueran implícitas, en la práctica favorecían a los conservadores. Sin embargo, ya se ha visto que fue reiterativa la orden de las autoridades eclesiásticas en el sentido de evitar sancionar a quienes votaran por aquellos candidatos considerados hostiles a la Iglesia. Después del triunfo de Olaya, las indicaciones resaltaron la prudencia para evitar los enfrentamientos con el liberalismo, propiciar un ambiente menos tenso y, sobre todo, no darle argumentos al adversario para acusaciones veraces, difamaciones o agresiones. Aunque no por ello se dejó de lado la invitación a votar en conciencia, lo que significaba hacerlo por quienes respaldaban el concordato. Por otro lado, a pesar de la moderación en las relaciones entre las potestades civil y eclesiástica en las

principales ciudades, esto no impidió que se desatara La Violencia, conflicto en el cual el asunto político-religioso tuvo un papel protagónico.

Si bien durante el mandato de Olaya no hubo transformaciones en la legislación que afectaran las relaciones Iglesia-Estado, estos cambios sí empezaron a configurarse en los gobiernos liberales posteriores, tal como lo temía la jerarquía eclesiástica en 1930, como ocurrió durante la Revolución en Marcha (1934-1938), en todo caso con resultados moderados, dado el ambiente sociocultural de Colombia en aquel entonces. Sin embargo, cabe destacar que, no obstante los esfuerzos de la Iglesia para detener al liberalismo y el avance de la secularización, la cultura sufría transformaciones, en la medida en que poco a poco, a lo largo de estos años, la vida urbana creció gracias a las migraciones del campo a la ciudad, con las consecuentes modificaciones en las costumbres, entre ellas, una mayor independencia de los individuos respecto de las orientaciones morales y partidistas provenientes de los púlpitos<sup>28</sup>; y, en este sentido, en cuanto al poder del clero para influir sobre las preferencias políticas de los fieles. Cuando la República Liberal llegó a su fin, en 1946, como resultado de una división dentro del partido, ya el liberalismo contaba con la mayoría de los electores del país. Claro reflejo de la pérdida de injerencia de la Iglesia sobre los votantes y del progreso de una cultura secular en Colombia.

<sup>28</sup> Carlos Uribe Celis, *Los años veinte en Colombia* (Bogotá: Ediciones Alborada, 1991), 30, 57-58.

# LA JERARQUÍA DE LA IGLESIA CATÓLICA Y LA VIOLENCIA, 1945-1964

*Andrés Felipe Manosalva Correa*



## Introducción

La Iglesia católica en Colombia estuvo inmersa en distintos debates políticos y sociales a lo largo del siglo XX. La jerarquía de esta institución difundió ideas acerca de personalidades o partidos políticos, sugirió candidatos presidenciales y opinó frente a los conflictos bélicos, el mundo laboral, los asuntos de género o las ideologías; todo ello por medio de la prensa, de las pastorales diocesanas, de circulares y comunicados. El periodo denominado como La Violencia no fue la excepción, pues los obispos y arzobispos tuvieron una alta actividad discursiva: expresaron diagnósticos, señalaron culpables o propusieron soluciones. El objeto de este capítulo es presentar los discursos de miembros de la jerarquía eclesiástica en relación con el fenómeno de La Violencia en tres fases: 1945-1948, 1949-1953 y 1953-1965, y así responder cómo se expresaron frente a dicho fenómeno, a quiénes culparon, a quiénes respaldaron y qué soluciones plantearon.

## Antecedentes de La Violencia

Desde los años treinta del siglo XX se presentaron hechos bélicos en diferentes regiones del país debido a la llegada de los liberales al poder después de más de cuarenta años de gobiernos conservadores. Los odios heredados de los conflictos bipartidistas del siglo XIX, la competencia en las elecciones de 1931 y, en términos generales, el interés por controlar las instituciones del Estado generaron violencia principalmente en departamentos como Cundinamarca, Santander y Boyacá. Este último fue el epicentro de este fenómeno y algunos miembros de la institución eclesiástica influyeron en la población mediante sermones incendiarios en contra de los liberales. Este tipo de discursos se agudizaron en periodos electorales como el de 1931; a pesar de los llamados a la moderación que hizo el obispo de Tunja, Eduardo Maldonado Calvo, los sacerdotes en los sermones de Semana Santa pidieron defender la causa conservadora mediante “cualquier

sacrificio”<sup>1</sup>. El periódico *El Tiempo*, en 1931, por ejemplo, lo ilustró de la siguiente manera: “Durante las elecciones de febrero de 1931, la ostensible participación del clero contra los ‘enemigos de la religión’ produjo enfrentamientos en varias localidades [...] Los conservadores asociados a los párrocos de Pesca, Duitama, Pueblo Viejo y Mongua, han batido el récord de la agresividad contra los liberales, en dichos pueblos se prepara toda clase de fraude”<sup>2</sup>.

En efecto, los diagnósticos realizados por algunos obispos en este periodo señalaban al Partido Liberal como el gran culpable de la situación de violencia. Por ende, el liberalismo era un actor con el cual no se debía dialogar. Por ejemplo, Manuel Cayzedo, arzobispo de Medellín, escribió que no se podía “tener una alianza entre Cristo y Baal, entre la luz y las tinieblas”<sup>3</sup>. Según el historiador Javier Guerrero, fueron estas posturas las que contribuyeron a “a la siembra de un odio patológico y ancestral y a la formación de dos bandos antagónicos”<sup>4</sup>. Tiempo después, a mediados de esta década, la Revolución en Marcha de Alfonso López Pumarejo atizó la confrontación entre el Gobierno y la Iglesia con la reforma constitucional de 1936, la cual generó cambios en relación con la educación y la libertad religiosa, lo que disminuyó la influencia de la institución eclesiástica<sup>5</sup>. Dichas transformaciones fueron interpretadas por los preladados como desmorales y les sirvieron, años más tarde, para explicar los “desafueros” del 9 de abril de 1948.

Un antecedente también clave para comprender la posición de la Iglesia fue la promulgación de la encíclica *Divini redemptoris* en 1937 del papa Pío XI, en la cual se declaró al comunismo como el principal enemigo del cristia-

nismo. La encíclica indicaba que el comunismo era un falso ideal, que era violento y ateo, y que sus propósitos se disfrazaban de buenas intenciones ya que su triunfo llevaría a la barbarie<sup>6</sup>. Bajo este lineamiento, gran parte de los diagnósticos que se presentaron posteriormente durante La Violencia giraron en torno a la *amenaza roja*, a la cual equipararon con un viejo enemigo: el liberalismo.

### Los primeros años de La Violencia y el 9 de abril de 1948

Entre 1945 y 1946 se presentaron diferentes hechos que llevaron a una crisis política y económica que aumentó la tensión bipartidista y los conflictos bélicos en general en diferentes regiones del país<sup>7</sup>. Entre estos se encontraban las dificultades económicas producto de la Segunda Guerra Mundial, la renuncia del presidente Alfonso López Pumarejo y, en 1946, la victoria del conservatismo en las elecciones presidenciales. Con Mariano Ospina Pérez en el poder, hubo hechos de violencia contra la población liberal, similar a lo ocurrido en los años 1930. Adicional a lo anterior, los conflictos por la tenencia y uso de la tierra también se agudizaron debido a la poca efectividad de la Ley 200 de 1936 de reforma agraria<sup>8</sup>. Siguiendo

1 Javier Guerrero Barón, *Los años del olvido: Boyacá y los orígenes de la violencia* (Tunja: UPTC, 2007), 123.

2 Citado en *ibíd.*, 122.

3 Ricardo Arias Trujillo, *El episcopado colombiano: intransigencia y laicidad (1850-2000)* (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2003), 112.

4 Guerrero Barón, *Los años del olvido*, 123.

5 Arias Trujillo, *El episcopado colombiano*.

6 Pío XI, “Carta encíclica: *Divini redemptoris*”, 19 de marzo de 1937, [http://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19370319\\_divini-redemptoris.html](http://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html)

7 La periodización de La Violencia ha sido planteada de diversas maneras debido a que fue un fenómeno multicausal que tuvo diferentes intensidades, actores y dinámicas dependiendo de cada región. Algunos investigadores trazan líneas de continuidad desde el siglo XIX, otros lo establecen en la crisis de las décadas de 1920 y 1930, y otros lo ubican en los años 1945 y 1946. En este sentido, el historiador Daniel Pécaut señala que no hubo algún acontecimiento específico que constituya un origen concreto y que el establecimiento de un año de inicio y un fin pertenecen al investigador. Daniel Pécaut, “De las violencias a La Violencia”, en *Pasado y presente de la violencia en Colombia*, 2.<sup>a</sup> ed., eds. Gonzalo Sánchez y Ricardo Peñaranda (Bogotá: Fondo Editorial Cerec, 1991).

8 Elsy Marulanda, “Aplicación y efectos de la Ley 200 de 1936 en la región del Sumapaz”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 16-17 (enero, 1989).

## LA NACIÓN



## EL DOLOR DEL PUEBLO

Bogotá. — Al medio día del martes 20, el pueblo liberal de la capital se reunió en el Parque Nacional para rendir un póstumo homenaje —imponente y silencioso— a Jorge Eliécer Gaitán.

## La Noche Quedó Atras

(Biografía de una Revolución)

**Del Orden a la Anarquía.** — 3 disparos de revólver sobre el cuerpo del jefe del partido liberal colombiano, Jorge Eliécer Gaitán, hechos por Juan Roa Sierra (ver EL ASESINO), a la una y cuarto de la tarde del viernes 9 de abril, los cuales produjeron la muerte del líder político a las 2 menos 5 minutos de esa misma tarde, desencadenaron en todo el territorio de la república, un movimiento de carácter revolucionario que no pudo ser dominado de manera concreta y absoluta sino siete días después, el viernes 16 de abril, primero del retorno al principio de la normalidad constitucional. En el curso

de cuatro horas, de la una y media a las cinco y media de la tarde, se había apoderado el más drástico trance de la normalidad al caos que haya conocido la historia política de la nación. Cuando estallaron los disparos (ver EL CRIMEN), la nación se encontraba organizada dentro de los cauces de la ley. Cuando el cuerpo del conductor liberal cayó, ensangrentado, sobre el pavimento de una vía pública de la capital de Colombia y se alzaron en el aire los primeros gritos de protesta, empezaba, en rigor, un trágico intervalo en la historia civil del país: desaparecía el orden y quedaba anulado el imperio de la ley. Se iniciaba, caótica, manchada indeleblemente por el pillaje y el incendio, una revolución cuyo desarrollo pos-

terior —localización de los incendios en edificios de gobierno y religiosos, radio-difusoras clandestinas, simultaneidad de los hechos en todo el país— hace pensar en un posible plan previo de organización. Un minuto antes de la una y cuarto de ese día, diez millones de colombianos proseguían el curso natural de sus vidas, sin ninguna zozobra del género de las que un minuto después, iban a nacer, amenazadoras, del seno de la insurrección. A esa hora exacta se iniciaba una etapa desconocida y misteriosa, para calificar la cual, todos, hombres, mujeres y niños, sólo hallaron una palabra, tan vieja como el mundo, pero sobre cuyo contenido y significación exactos sólo ahora intuían el trágico alcance: **revolución**. La revolu-



“Respetado por las llamas. Bogotá. - Justamente frente al palacio Arzobispal, las llamas consumieron el Convento de La Concepción; esas mismas llamas lamieron los viejos paredones del Monasterio de Santa Inés, reliquia colonial que afortunadamente ha quedado a la capital.” *Semana*, vol. V, número 83, Bogotá (mayo 22 de 1948) 5  
Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

las cifras de Paul Oquist, en 1947 se presentaron más de 13.000 muertes producto de la confrontación<sup>9</sup>.

Sin embargo, fue a partir del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán, el 9 de abril de 1948, que las acciones de violencia se agudizaron, frente a lo cual la jerarquía de la Iglesia reaccionó expresando su preocupación. Mediante pastorales colectivas e individuales señaló vehementemente que el gran culpable de los hechos ocurridos en Bogotá y otras zonas del país había sido el comunismo internacional. La pastoral colectiva del 5 de mayo de 1948 indicó: “Nunca hubiéramos podido imaginar que un hecho semejante, realizado en suelo colombiano, hubiera de venir a añadirse a las múltiples y notorias manifestaciones del odio satánico con que en otras latitudes el ateísmo y la

9 Paul Oquist, *Violencia, conflicto y política en Colombia* (Bogotá: Instituto de Estudios Colombianos / Biblioteca Banco Popular, 1978), 59.

barbarie comunistas han ultrajado y perseguido, con los más criminales procedimientos, a la religión católica y a la Iglesia de Jesucristo”<sup>10</sup>.

Luego del Bogotazo<sup>11</sup>, los obispos reprobaron los ataques a la vivienda del nuncio apostólico, al palacio arzobispal y a los conventos, y argumentaron que estos hechos hacían parte de un plan del comunismo para tomarse el poder y atacar el orden social cristiano del país. Asimismo, en clara relación con las reformas educativas del periodo liberal anterior, llamaron la atención en torno al

10 Conferencia Episcopal Colombiana, “Pastoral colectiva (1948)”, 6 de mayo, 1948, [https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB\\_CEC/Documentos/Asamblea-Plenaria/1948/Ataque%20violento%20a%20la%20Iglesia%20Catolica%20y%20sus%20colaboradores%20-%201948.pdf](https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Asamblea-Plenaria/1948/Ataque%20violento%20a%20la%20Iglesia%20Catolica%20y%20sus%20colaboradores%20-%201948.pdf)

11 La denominación “Bogotazo” se refiere a los eventos de violencia ocurridos en la capital de Colombia después del asesinato de Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril de 1948.

relajamiento de la “cristiana educación”, lo que en parte, según ellos, habría motivado los desafueros provocados durante el 9 de abril.

El anticomunismo fue transversal en los discursos de la jerarquía durante La Violencia. Sin embargo, hubo ciertos matices: para algunos de los preladados, el país se encontraba frente a una alianza liberal-comunista a la que se debía combatir sin dilación; otros, por su parte, condenaron solamente a los “nueveabrileños” o a los comunistas, pero no a todos los liberales; mientras que hubo una excepción representada por el obispo de Manizales, Luis Concha Córdoba, quien planteó que el problema no era solamente el comunismo, sino el uso de la violencia para lograr objetivos políticos. Vale destacar a Miguel Ángel Builes, obispo de la diócesis de Santa Rosa de Osos (Antioquia), quien culpó a la alianza liberal-comunista de la violencia ocurrida el 9 de abril, diciendo que “el comunismo planeó y organizó los horrendos desafueros [pero que] el verdadero autor de la hecatombe [fue] el liberalismo colombiano, vestido de comunismo, que concibió y realizó el movimiento”. Además, Builes no tuvo reparos en llamar a la defensa de la religión y la patria, “cueste lo que cueste, aun la sangre y la vida”<sup>12</sup>.

Por otra parte, el arzobispo de Bogotá, Ismael Perdomo, no condenó al liberalismo en su conjunto, sino que indicó que los “extremos de perversidad y de locura” ocurridos durante el 9 de abril fueron producidos específicamente por “las nefandas teorías y procedimientos del comunismo ateo y materialista”<sup>13</sup>. En esta misma línea se ubicó el arzobispo de Medellín, Joaquín García, quien argumentó que fueron “doctrinas subversivas” las que influyeron en las “turbas enloquecidas” que llevaron a cabo las acciones



Manuel H. Rodríguez  
“Ruinas de la capilla del Hospicio, carrera 7a con calle 18, Bogotá”  
Fondo Manuel H. Rodríguez, 906, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.

contra lugares sagrados y sedes conservadoras<sup>14</sup>. Sin embargo, Luis Concha, obispo de Manizales, se desmarcó de las anteriores interpretaciones y señaló que lo que había generado la debacle del 9 de abril lejos estaba de explicarse a causa de un complot comunista. Este prelado escribió que los odios entre liberales y conservadores se habían acrecentado de tal manera que el crimen “vino a ser la tea que cayó sobre la materia inflamable acumulada”; que en el país nos habíamos acostumbrado a usar la violencia para lograr objetivos políticos; y que lo que tocaba hacer, en vez de buscar culpables externos, era cambiar “primordialmente este ambiente de fuerza y de violencia”<sup>15</sup>.

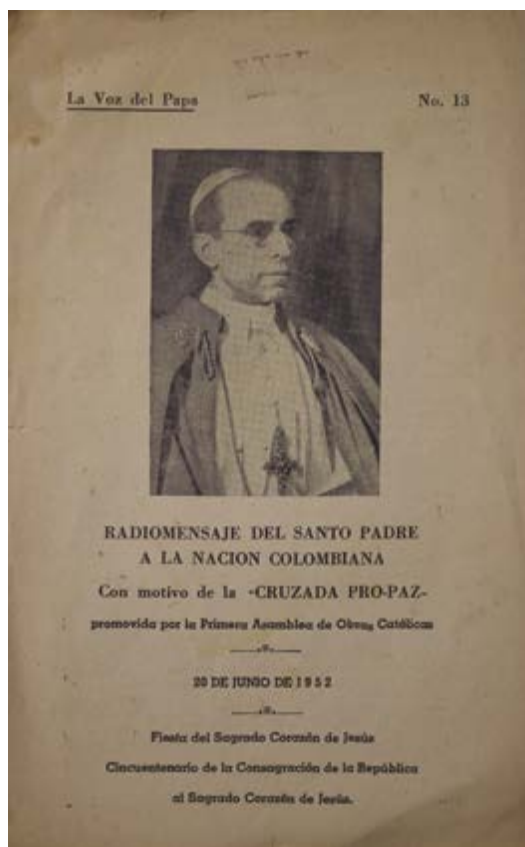
12 Palabras de Builes citadas en: Andrés Felipe Manosalva Correa, “Los obispos colombianos en la época de La Violencia: paz, guerra y anticomunismo (1945-1965)” (tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2013), 51.

13 Ismael Perdomo, “Alocución de Excmo. SE. arzobispo primado con ocasión del 9 de abril”, *La Iglesia: Órgano Oficial de la Arquidiócesis de Bogotá*, junio, 1948, 93.

14 Juan (Pbro.) Botero Restrepo, *Monseñor Joaquín García Benítez: arzobispo de Medellín* (Medellín: Ediciones Centro de Historia de Sonsón, 1975), 314.

15 Luis Concha, *Carta pastoral de su excelencia reverendísima monseñor Luis Concha* (Manizales: Tip. Manizales, 1948), 7.

“Extra! Los bandoleros se entregan al nuevo gobierno”,  
*La Defensa*, Medellín (julio 16 de 1953) 1.  
 Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural  
 Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT.  
 Fotografía: Catalina Londoño Carder.



Papa Pío XII. Radiomensaje del Santo Padre a la nación colombiana, con motivo de la Cruzada Pro-Paz, promovida por la Primera Asamblea de Obras Católicas, 20 de junio de 1952. Fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, Cincuentenario de la Consagración de la República al Sagrado Corazón de Jesús. Bogotá: Prensa Católica, 1952. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT.

## El recrudescimiento de La Violencia: 1949-1953

Después del asesinato de Gaitán se conformaron grupos armados liberales, conservadores y comunistas en diferentes lugares del país que recrudescieron la confrontación política. Las elecciones de Senado, Cámara, asambleas y concejos de 1949, junto con el posterior cierre del Congreso y la elección de Laureano Gómez como presidente, fueron hechos que ahondaron el conflicto<sup>16</sup>. Frente a esto, para las elecciones de cuerpos colegia-

16 Para profundizar sobre estas elecciones y la participación de la jerarquía, véase: Andrés Felipe Manosalva Correa, “La jerarquía eclesiástica y las elecciones del 5 de junio de 1949 en Colombia”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 41, n.º 1 (junio, 2014), <https://doi.org/10.15446/achsc.v41n1.44853>

dos, algunos obispos prohibieron votar por candidatos adeptos al comunismo, mientras que otros indicaron que no se debía votar por el liberalismo en su conjunto. Se destacaron las posiciones del obispo de Cali, que indicó a sus sacerdotes ser prudentes en el púlpito y no exacerbar los odios contra liberales, aunque llamó a no votar por comunistas<sup>17</sup>. Esta posición fue acompañada por los arzobispos de Bogotá y Medellín.

Desde una postura más radical, un obispo como el de Garzón (Huila), Gerardo Martínez Madrigal, prohibió a sus feligreses la lectura de periódicos liberales como *El Tiempo* o *Jornada*, e indicó que para las elecciones se enfrentaba el bien contra el mal: “El cristianismo fuente de paz, de justicia y amor; [y] el comunismo símbolo de guerra, de libertinaje y de odio; la bandera de Cristo sostenida en alto desde el Vaticano por su legítimo sucesor invitando a la paz, a la justicia y al amor, y la bandera del Soviet agitada en torbellinos de destrucción”<sup>18</sup>.

La posición radical contra todo el liberalismo y el comunismo fue compartida por Builes y también por los obispos de Tunja, Crisanto Luque; de Ibagué, Pedro María Rodríguez; de Nueva Pamplona, Rafael Afanador y Cadena, y de Pasto, Emilio Botero.

En contraste, Concha, desde la diócesis de Manizales, continuó haciendo un llamado a la no exaltación de los odios partidistas y recordó que bajo ningún motivo se debía utilizar la violencia: “[e]l asesinato será siempre un asesinato, cualquiera que sea el motivo con que se pretenda cohonestarlo, porque nunca será lícito hacer el mal ni aun con el propósito de procurar lo que juzga un bien”<sup>19</sup>. Asimismo, no se comprometió en la defensa

17 Darío Betancourt y Martha L. García, *Matones y cuadrilleros: origen y evolución de la violencia en el occidente colombiano* (Bogotá: Tercer Mundo Editores; Iepri, 1990), 109-110.

18 Gerardo Martínez, “Circular número 46”, *El Eco del Vaticano: Órgano Oficial de la Diócesis de Garzón*, abril, 1949, 472.

19 Luis Concha, *Carta pastoral de su excelencia reverendísima monseñor Luis Concha, obispo de Manizales, Sobre el precepto de la caridad* (Manizales: Lumen Christi, 1949), 10.

# EXTRA! LOS BANDOLEROS SE ENTREGAN AL NUEVO GOBIERNO

Autorizados por el Capitán Luis E. Gómez Jáuregui, con un de los periódicos de Medellín, tomamos de "El Espectador", la información que hace alusión a la entrega de los bandoleros de la región de Urabá y cuyo texto es el siguiente:

por "El Espectador" indican que los guerrilleros del departamento de Antioquia que se habían levantado en armas se entregaron en el día de ayer.

El General Alfredo Duarte, que anoche fue nombrado Comandante en Jefe de las Fuerzas Armadas de Colombia, hizo esta mañana el anuncio. Dijo que los guerrilleros se están entregando a las fuerzas del Ejército y que el presidente ha ordenado que todos quedasen en libertad, permitiéndoles regresar a sus hogares para que "reemprendan su vida normal".

Un oficial del Ejército declaró que es de esperarse que los guerrilleros de otras regiones, entre ellos los de los Llanos, adopten la misma actitud, con lo cual quedaría terminado un estado de casi guerra civil que ha venido ocurriendo en el país.

El más fuerte grupo de guerrilleros de Antioquia se entrega en el sector de Urabá.

El General Alfredo Duarte entra a ocupar el cargo de Comandante en Jefe de las Fuerzas Armadas de Colombia, posición que ocupaba hasta el sábado pasado el Teniente General Rojas Pinilla, cuando éste anunció el poder.

La agencia noticiosa United Press transmitió hoy al exterior las siguientes informaciones relacionadas con las que arriba publicamos: El General Alfredo Duarte declaró que los Guerrilleros de Antioquia, especialmente el más fuerte en la región de Urabá, se habían entregado al Ejército anunciando irrestricto apoyo al gobierno del General Rojas Pinilla. Agregó que el Presidente las consultó sobre qué debía hacerse con los guerrilleros; a lo cual Rojas Pinilla respondió que debía dejárselos en entera libertad para trabajar y que no se debía tomar ninguna represalia.

Dijo que no hay prisa con excepción de los miembros de la policía secreta arrestados el sábado pasado.

EDICION EXTRAORDINARIA DE LAS 7 P.M.

Visada por la Censura Militar

Director: OTTEGO BENOOS PELAEZ  
Gerente: LEONARDO TURIO M.  
Jefe de Redacción: GILBERTO GOMEZ B.  
Oficina y Telégrafos: Calle 22 (Columbo) Número 22-42

## La Defensa

FRENTE DE AFIRMACION TRADICIONALISTA  
FUNDADO EL DOCE DE OCTUBRE DEL AÑO 1919  
Propietario: EDUARDO LA ESPINOSA - Límite  
Distribuidor: Adán Vial "Arriaga" y "Luz"  
Lugar: Medellín, Número 22, Apto. 22000

ASO 24 - NUMERO 8 772

MEDELLIN - COLOMBIA, MARTES, 18 DE JUNIO DE 1953

EDICION DE 8 PAGINAS

# SE RETIRA DE LA GOBERNACION ARANGO FERRER

## Aconseja a Todos sus Secretarios que Continúen en sus Respectivos Puestos

A las tres de la tarde de hoy se confirmó la noticia de la renuncia de Arango Ferrer al cargo de gobernador de Antioquia, doctor Dionisio Arango Ferrer, prestigioso hombre público y quien venía desempeñando la alta posición desde hacía ya varios meses, rodeado por el favor de todos los habitantes de esta comarca colombiana.

Hasta el momento de escribir esta información, sabemos igualmente que el más posible reemplazo del Dr. Arango Ferrer es el Coronel

Piñango Rengifo, actual Comandante de la Cuarta Brigada. No obstante, otros señores que se dicen bien informados no descartan la posibilidad de que egrese a la dirección de los destinos de Antioquia el distinguido abogado Eduardo Berrio González.

Para la Secretaría de Gobierno departamental se bajaron distintos candidatos, entre ellos el mismo doctor

Eduardo Berrio González quien según las informaciones llegadas a nuestros oficinas, declinó la posición oficialmente, y el doctor Pablo Bernal Restrepo, alcalde de Medellín y valeroso miembro del conservatismo de la Mesa. También se dice de vuelta que podría ocupar la Alcaldía de Medellín, en su posesión el nuevo mandado sería seccionar.

Los doctores Nicolás Carmona Bernal, Jozef Arango Viquez, Amalia Ocasio Isaza, Emilio Afichevarra Velasco, Alberto Gómez Montoya, y Horacio Mesa Ochoa, secretarios de Gobierno, Hacienda, Educación, Obras Públicas, Agronegocios y Agricultura, definieron continuar en sus cargos después de una prolongada reunión celebrada esta tarde en el despacho del Gobernador, accediendo a los deseos del Coronel Piñango Rengifo.

El nuevo Gobernador, Coronel Rengifo, manifestó su complacencia por la determinación tomada, ya que él mismo sostiene que no renunciarán a los que ahora en adelante serán sus colaboradores inmediatos para lograr mayores éxitos en su gestión administrativa.

También el alcalde mayor de Medellín, doctor Roberto Ocampo Álvarez, ha ofrecido continuar en su cargo, credenciado a los deseos del Coronel Rengifo, y con éste seguirán los restantes secretarios y jefes de sección por que no habrá cambios de importancia.

# CREARE UNA ATMOSFERA DE PAZ: ROJAS PINILLA

## Expresivas palabras del Sr. Presidente

El Excmo. Sr. Presidente de la República, General Rojas Pinilla, pronunció en la República, presencia de la Asamblea Nacional Constituyente, las siguientes palabras:

En momentos tan graves y trascendentes como estos, yo quisiera que todos los colombianos, y especialmente los que están en el extranjero, se acuerden a la actual situación, a la responsabilidad del deber de gobierno, y a la necesidad de trabajar unidos para la paz y la prosperidad de la patria.

En las discusiones que se han adelantado por los medios de comunicación social, se han expresado ideas que son muy interesantes y que nos ayudan a comprender mejor la situación de la patria, y a buscar las soluciones que nos permitan salir adelante.

El primer problema de la paz es el de la reconciliación. En este sentido, yo quisiera que todos los colombianos, y especialmente los que están en el extranjero, se acuerden a la actual situación, a la responsabilidad del deber de gobierno, y a la necesidad de trabajar unidos para la paz y la prosperidad de la patria.

En las discusiones que se han adelantado por los medios de comunicación social, se han expresado ideas que son muy interesantes y que nos ayudan a comprender mejor la situación de la patria, y a buscar las soluciones que nos permitan salir adelante.

En las discusiones que se han adelantado por los medios de comunicación social, se han expresado ideas que son muy interesantes y que nos ayudan a comprender mejor la situación de la patria, y a buscar las soluciones que nos permitan salir adelante.

# Presidente de la Anac es el Dr. Mariano Ospina Pérez

## Se aprobada proposición de adhesión al nuevo mandatario

A la cinco de las tarde de ayer se reunió en la sede de la Anac, la Asamblea Nacional Constituyente, para discutir la adhesión al nuevo mandatario. El Dr. Mariano Ospina Pérez, presidente de la Anac, fue elegido para ocupar el cargo de presidente de la institución.

La Asamblea Nacional Constituyente, en su sesión de ayer, aprobó la adhesión al nuevo mandatario, Dr. Rojas Pinilla, y eligió al Dr. Mariano Ospina Pérez como presidente de la Anac.

El Dr. Ospina Pérez, quien ha sido uno de los más destacados líderes de la oposición, fue elegido para ocupar el cargo de presidente de la Anac.

La Asamblea Nacional Constituyente, en su sesión de ayer, aprobó la adhesión al nuevo mandatario, Dr. Rojas Pinilla, y eligió al Dr. Mariano Ospina Pérez como presidente de la Anac.

El Dr. Ospina Pérez, quien ha sido uno de los más destacados líderes de la oposición, fue elegido para ocupar el cargo de presidente de la Anac.



Estudió usted en la Universidad? Considere usted que los conocimientos adquiridos, contribuyen a su bienestar en su vida de trabajador? En el momento de retribuir la madre intelectual, no se olvide...



Carlos Correa  
*Via-crucis*, 1952  
 Aguafuerte, punta seca y buril sobre lámina  
 de cobre, 38 x 56 cm  
 Reg. 5757, © Museo Nacional de Colombia,  
 Bogotá.

de ninguna tendencia política, pues argumentó que los creyentes tenían absoluta libertad de apoyar al partido de su preferencia.

En los años de gobierno de Laureano Gómez y Roberto Urdaneta, los obispos en su mayoría disminuyeron sus discursos en contra de los liberales. Una de las razones tuvo que ver con que el Partido Liberal decidió no participar en elecciones y los prelados no tuvieron que “alertar” sobre el peligro de votar por ellos. Otra razón fue que la confrontación bélica había llegado a niveles inimaginables, lo que llevó a los obispos a hacer llamados de paz.

Efectivamente, el año de 1950 superó el número de muertos por la violencia con respecto a 1948<sup>20</sup>. La Conferencia Episcopal reunida en 1951 expresó su preocupación ante esta situación, de tal modo que el llamado no fue una advertencia frente al peligro comunista, sino contra la pérdida de valores cristianos que estaban llevando a la destrucción del país. Los obispos lamentaron dicha situación con las siguientes palabras:

Debemos reconocer con dolor que el respeto a la vida humana ha sufrido entre nosotros una baja lamentable. Basta leer las diarias informaciones de la prensa para convencerse de ello. Los motivos más fútiles llevan a

<sup>20</sup> Siguiendo las cifras de Paul Oquist, en 1948 se presentaron 43.557 asesinatos; en 1949, un total de 18.519; y en 1950, 50.253. Véase: Oquist, *Violencia, conflicto y política en Colombia*, 59.

cometer asesinatos revestidos de los más abominables caracteres; y ni las mujeres ni los niños ni los ancianos ni los seres indefensos e inocentes escapan a este aluvión de iniquidades.<sup>21</sup>

Lo anterior se acompañó de una “cruzada por la paz” liderada por el arzobispo de Popayán, Diego María Gómez, en la cual se pedía a los miembros de la institución promover en sus zonas la defensa de la vida. A lo anterior, se sumó la renovación de la consagración que se había realizado durante la guerra de los Mil Días al Sagrado Corazón de Jesús para implorar por el cese del nuevo conflicto<sup>22</sup>.

### La Violencia en la dictadura y los inicios del Frente Nacional

La llegada de Gustavo Rojas Pinilla al poder en junio de 1953 llevó, en sus primeros meses de gobierno, a la disminución de los hechos violentos. El general, al no representar a un partido en concreto y al promover la desmovilización de guerrillas liberales, logró que los asesinatos producto de La Violencia se redujeran de más de 20.000, en el bienio de 1952 a 1953, a menos de 2.000, en el de 1954 y 1955<sup>23</sup>. Su gobierno se extendió hasta mayo de 1957, cuando fue reemplazado por una junta militar que les entregó el poder a los civiles de los dos partidos tradicionales y se implantó así el famoso pacto del Frente Nacional en agosto de 1958.

En principio la jerarquía apoyó la llegada de Rojas al poder; sin embargo, años más adelante, le dio la espalda al Gobierno y respaldó las movilizaciones en su contra en

21 Conferencia Episcopal Colombiana, “Pastoral colectiva (1953)”, 21 de noviembre, 1953, [https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB\\_CEC/Documentos/Asamblea-Plenaria/1953/Los%20males%20que%20afigen%20a%20la%20humanidad%20-%201953.pdf](https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Asamblea-Plenaria/1953/Los%20males%20que%20afigen%20a%20la%20humanidad%20-%201953.pdf)

22 Esta iniciativa no fue replicada por dos obispos: Miguel Ángel Builes y Gerardo Martínez.

23 Oquist, *Violencia, conflicto y política en Colombia*, 59.



Peter Aldor. “Los cuatro jinetes del Apocalipsis. Variaciones sobre un grabado de Alberto Durero”. *El Tiempo*, Suplemento Literario, Bogotá (marzo 1 de 1953) 1. Hemeroteca, Sala Patrimonial, Biblioteca Carlos Gaviria Díaz, Universidad de Antioquia, Medellín.

mayo de 1957, mientras promovió el voto a favor de la implementación del Frente Nacional a finales del mismo año. Tanto la llegada de Rojas al poder como el establecimiento del Frente Nacional fueron apoyados por la mayoría los prelados bajo, según ellos, la motivación de lograr la paz, pues con ambas fórmulas se pensó que cesaría la disputa bipartidista. Pero hubo excepciones. El obispo de Cúcuta, Luis Pérez Martínez, expresó en 1957 su descontento con el acuerdo bipartidista al señalar que:

[L]os mismos que se presentaron como enemigos feroces e hicieron morir a muchos colombianos inocentes y trabajadores enloqueciéndolos por el odio a un hombre y a un partido, se dan abrazo de aliados y firman tratados de paz para seguir odiando y seguir desangrando al pobre pueblo desorientado y enfrentado a una lucha por la vida sin tregua ni respiro.<sup>24</sup>

24 Luis Pérez Martínez, “El amor a la patria”, *La Verdad: Órgano de la Diócesis de San José de Cúcuta*, 5 de enero, 1957, 1.



Chapete (Hernando Turriago Riaño)  
 "Colombianos a la calle. Por la libertad y por la paz", *El Tiempo*,  
 año 47, número 16250, Bogotá (octubre 3 de 1958) 4.  
 Hemeroteca, Sala Patrimonial, Biblioteca Carlos Gaviria Díaz,  
 Universidad de Antioquia, Medellín.

Adicionalmente, con la Revolución cubana de 1959, el discurso anticomunista volvió a promulgarse desde la jerarquía, que asumió que era latente la posibilidad de que en Colombia ocurriera lo mismo que en aquel país caribeño. La "bestia apocalíptica" del comunismo debía enfrentarse, tal como lo expresó Builes en 1959: "De estas severas condenaciones del comunismo y del peligro que entraña para Colombia y para el mundo entero, se desprende una necesidad inaplazable para nosotros: abrirnos en dos campos: las derechas de un lado, las izquierdas del otro. Así nos podemos enfrentar sin vacilaciones"<sup>25</sup>.

Por último, a las explicaciones anteriores sobre las causas de La Violencia se les sumó el problema de la fuerte concentración de la propiedad de la tierra, por lo que los prelados expresaron la necesidad de una reforma agraria para cesar la conflictividad en el campo. Este llamado se fue agudizando después de lo acontecido en Cuba,

<sup>25</sup> Miguel Ángel Builes, *Hacia el abismo: pastoral del Excmo Sr. Dr. Dr. Miguel Ángel Builes, obispo de Santa Rosa de Osos* (Medellín: Editorial Bedout, 1959), 42.

pues se consideraba que si el campesinado tenía una vida digna no sería influido por las ideas revolucionarias.

## Conclusiones

Los prelados, en el contexto de La Violencia, no fueron ajenos al fenómeno y emitieron discursos que en su mayoría culparon al comunismo y al liberalismo de la situación de orden público. Sin embargo, y es muy importante destacarlo, hubo algunos obispos que, en periodos específicos, identificaron las causas de esta confrontación en la forma en que se practicaba la política internamente o en el problema de la concentración de la tierra en pocas manos. Frente a este asunto es pertinente profundizar para explorar más las diferencias internas de la institución, la cual se suele representar como monolítica. Si dentro de la jerarquía existieron posiciones diferenciadas y casi opuestas, como las de Gerardo Martínez y Miguel Ángel Builes, por un lado, y Luis Concha Córdoba, por otro, ¿cuál era la situación entre los párrocos? ¿Cuáles fueron las posturas que estos tomaron en las parroquias bajo su administración? Algunas investigaciones regionales y obras literarias han presentado algunas pistas sobre esto, pero aún hace falta explorar más a fondo la participación de presbíteros y diáconos en el periodo de La Violencia.

# IMPLANTAR A UN DIOS EXTRAÑO

## Breve lectura de las misiones católicas y protestantes en la segunda mitad del siglo XX en Colombia

Gabriel Cabrera Becerra



### Introducción

El conjunto de creencias de los pueblos indígenas no se estructura como religiones pues adolecen de “una doctrina unitaria, de metafísica y de jerarquía sacerdotal”<sup>1</sup>, en tanto que las creencias cristianas sí las tienen. Por ello, el propósito evangelizador de católicos y protestantes genera contradicciones y conflictos entre los indígenas cuando la difusión de sus sentidos confronta el chamánico y las cosmovisiones propias, y se revelan también contrastes entre los agentes evangelizadores. Este texto se propone dar cuenta sucinta del avance de católicos y protestantes que, en la segunda mitad del siglo XX, perseveraron en su objetivo de conversión religiosa de los indígenas, como de las tensiones derivadas de su actuación.

En 1968 Víctor Daniel Bonilla publicó el libro *Siervos de Dios y amos de indios*. Este es el estudio pionero de las ciencias sociales sobre las misiones católicas en Co-

lombia; fue reeditado en el 2006, y también se editó en francés (1972), inglés (1972) y japonés. El texto aborda la acción de los capuchinos catalanes entre los indígenas kamentsás e ingas del Valle de Sibundoy, y la violencia y despojo territorial a los que fueron sometidos<sup>2</sup>. Sus motivaciones y metodología, desarrolladas bajo cierta “clandestinidad”, fueron descritas recientemente<sup>3</sup>. Se han realizado algunos trabajos más sobre el Vaupés de Colombia y Brasil<sup>4</sup>, sobre La Guajira<sup>5</sup>, en torno al

1 Anne-Marie Losonczy, *Viaje y violencia. La paradoja chamánica emberá* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2006).

2 Víctor Daniel Bonilla, *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo* (Cali: Editorial Universidad del Cauca; Universidad del Valle, 2006).

3 Víctor Daniel Bonilla, “Nota al editor”, en *Siervos de Dios y amos de indios*, 43-47; Víctor Daniel Bonilla, “Avatares misionales en el siglo XX”, en *Sal de la tierra. Misiones y misioneros en Colombia, siglos XIX-XXI*, ed. Carlos Guillermo Páramo Bonilla (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2018).

4 Gabriel Cabrera, *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002); Gabriel Cabrera, *Las nuevas tribus y los indígenas de la Amazonia. Historia de una presencia protestante* (Bogotá: Litocarmargo, 2007); Gabriel Cabrera, *Los poderes en la frontera. Misiones católicas y protestantes, y Estados en el Vaupés colombo-brasileño, 1923-1989* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2015).

5 Vladimir Daza, *Los guajiros: hijos de Dios y de la Constitución* (Riohacha: Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y de las Artes de La Guajira, 2005).



Instituto Lingüístico de Verano. *Mama Wamerire Quenoaja = Formamos palabras nuevas: Barasano del sur*. Cuarta cartilla. Meta: Townsend Press, 1972, detalle. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

Urabá<sup>6</sup>, en perspectiva comparada entre Urabá y La Guajira<sup>7</sup>, y sobre el Putumayo<sup>8</sup>, que han renovado los enfoques, contenidos, fuentes y análisis en relación con el accionar misionero católico. Solo dos de los primeros se ocupan de la visión femenina de las misiones católicas, como de la presencia protestante en la segunda mitad del siglo XX<sup>9</sup>. Algunas contribuciones en dos obras colectivas recientes cobijan también parte del siglo XX<sup>10</sup>.

La presencia de organizaciones religiosas diferentes a la Iglesia católica en Colombia se remonta a la segunda

mitad del siglo XIX<sup>11</sup>, aunque claramente se identifica como protestantes históricos a los grupos nacidos de la reforma (luteranos, calvinistas, presbiterianos). Con el término *evangélico* se suele llamar al resto de los protestantes que no tienen origen histórico<sup>12</sup>. Su identificación aún hoy es confusa, pues las denominaciones modifican sus nombres; las disidencias son frecuentes, al igual que los cambios denominacionales, y algunas organizaciones de origen foráneo se nacionalizan y adoptan nuevos nombres. Adicionalmente, en el conjunto de estos grupos se encuentran diversas posturas teológicas y variadas formas de expresión religiosa<sup>13</sup>, tal como puede verse en la caracterización de los grupos históricos para Colombia<sup>14</sup>, o sobre otros movimientos como los pentecostales<sup>15</sup>.

6 Aída Cecilia Gálvez Abadía, *Por obligación de conciencia. Los misioneros del Carmen Descalzo en Urabá (Colombia), 1918-1941* (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario; Universidad de Antioquia; Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2006).

7 Juan Felipe Córdoba-Restrepo, *En tierras paganas. Misiones católicas en Urabá y en La Guajira, Colombia, 1892-1952* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015).

8 Augusto Javier Gómez, *Putumayo. Indios, misión, colonos y conflictos (1845-1970)* (Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010); Misael Kuan Bahamón, *La misión capuchina en el Caquetá y el Putumayo 1893-1929* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2013).

9 Cabrera, *Las nuevas tribus y los indígenas de la Amazonia*; Cabrera, *Los poderes en la frontera*, 69-138, 251-310.

10 Patricia Londoño, *Boletín Cultural y Bibliográfico* 89 (2015): 3-100; Carlos Guillermo Páramo Bonilla, ed., *Sal de la tierra. Misiones y misioneros en Colombia, siglos XIX y XX* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2018).

11 Eugenio Restrepo Uribe y Juan Álvarez, "Diez años de protestantismo en Colombia (1930-1943)", *Revista Javeriana* 100 (1943); Washington Padilla, *La Iglesia y los dioses modernos. Historia del protestantismo en el Ecuador* (Quito: Corporación Editora Nacional, 1989); Carlos Arboleda Mora, "El pluralismo religioso en Colombia", en *Ganarse el cielo defendiendo la religión. Guerras civiles en Colombia, 1840-1902*, ed. Grupo de investigación Religión, Cultura y Sociedad (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2005); Javier Augusto Rodríguez, *Hacia una historia del protestantismo en Colombia* (Medellín: UPB; Corporación Honorable Presbiterio Central de la Iglesia Presbiteriana de Colombia, 2019).

12 Manuel M. Marzal, *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002); Gordon J. Melton, *De los niños de Dios a the family* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1997).

13 Raúl Solano Patiño, "Balance historiográfico del protestantismo en Colombia", *Kronos Teológico* (2013): 52.

14 Pablo Moreno Palacios, "Protestantismo histórico en Colombia", en *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, ed. Ana María Bidegáin (Bogotá: Taurus, 2005).

15 William Mauricio Beltrán, *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2013); William Mauricio Beltrán, *Pentecostales y neopentecostales. Lógicas del mercado y consumo cultural* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006); William Mauricio Beltrán, "La diversificación del cristianismo en Bogotá", en *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, ed. Ana María Bidegáin y Juan Diego Demera (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005); William Mauricio Beltrán, "El evangelicalismo y el movimiento pentecostal", en *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, ed. Ana María Bidegáin (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005).



"El P. Florentino de Barcelona entre indios sionas" Francisco Javier Zaldúa.  
*Capuchinos catalanes en el sur de Colombia*. Vol. 3. Barcelona: Myria, 1947.  
Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría  
Villegas, Universidad EAFIT, Medellín. Fotografía: Catalina Londoño Carder.



“El Excelentísimo señor Miguel Ángel Builes preside una misión de Santa Teresita en Mitú”. Miguel Ángel Builes. *Cuarenta días en el Vaupés (Del 14 de Oct. al 25 de Noubre de 1950)*. Yarumal: Imprenta del Seminario de Misiones Extranjeras de Yarumal, 1957. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

En el año 1994 la Conferencia Episcopal de Colombia categorizaba las denominaciones religiosas en tres grupos: sectas (61) provenientes del protestantismo, sobre los que se afirma admiten las verdades fundamentales del cristianismo; religiosos no cristianos (17) y prácticas pseudorreligiosas (10)<sup>16</sup>. Un trabajo más reciente relaciona un total de 50 denominaciones protestantes en Colombia, de las cuales 26 se establecieron entre 1930 y 1946 y las 24 restantes, entre 1950 y 1985<sup>17</sup>.

### La disputa entre católicos y protestantes en el siglo xx

Hacia mediados del siglo xx el poder de la Iglesia católica en Colombia disminuyó y se inició un tránsito hacia una multiplicidad de ofertas religiosas<sup>18</sup>. El monopolio católico se había afirmado desde la Constitución de 1886, el concordato firmado con la Santa Sede en 1887 y con el Convenio de Misiones de 1902, ratificado en 1928 y 1953<sup>19</sup>. Hasta entonces estas normas postularon la existencia de los llamados *territorios de misión* como campo exclusivo de acción de algunas órdenes religiosas que

tempranamente los recibieron. Para 1953 existían 48 jurisdicciones eclesiásticas; entre ellas, 9 vicariatos y 8 prefecturas eran *territorios de misión*. Casi la totalidad de la Orinoquia y toda la Amazonia, así como el Chocó biogeográfico, tres áreas de la costa y una en los Andes eran escenario de misiones, todas ellas con alta presencia de población indígena o afrodescendiente. En 19 de las jurisdicciones católicas se menciona la presencia protestante y de estas seis eran territorios de misión.

A pesar de los privilegios de la Iglesia católica, su presencia no era homogénea, elemento que permitió que fuera hacia zonas como las riberas del Cauca y el Magdalena o las tierras bajas ocupadas por indígenas y afrodescendientes a donde llegaran los nuevos movimientos religiosos<sup>20</sup>. Esta circunstancia fue reseñada en la prensa regional antioqueña sobre el Bajo Cauca así: “En efecto, misiones especiales del protestantismo han fundado escuelas ambulantes, con el servicio de una lancha magníficamente acondicionada y costean un servicio médico, complementado con enfermeras, para atender a la salud de todos los residentes de ese sector, a quienes también regalan drogas, tratando de catequizarlos en las doctrinas erróneas que predicán”<sup>21</sup>. Esta situación, de acuerdo con otro investigador, se remontaba a 1943 con los presbiterianos<sup>22</sup> que, presentes hasta hoy, son vistos como agentes organizados y reguladores sociales<sup>23</sup>. Incluso en una zona remota como el departamento de Putumayo, los jerarcas católicos se quejaban en 1916 de la presencia protestante en el Valle de Sibundoy<sup>24</sup>. Para 1933 se reconocía que ya actuaban en los actuales departamentos del Caquetá y Putumayo la Alianza Cristiana Misionera y los Adventistas del Séptimo Día en el Amazonas y Caquetá. Globalmente, para Colombia estos grupos protestantes

16 Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano, *Sectas y grupos religiosos no cristianos* (Bogotá: Conferencia Episcopal de Colombia, 1997), 28-32.

17 Beltrán, *Del monopolio católico a la explosión pentecostal*, 439-441.

18 *Ibid.*

19 Cabrera, *Los poderes en la frontera*, 37; Beltrán, *Del monopolio católico a la explosión pentecostal*.

20 Beltrán, *Del monopolio católico a la explosión pentecostal*.

21 *La Defensa* (Medellín), 10 de octubre, 1952, 1.

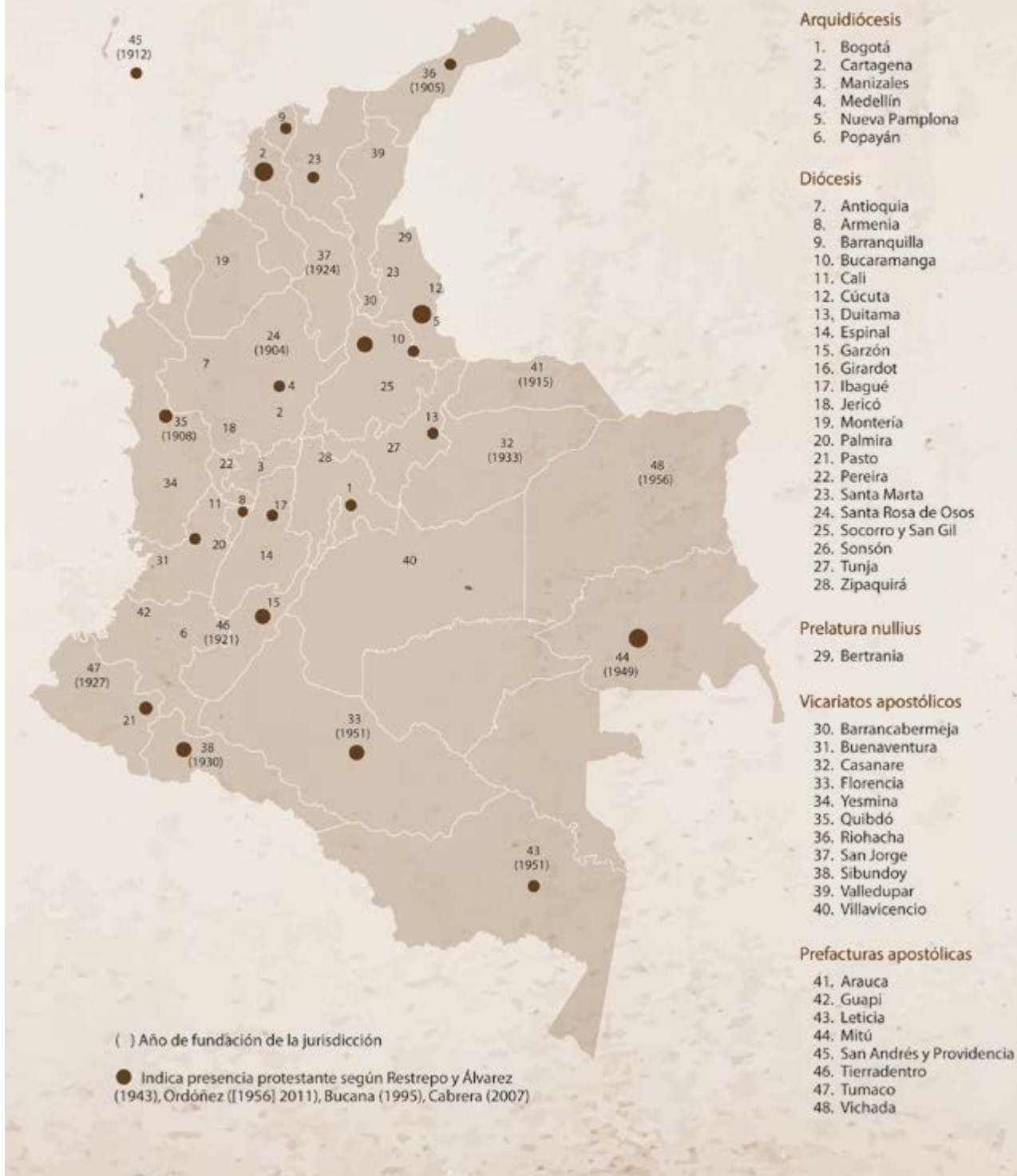
22 Restrepo Uribe, citado en Beltrán, *Del monopolio católico a la explosión pentecostal*, 78-79.

23 Carlos Andrés Ríos, *Identidad y religión en la colonización en el Urabá antioqueño* (Bogotá: Ascun, 2002).

24 Cabrera, *Las nuevas tribus y los indígenas de la Amazonia*, 38-39.

# Jurisdicciones eclesiásticas

## Territorios de misión y presencia protestante en Colombia para 1953



Fuente: Elaboración del autor.



James & Marti Hefley. *Uncle Cam: the story of William Cameron Townsend, founder of the Wycliffe Bible Translators and the Summer Institute of Linguistics*. Londres: Hodder and Stoughton, 1975, detalle de la carátula.

alcanzaron para 1955 unas 26 organizaciones<sup>25</sup> y para 1966, un total de 28<sup>26</sup>.

Aunque existen dos trabajos clásicos sobre la presencia protestante en Colombia<sup>27</sup>, es un hecho cierto que hasta hace poco no había estudios de largo aliento sobre sociedades misionales protestantes<sup>28</sup> o primaban aquellos de miembros de las denominaciones<sup>29</sup>. Esta situación cambió con las investigaciones sobre la Misión Nuevas Tribus (MNT) y el Instituto Lingüístico de Verano en Colombia (ILV)<sup>30</sup>.

25 Eduardo Ospina, *Las sectas protestantes en Colombia. Breve reseña histórica con un estudio especial de la llamada persecución religiosa* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1955), 18 y 56.

26 Juan Vanegas, "Informe de la Iglesia evangélica colombiana ante el Primer Congreso de Territorios Nacionales", en *Memoria Primer Congreso de Territorios Nacionales* (Bogotá: Ministerio de Gobierno. División de Territorios Nacionales, 1966).

27 Francisco Ordóñez, *Historia del cristianismo evangélico en Colombia* (S. l.: Editorial CLC, 2011); Juana Bucana, *La Iglesia evangélica en Colombia. Una historia* (Bogotá: Buena Semilla, 1995).

28 Solano, "Balance historiográfico del protestantismo en Colombia", 65.

29 Helwar Hernando Figueroa Salamanca, "Historiografía sobre el protestantismo en Colombia. Un estado del arte, 1940-2009", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 1 (2010).

30 Cabrera, *Las nuevas tribus y los indígenas de la Amazonia*; Cabrera, *Los poderes en la frontera*, 253-310.

Los protestantes no siempre se plantearon hacer misión. El Primer Congreso de Obra Cristiana en América Latina, celebrado en Panamá en 1916, reunió 44 sociedades misioneras de los Estados Unidos, 5 de Gran Bretaña y 1 de Canadá, y sus discusiones reorientaron los trabajos y definieron a los indígenas como un objetivo y establecieron como propósito adicional desarrollar iglesias autosostenidas. En 1925 un segundo encuentro en Uruguay ratificó el enfoque hacia zonas rurales andinas y poblaciones indígenas<sup>31</sup>.

## La visión católica del protestantismo

Justo en 1952, el reconocido jerarca católico Miguel Ángel Builes (1888-1971) publicaba su pastoral contra el protestantismo; a este lo consideraba un grave mal, que tenía en su agenda la conquista económica y la descato- lización de nación:

Ellos buscan dominio temporal e imperialista sobre los pueblos de habla latina y el pretexto es la evangelización. Les damos albergue en nuestra patria y ellos preparan la entrega de nuestros lares a manos extrañas, a naciones más poderosas. Nos traen así la BUENA NUEVA de la ESCLAVITUD. [...] La infiltración quintacolumnista es el método empleado para llegar tarde o temprano al ideal de PANAMERICANISMO que nosotros entendemos así: América para los americanos, América Latina para la América del Norte. Mas como los nuevos conquistadores no quieren realizar sus expediciones invasoras con el ruido de las armas y el rojo resplandor de la metralla, ni vertiendo la sangre del soldado, se acercan, muy ladinos, con la sonrisa en los labios y la moneda brillante entre los dedos, a quitarnos nuestra Fe y arrebatar nuestras creencias para luego establecer sobre las ruinas del espíritu su dominio temporal. Ellos saben que destruida nuestra unidad religiosa, les será fácil su triunfo; ellos saben que Colombia es la nación más católica del continente y por eso intensifican su

31 Padilla, *La Iglesia y los dioses modernos*.

propaganda y multiplican sus ejércitos de quinta-columnistas protestantes para arrebatarlos la religión de nuestros mayores y con ella la UNIDAD NACIONAL, fuera de la injuria insufrible que nos irrogan creyendonos unos salvajes, ignorantes de los principios cristianos y necesitados de ministros extranjeros que nos enseñen el a b c del catecismo.<sup>32</sup>

Por supuesto, su discurso se daba en un contexto de fuertes manifestaciones antiprotestantes que, aunque aisladas, fueron plausibles en varias regiones del país, como Caldas, Antioquia, Valle, Cundinamarca, Santander, Cauca y Boyacá<sup>33</sup>. Igualmente, se produjeron textos críticos en torno al crecimiento protestante por miembros de la Iglesia católica<sup>34</sup>. La reacción protestante fue organizar la Confederación Evangélica Colombiana (Cedec, más tarde Cedecol), entidad que sostuvo la publicación de un boletín que daba cuenta de los ataques sufridos por sus miembros ante la opinión norteamericana. Según estos, en la década de 1949 a 1959 “fueron asesinadas 116 personas por razón de su credo protestante, fueron cerradas 270 escuelas por orden del gobierno o por acciones violentas y destruidos 60 templos”<sup>35</sup>.

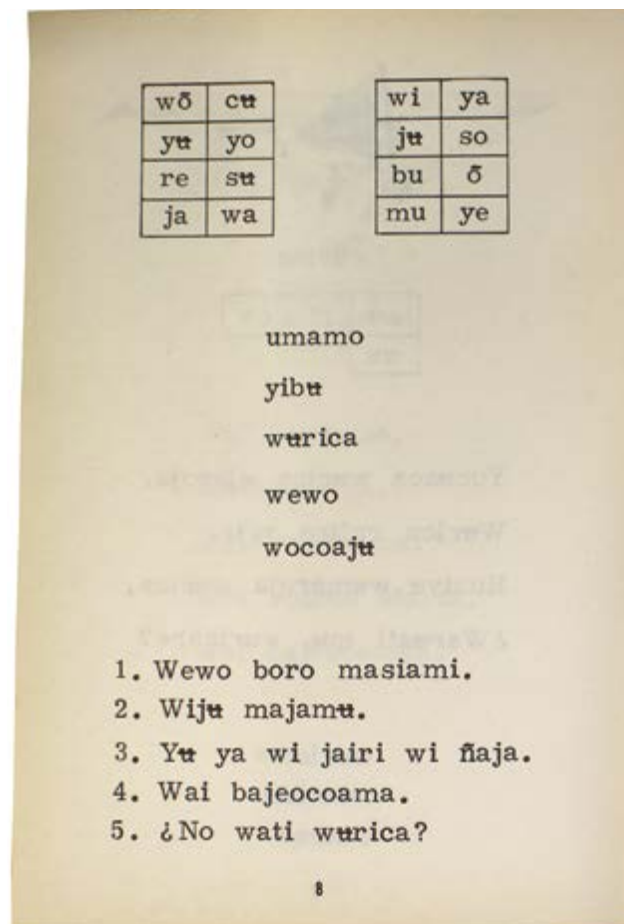
Transcurrieron años con tensiones sostenidas, pero un nuevo evento hacia 1962 agudizaría la disputa entre

32 Miguel Ángel Builes, *El protestantismo: su historia y sus errores. Gravisima amenaza para la soberanía de los pueblos latinoamericanos* (Medellín: Tipografía Comercial, 1953), 6.

33 Christopher Abel, “Misiones protestantes en un Estado católico: Colombia en los años cuarenta y cincuenta”, *Análisis Político* 50 (2004); Juan Diego Demera Vargas y Aída Patricia Rodríguez Leuro, “Minorías religiosas y persecución protestante. Colombia 1948-1957”, en *Confesionalidad y política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*, ed. Carlos Vladimir Zambraño (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003).

34 Restrepo y Álvarez, “Diez años de protestantismo en Colombia (1930-1943)”, 228-244. Ospina, *Las sectas protestantes*; Eduardo Ospina, “La penetración del protestantismo en América Latina”, *Eclesiástica Javeriana* V (1955); Prudencio Damboriena, “Protestantismo y ecumenismo en América Latina”, *Revista Javeriana* 311 (1965); Prudencio Damboriena, “Panorámica eclesial del protestantismo”, *Eclesiástica Javeriana* 15 (1965).

35 De Roux, citado en Ana Mercedes Pereira Souza, “La pluralidad religiosa en Colombia. Iglesias y sectas”, en *Nueva historia de Colombia*, t. II (Bogotá: Planeta, 1998), 205.



Instituto Lingüístico de Verano. *Mama Wamerire Quenoaja = Formamos palabras nuevas: Barasano del sur. Cuarta cartilla. Meta: Townsend Press, 1972, 8.* Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

la Iglesia católica y los protestantes. Durante su experiencia en México, el indigenista colombiano Gregorio Hernández de Alba (1904-1973) hizo acercamientos con William Cameron Townsend (1896-1982), fundador del ILV, para que iniciara trabajos en Colombia. En su momento, miembros de la Iglesia católica se dirigieron así al ministro de Gobierno:

las comunidades indígenas primitivas no están preparadas para recibir dos tipos de predicaciones religiosas, católicas y protestantes, que contradicen mutuamente en muchos aspectos, y que provocarían un choque brutal en la mentalidad simplista del indígena, llegando a producir encuentros violentos dentro de las mismas familias, o, en el mejor de los casos, un indiferentismo religioso y un desprecio hacia el hombre blanco, que le



Arriba: la aeronave Miami de la organización religiosa.  
Abajo: James Walton. "Los Witotos aprenden del mundo exterior", Amazonas en el sur de Colombia, 1964. Instituto Lingüístico de Verano. *Panorama of the Tribes of Colombia and Panamá*. Lomalinda: Townsend Press, 1973, pp. 5, 91. Archivo Instituto Lingüístico de Verano, Dallas.

lleva dos religiones que se llaman cristianas con varios antagonismos intrínsecos.<sup>36</sup>

La valoración del indigenista Hernández de Alba sobre el ILV era plenamente positiva, tal y como él mismo lo recordaba en cabeza de la División de Asuntos Indígenas en un homenaje, del que se conoce una imagen, rendido al fundador de la organización:

Hace cinco años que este apóstol llamado cariñosamente "TÍO CAM": (Guillermo Cameron Townsend) y quien esto escribe, obtuvimos del Doctor Alberto Lleras Camargo, Presidente Colombiano, la aprobación de un Contrato para el estudio de nuestras lenguas indíge-

36 Biblioteca Luis Ángel Arango (BLAA), Raros y Manuscritos, Archivo Gregorio Hernández de Alba, Mss. 2245, f. 7. Carta al ministro de Gobierno Eduardo Uribe Botero fechada en Bogotá el 12 de septiembre de 1962 firmada por J. Marceliano Canyes y P. Juan Boetti, miembros del Comité Colombiano de Coordinación Misional.

nas, la elaboración de cartillas bilingües, de textos y de investigación etnográfica de nuestras tribus; y así ahora, las que pudieron llamarse Naciones de Indios, se van sumando a la civilización occidental cristiana, por medio de estas parejas de Instituto Lingüístico, que entrenadas en ese bello lugar de Lomalinda, se riegan por selvas, montañas y llanuras, recogen informaciones de las culturas primitivas, aprenden lenguas tan diferentes de su inglés nativo, enseñan el idioma castellano, llevan la fe de Cristo y la practican caritativamente. Hacen en suma del Indio de cultura precolombina o muy poco aculturado, un hombre nuevo, un seguidor de la moral cristiana, un ciudadano pleno.<sup>37</sup>

En verdad, no siempre hubo distancia entre los misioneros protestantes y católicos. En la región del Vaupés, por ejemplo, miembros del ILV intercambiaron opiniones, compartieron materiales lingüísticos, vendieron sus servicios aéreos a los católicos e intercambiaron visitas<sup>38</sup>. Pero incluso un sacerdote católico se referiría veinte años más tarde a los métodos de trabajo de Sophie Muller (1910-1995), la misionera más conocida de la MNT y quien trabajaba desde 1945: "Admiro el de Sofía Müller, creo que sea el único acertado" y era considerada por otro religioso como "estímulo de mi formación de apóstol"<sup>39</sup>. En los años siguientes, se consolidó la valoración negativa de los católicos sobre la acción protestante.

Es difícil hacer una lectura global de las misiones católicas o protestantes en Colombia, dado que los contextos son muy variados, aunque hay esfuerzos en este sentido global<sup>40</sup> o análisis concretos<sup>41</sup>. Tendencias particulares

37 BLAA, Raros y Manuscritos, Archivo Gregorio Hernández de Alba, Mss. 2269, f. 2. Palabras en el homenaje a Guillermo Townsend de Gregorio Hernández de Alba, jefe de la División de Asuntos Indígenas.

38 Cabrera, *Los poderes en la frontera*, 305.

39 *Ibíd.*, 309.

40 Jean E. Jackson, "Traducciones competitivas del evangelio en el Vaupés. Colombia", *América Indígena* 1 (1984); David Stoll, *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico* (Cayambe: Abya-Yala, 1990).

41 Gabriel Cabrera, "Los pueblos makú y las misiones católicas en la frontera de Colombia y Brasil, 1900-1990", *Historia y Sociedad* 22

de los protestantes en sus misiones con los indígenas fueron el aprendizaje de las lenguas nativas, el establecimiento entre las comunidades, la traducción bíblica, la buena infraestructura con aviones y radiocomunicaciones, la atención en salud y el desarrollo de programas de mejora material. Un ejemplo de cómo proceden en la evangelización los protestantes puede captarse en lo que, en el caso de la MNT, se definen como los pasos para alcanzar sus objetivos: 1) ser enviado, 2) prepararse, 3) quién va y a dónde, 4) dejar y salir, 5) llegar al sitio, 6) poder comunicarse, 7) conocer a fondo, 8) relacionarse, 9) evangelizar y hacer discípulos, y 10) establecer iglesias. En síntesis, es un método cronológico que va desde la decisión de hacer misión, pasando por prepararse, usar las aptitudes y permanecer en el lugar hasta conseguir líderes religiosos propios en las comunidades. La línea temporal de estos trabajos abarca cerca de veinte años, aunque desde los diez años las labores suelen contar con discípulos y traducciones<sup>42</sup>. La tarea no carece de dificultades al transmitir el lenguaje bíblico, pues, a pesar del aprendizaje de la lengua, es complejo anular las concepciones cosmológicas y simbólicas de un pueblo. Un misionero protestante señala al respecto:

Al enseñar contrastamos con cuidado lo que ellos creen que es verdad con la verdad de Dios. Entre los guahibos hay un relato muy parecido al diluvio. Los guahibos creen que todo su mundo se inundó y que algunos se salvaron al subirse a una roca que flotaba. Hacemos el contraste llevándoles a pensar si alguna vez han visto una piedra flotar. De esta manera en alguna forma desacreditamos lo que creen, pero con el propósito de llevarles a creer la lógica de lo que Dios dice en Su Palabra. Entonces se dan cuenta que Dios había indicado cómo construir un arca con madera especial, recubierta con brea, una nave que cumplía con todas las técnicas de

(2012); Gabriel Cabrera, "Apuntes para una historia de los protestantes y su actuación entre los pueblos makú del alto río Negro-Vaupés", en *Upper Rio Negro: Cultural and Linguistic Interaction in Northwestern Amazonia*, eds. Patience Epps y Kristine Stenzel (Río de Janeiro: Museu do Índio; Funai, Museu Nacional, 2013).

42 Cabrera, *Los poderes en la frontera*, 299.



El misionero Javier Tulio Alfredo Gómez Rodríguez impartiendo en Villa Fátima catequesis con el apoyo de gráficas. *Misiones del Vaupés 1914-1964*. Medellín: s. e., 1966, 24. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.

navegación. Con estos contrastes ellos pueden escoger cuál creencia es la verdadera.<sup>43</sup>

Naturalmente, en los trabajos no están ausentes los desafíos en la relación con los sujetos misionados, como recuerda otro misionero:

El lado difícil, no obstante, es que ellos todavía son pecadores sin Cristo y en esa relación a veces nos mientan o nos roban, nos tratan como a inferiores o nos critican para manipularnos y dejar en nosotros sentimientos de culpa. Esos tratos a los que el misionero se enfrenta en cualquier cultura a donde vaya, hacen que tenga que escoger cómo va reaccionar: si es en la carne o dependiendo del Señor. Siendo honestos a veces hemos reaccionado de acuerdo a nuestra naturaleza, enojándonos;

43 Alberto González, Alberto. "Los diez pasos de una obra transcultural", *Nuevos Horizontes* 12 (2002): s. p.



El logo del Instituto Lingüístico de Verano, representa tres elementos prehispánicos de la región mesoamericana en donde comenzaron los trabajos de la organización.

pero otras veces hemos podido recordar que ellos no tienen a Cristo y les hemos respondido con amor aunque con firmeza, de la mejor manera.<sup>44</sup>

Los católicos entre tanto tienden en general a no aprender la lengua, separan a los indígenas pequeños de las comunidades y los llevan a internados, también llamados orfanatos, aunque el grueso de quienes están allí no son huérfanos, y los separan por sexo, enfatizan la catequesis y los sacramentos<sup>45</sup>, prohíben el uso de las lenguas vernáculas, no emprenden traducciones bíblicas, hacen correrías desde sus bases o misiones y a veces imparten formación técnica o musical. Hasta 1975 el propósito de la misión católica fue adoctrinar con muy baja tolerancia por la cosmovisión indígena; desde entonces, viró hacia la llamada “inculturación” que busca detectar en las culturas elementos que empaticen con el mensaje de Dios o de qué manera los contenidos cristianos encajan en los patrones culturales<sup>46</sup>. Son entonces requisitos para su adelanto: 1) el conocimiento de la lengua y la cultura, 2) el respeto a la libertad religiosa, 3) la conservación de

44 Israel Gualteros, “Los diez pasos de una obra transcultural”, *Nuevos Horizontes* 12 (2002): s. p.

45 Gabriel Cabrera, “La construcción del campo religioso en el alto río Negro-Vaupés”, en *Prácticas, territorios y representaciones en Colombia 1849-1960*, ed. Diana Luz Ceballos Gómez (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2009); Cabrera, *Los poderes en la frontera*, 211-234.

46 Cabrera, *Los poderes en la frontera*, 38.

las costumbres no opuestas al evangelio, 4) la cristianización de los mitos, 5) la cristianización de los ritos, y 6) la denominación de Dios con términos indígenas<sup>47</sup>.

## Conclusión

En la conquista de las almas, católicos y protestantes usan vías diferentes. Sus receptores han decidido aceptar o no, incluso a costa de dividirse o fracturar prácticas como su hospitalidad cotidiana o mantener ocultas sus costumbres<sup>48</sup>. La disputa por las almas no se detiene y los indígenas u otras comunidades son ya los protagonistas de estas luchas o experiencias, sobre las que aún falta por estudiar detalladamente su evolución y contextos particulares o las maneras como viven su religiosidad.

Diversos estudios en el contexto latinoamericano han renovado la aproximación para comprender lo que llaman religiones universales versus las particulares, y destacan el lugar nodal que tiene en las segundas el chamanismo como sistema que mantiene el orden cosmológico y evita el colapso<sup>49</sup>. La etnografía muestra bien cómo son estos sistemas, pero aún está por hacerse, para el caso colombiano, estudios profundos de la conversión que ya no solo contrasten los sistemas, sino que desentrañen de qué manera los individuos o sectores de un colectivo viven su creencia bajo el dios ajeno implantado, como se muestra para algunos pueblos del Brasil<sup>50</sup>.

47 Manuel M. Marzal, “La misión Ad Gentes ante la diversidad cultural y religiosa”, *Voces* 16 (2000).

48 Cabrera, *Las nuevas tribus y los indígenas de la Amazonia*, 168, 178.

49 Robin M. Wright, “The State of the Arts of the Study of Indigenous Religious Traditions in South America”, *International Journal of Latino American Religion* 1 (2017).

50 Eliane Cristina Deckmann Fleck, org., *Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: manifestações da religiosidade indígena* (São Paulo: ANPUH, 2014).

# LA LIBERTAD RELIGIOSA Y DE CULTO

## un camino en construcción

Gina Marcela Reyes Sánchez



### Introducción

En este artículo analizamos cómo a partir de la puesta en vigencia de la carta constitucional de 1991, en la que se contemplan la libertad de conciencia y de cultos como derechos fundamentales de los colombianos, se abre el camino para que los múltiples actores religiosos planteen reivindicaciones al Estado colombiano con el fin de que tales derechos sean efectivos. Se generan así transformaciones en el ámbito jurídico orientadas a dar tratamiento integral a los derechos mencionados bajo la consideración de que, al igual que sucede con todas las libertades públicas, el Estado debe formular las diferentes acciones para su reconocimiento y protección.

### La carta constitucional de 1991. Un camino hacia la libertad religiosa en Colombia

La crisis social que vivió Colombia a finales de la década de los 1980 y principios de los 1990, caracterizada por el caos institucional y por el conflicto armado del que hacían parte las guerrillas, el narcotráfico y el paramilitarismo, afectó todos los niveles de la vida pública

colombiana y propició las condiciones para que emergiera un movimiento estudiantil que cambió la política colombiana y que tuvo como propósito establecer una nueva constitución donde todos los sectores de la sociedad estuvieran representados.

El movimiento se denominó La Séptima Papeleta, porque incitaba a la ciudadanía a introducir un voto simbólico adicional en las elecciones legislativas y municipales de 1990, en las que se elegían seis cargos públicos. Este voto, o *séptima papeleta*, pedía la convocatoria de una Asamblea Nacional Constituyente, lo que desembocó en la elección de los integrantes en 1990. Tal elección se presenta como un avance democrático, en tanto sus miembros serían nombrados por voto directo.

Las comunidades religiosas, especialmente las cristianas no católicas, no fueron ajenas a esta situación y vieron en el movimiento una oportunidad inmejorable para que el tema religioso estuviera presente en la nueva carta constitucional. De esta manera, tomaron la decisión de participar a través de dos iniciativas, el Partido Nacional Cristiano y el Partido Unión Cristiana, que conformaron una coalición para presentarse a las elecciones de 1990.



Caricatura de Zagar S. (Gonzalo Garavito Silva). *El Tiempo*, Bogotá (6 de marzo de 1990) 4A. Hemeroteca, Sala Patrimonial, Biblioteca Carlos Gaviria Díaz, Universidad de Antioquia, Medellín.



Caricatura de Rubens (Rubén Darío Bustos). *El Tiempo*, Bogotá (3 de marzo de 1990) 5A. Hemeroteca, Sala Patrimonial, Biblioteca Carlos Gaviria Díaz, Universidad de Antioquia, Medellín.

La coalición alcanzó 115.201 votos<sup>1</sup> y delegó como sus representantes al presbiteriano Jaime Ortiz Hurtado y como segundo renglón a Arturo Mejía Borda, delegado del Partido Nacional Cristiano. Las discusiones dadas por los representantes religiosos en la Asamblea Nacional Constituyente estuvieron dirigidas principalmente a luchar por los derechos de los colombianos a ejercer la libertad para elegir y practicar sus cultos y creencias.

Con la reforma constitucional de 1991, el Estado colombiano se define como un Estado social de derecho, es decir, como un Estado de tipo democrático regido por la norma, pero que, para llegar a ella, parte de factores humanos como la dignidad y el respeto a la convivencia y la

1 Álvaro Cepeda, *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*, vol. 2 (Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007).

realidad de las necesidades humanas, con el propósito de humanizar la ley para que no se muestre indiferente ante aquellos a quienes regula<sup>2</sup>. Al definirse de esta manera, el Estado colombiano acepta que velará por la satisfacción de las necesidades de aquellos a quienes cobija, no solo en sentido material, sino teniendo en cuenta los múltiples factores que permiten el desarrollo integral del ser humano. Es en este sentido que Colombia contempla en su carta constitucional la libertad de cultos y de conciencia como dos derechos necesarios para garantizar el desarrollo integral de las personas.

En este escenario quedan establecidos, en el capítulo 1 de la Constitución de 1991, los derechos fundamentales de primera generación, como el derecho a la vida, al trabajo, a la educación, a la privacidad y a la libre locomoción. Entre los derechos fundamentales también se incorporan los derechos a la libertad de conciencia, a la libertad de religión y de culto, así:

Artículo 18. Se garantiza la libertad de conciencia. Nadie será molestado por razón de sus convicciones o creencias ni compelido a revelarlas ni obligado a actuar contra su conciencia.

Artículo 19. Se garantiza la libertad de cultos. Toda persona tiene derecho a profesar libremente su religión y a difundirla en forma individual o colectiva. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la ley.<sup>3</sup>

Posterior a este proceso, el Estado colombiano se enfrentó a la tarea de garantizar políticas y planes que favorecieran el reconocimiento de los derechos de los ciudadanos<sup>4</sup>.

2 Lizandro Alfonso Cabrera, "El significado real de que Colombia sea un Estado social de derecho", *Revista de Derecho y Ciencias Jurídicas DIXI* (2018), consultado el 17 de agosto de 2020, <https://doi.org/10.16925/di.v20i27.2390>.

3 Colombia, Asamblea Nacional Constituyente, *Constitución Política de Colombia, Gaceta Asamblea Nacional Constituyente* (Bogotá), n.ºs 4-119, 4 de julio de 1991.

4 Vicente Prieto, *Libertad religiosa, laicidad, autonomía* (Bogotá: Universidad de La Sabana, 2016), 34.

En este sentido, tuvo lugar la Ley Estatutaria 133 de 1994 del Congreso de la República, mediante la cual se definió la trascendencia de los derechos consignados en los artículos 18 y 19 de la Constitución, así<sup>5</sup>: “El Estado reconoce la diversidad de las creencias religiosas, las cuales no constituirán motivo de desigualdad o discriminación ante la ley que anulen o restrinjan el reconocimiento o ejercicio de los derechos fundamentales. Todas las confesiones religiosas e iglesias son igualmente libres ante la Ley”<sup>6</sup>.

Como una acción para el reconocimiento de la diversidad religiosa en Colombia, el Estado inició en 1995 el registro y la expedición de la personería jurídica a las confesiones religiosas con mayor presencia histórica en el país. Así mismo, se incluyó en el Registro Público a las iglesias, confesiones y denominaciones religiosas, federaciones, confederaciones y asociaciones de ministros, lo que les dio la posibilidad de la existencia jurídica y, por ende, la titularidad de derechos. De acuerdo con el Registro Público de Entidades Religiosas No Católicas con corte al 10 de julio de 2020, son 7.064 las iglesias registradas en el país<sup>7</sup>.

5 Xiomara Romero, “La libertad religiosa en el Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos (análisis comparativo con el ordenamiento jurídico colombiano)”, *Revista Derecho del Estado* 29 (2012). Siguiendo a Romero, tenemos que el Estado colombiano, en lo concerniente a los artículos 18 y 19 de la Constitución, ha incluido dentro del bloque de constitucionalidad –de acuerdo con el artículo 93 de la Constitución Política–, los siguientes tratados internacionales, normas y principios: Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1976 en el marco de la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) (art. 18), Convención Americana sobre Derechos Humanos suscrita en 1978 en el marco de la Organización de Estados Americanos (OEA) (arts. 1, 12, 13, 16, 22, 27), Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la ONU (parte 2, art. 2), Resolución 36/55 del 25 de noviembre de 1981 - Asamblea General de la ONU (preámbulo, art. 1, nums. 1, 2 y 3), Resolución 70/158 del 17 de diciembre de 2015 - Asamblea General de la ONU.

6 Colombia, Congreso de la República, “Ley Estatutaria 113 de 1994”, *Diario Oficial (Bogotá)*, n.º 41369, 26 de mayo, 1994, art. 3.

7 Base de datos consultada el 15 de agosto de 2020 en <https://www.mininterior.gov.co/mision/asuntos-religiosos/registro-publico-de-entidades-religiosas>

## La libertad religiosa como factor de protesta social

A pesar de los avances que en materia jurídica ha desarrollado el país, las comunidades religiosas en Colombia han llevado a cabo una variedad de reclamos que a nuestro parecer constituyen una movilización a manera de protesta social. La exigencia general consiste en tener una participación mayor en el ámbito público, es decir, que se reconozcan los distintos modos en que construyen subjetividad, por ejemplo, a través de su injerencia en el sistema educativo público y privado<sup>8</sup>; que se reconozca también su capacidad de elaborar modos de entender la realidad. Se busca así que se permita, en igualdad de derechos, la existencia de esos múltiples modos, los cuales tienen directa relación con los procesos de desarrollo comunitario y de construcción de cosmovisiones y prácticas sociopolíticas<sup>9</sup>.

Los movimientos de carácter sociocultural responden básicamente a transformaciones estructurales que están sufriendo los países. Según Calderón, los rasgos de esta transformación tienen que ver, en primer lugar, con la complejización de las desigualdades manifiestas en las formas como se incluye o excluye a ciertos sectores poblacionales, tanto en el plano simbólico como en el material. Otros rasgos están relacionados con los cambios en las instituciones generados gracias a la base de las demandas culturales, en particular los derechos multiculturales, asociadas con las nuevas asimetrías de la exclusión social<sup>10</sup>. Basados en lo anterior, entendemos que la protesta de las comunidades religiosas en Colombia

8 Jorge Martínez, Nelly Hernández y Luz Hernández, “Ontología crítica de las prácticas formativas en medicina y enfermería”, *Magis. Revista Internacional de Investigación en Educación* 11, n.º 23 (enero-junio, 2019).

9 Nicolás Panotto, “Lo religioso y los movimientos sociales: entre el antagonismo, la cooperación y la articulación”, *Otros Cruces* (blog), 2016, consultado el 20 de agosto de 2020, <http://www.gemrip.org/lo-religioso-y-los-movimientos-sociales-entre-el-antagonismo-la-cooperacion-y-la-articulacion/>

10 Fernando Calderón, *La protesta social en América Latina* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012), 215.

actúa como un movimiento de carácter sociocultural, cuyas demandas parten de las siguientes consideraciones:

La primera demanda que realizaron buscó que el Estado aceptara que la articulación y la capacidad institucional de las entidades públicas del orden nacional y territorial resultan insuficientes para el reconocimiento, el fortalecimiento y la garantía de la libertad religiosa y de cultos en Colombia. Así, aunque la legislación colombiana garantiza la libertad religiosa y de cultos a través del artículo 19 de la Constitución Política de 1991, la Ley 133 de 1994 y el bloque de constitucionalidad, las comunidades manifiestan la necesidad de reconocimiento y fortalecimiento en la construcción del bien común de tales entidades y organizaciones por parte del Estado, a través de sus diferentes dependencias e instancias de asistencia técnica, participación y cooperación<sup>11</sup>.

Estos requerimientos hacen evidente que la desigualdad no es considerada por los actores religiosos tan solo como un fenómeno económico, sino que ven en los privilegios dados a una estructura religiosa y negados a otras formas de discriminación que evidencian relaciones de poder y mecanismos de subordinación<sup>12</sup>.

Todos estos elementos configuran el actuar de la protesta social en términos culturales y, más específicamente, en términos religiosos en Colombia. La discusión ha superado el ámbito interno y se ha trasladado a las instituciones del Estado, y ha conducido, a partir de varios encuentros, disputas, tensiones y diálogos, al diseño e implementación de la Política Pública Integral de Libertad Religiosa y

de Cultos, la cual cobra vigencia a través del Decreto 437 de 2018 expedido por el Ministerio del Interior.

El periodo en el que estas tensiones se han manifestado comprende la década del 2009 al 2019, tiempo en el que se han delineado los mecanismos a través de los cuales los diferentes actores tendrán una posición preferente en el diseño e implementación de la política pública. Así, aparece el Estado, que, a través del Ministerio del Interior, convoca a las comunidades a una serie de espacios como talleres, grupos focales y encuestas. “Una vez efectuada la triangulación de los resultados de todo lo indicado anteriormente, se consolidó un diagnóstico definitivo de las problemáticas institucionales y de las demandas de las entidades religiosas y sus organizaciones, diagnóstico que arrojó la evidente necesidad de crear esta política pública”<sup>13</sup>. En este sentido, es el Estado el que dice cómo ejercer la labor de visibilizar y fortalecer el derecho a la libertad de cultos.

## La política pública de libertad de cultos

La política pública de libertad de cultos es entendida como la respuesta que da el Ministerio del Interior a la necesidad de dar tratamiento integral al derecho fundamental de libertad religiosa y de cultos que fue establecido en la Constitución de 1991, bajo la consideración de que, al igual que sucede con todas las libertades públicas, el Estado debe formular las diferentes acciones para su reconocimiento y protección.

La idea de la Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos, deriva del cumplimiento de los objetivos del Ministerio del Interior y del artículo 244 del Plan Nacional de Desarrollo 2014 - 2018 “todos por un nuevo país”, como un instrumento que de forma organizada,

11 Ministerio del Interior, “Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos. Documento técnico”, 2017, 4, Bogotá, consultado el 15 de agosto de 2020, [https://asuntosreligiosos.mininterior.gov.co/sites/default/files/documento\\_tecnico\\_politica\\_publica\\_integral\\_de\\_libertad\\_religiosa\\_y\\_de\\_cultos.pdf](https://asuntosreligiosos.mininterior.gov.co/sites/default/files/documento_tecnico_politica_publica_integral_de_libertad_religiosa_y_de_cultos.pdf)

12 Gina Reyes, Juan Torres y José Jiménez, “La religión en lo público: mirada desde las relaciones diversidad religiosa-espiritualidad-política”, en *Compromisos para la paz: espiritualidad y política*, eds. Clara Carreño y José Jiménez, Cátedra Institucional Lasallista n.º 11 (Bogotá: Ediciones Unisalle, 2020), 100.

13 Ministerio del Interior, “Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos”, 29.

coordinada y articulada da respuesta al diagnóstico de una realidad percibida directamente en los territorios.<sup>14</sup>

El marco conceptual se basa en la política del reconocimiento de Taylor, en la cual se establece que

Nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de este; a menudo, también, por el falso reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo. El falso reconocimiento o la falta de reconocimiento puede causar daño, puede ser una forma de opresión que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido.<sup>15</sup>

Es a partir de esta idea que las instituciones estatales definen como necesaria la configuración de un régimen jurídico propicio para el acontecer religioso público.

En este sentido, el diseño de la política dice que su objetivo es el reconocimiento de la dimensión pública que tienen las comunidades, entidades y organizaciones a la hora de defender sus propias libertades y convicciones religiosas y el desarrollo de su actividad social en procura del bien común, conforme a motivaciones propiamente religiosas. Para ello se abordan tres grandes ejes:

1. Libertad religiosa y de cultos, y sus ámbitos. En este eje la política pública de libertad religiosa adjudica funciones específicas a las entidades y organizaciones religiosas, considerando que están orientadas por valores colectivos y que en este sentido son las llamadas a generar transformaciones sociales.
2. Las entidades religiosas y sus organizaciones, como gestoras de paz, perdón y reconciliación. Este eje

.....  
<sup>14</sup> Ibid., 7.

<sup>15</sup> Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2001), 43.



Arriba: logo de la Alianza Cristiana y Misionera.  
Abajo: logo de la Iglesia Presbiterana de Colombia.

aborda el reconocimiento de la labor social y de aporte al perdón, la reconciliación y la paz que desarrollan en todo el territorio nacional.

3. Cooperación internacional e interreligiosa para el desarrollo. La política pública considera que las entidades religiosas y sus organizaciones tienen como mensaje natural la asistencia y vocación de servicio social, educativo, de reconciliación, de construcción de paz y de transformación de contextos comunitarios, y que por ese hecho se convierten en actores claves de construcción de bien común y desarrollo sostenible.

Estos reclamos surgen dadas las condiciones de diversificación y pluralización religiosa que ha experimentado la sociedad colombiana en las últimas décadas y que plantean un escenario distinto al que se vivía cuando la religión católica ostentaba el monopolio del creer, condición que en el ámbito religioso ha generado una desigualdad compleja basada en la falta de reconocimiento del otro.

Vale la pena mencionar que en el ámbito local se han hecho avances para que los derechos consignados en la carta constitucional tuvieran vigencia. Un ejemplo de ello es el caso de Bogotá donde, mediante el Decreto 093 del 12 de febrero de 2018, se creó la Política Pública Distrital de Libertades Fundamentales de Religión, Culto y Conciencia. Este hecho está respaldado por medidas institucionales como la creación de la Subdirección de Libertad Religiosa y de Conciencia.

Vemos así que el movimiento social que configuran las comunidades religiosas en Colombia nace de la necesidad de ser reconocidas por el Estado, y también por la sociedad en su conjunto, como actores que han participado activamente en la vida del país a través de diferentes instancias: como formadores de sujetos que responden a las creencias que identifican en cada una de las comunidades, como instituciones que movilizan los intereses de esos sujetos ante instancias políticas, como referentes éticos para la población y como intermediadores para garantizar el cumplimiento de los objetivos de desarrollo sostenible. Para que estas acciones se den, el movimiento solicita la redefinición del marco jurídico que las involucra, considerando que a partir de allí se redefinen también las relaciones sociales y se mejoran las condiciones de seguridad.

## Conclusiones

A pesar de la inclusión de los artículos 18 y 19 en la Constitución de 1991, el Estado colombiano aún está en proceso de consolidación de una capacidad institucional de orden nacional y local que permita el reconocimiento, el fortalecimiento y la garantía de la libertad religiosa y de cultos en Colombia. Así, mientras el Estado no genere condiciones reales de igualdad para todos los actores religiosos, seguirán los reclamos de equidad en el tratamiento económico y la afirmación en tanto actores que aportan y están al servicio de la sociedad. En este sentido,

la participación de las comunidades religiosas en lo público debe ser analizada desde sus luchas históricas para el reconocimiento de sus libertades que, si bien pasan por garantías en la jurisprudencia, se concretan en el tratamiento integral de los derechos.

En Colombia la llegada del pluralismo religioso ha mudado la dinámica del hecho religioso y reorganiza bajo nuevas lógicas las “relaciones entre religión (ideas, prácticas, instituciones) y las estructuras cotidianas de poder e identidad”<sup>16</sup>. Aunque el hecho de que existan pluralismo y opciones múltiples bien puede servir de punto de partida para la política democrática, esto no significa que los grupos que tomen parte en este juego sean necesariamente democráticos en su vida interna o frente a los otros. Es decir, no podemos generalizar la movilización de las iglesias, pues en algunos momentos han abogado por la aplicación de derechos ampliando la participación democrática, mientras que en otros han desconocido los derechos de comunidades minoritarias.

.....  
16 Daniel Levine, “Religión y política en América Latina. La nueva cara pública de la religión”, *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur* 18, n.ºs 26-27 (2006): 21.





# BIBLIOGRAFÍA

- Abel, Christopher. *Política, Iglesia y partidos en Colombia*. Bogotá: FAES; Universidad Nacional de Colombia, 1987.
- Abel, Christopher. "Misiones protestantes en un Estado católico: los años cuarenta y cincuenta". *Análisis Político* 50 (2004): 3-19.
- Acosta, Olga Isabel. "Nuestra Señora del Campo. Historia de un objeto en Santafé de Bogotá. Siglos XVI al XX". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 29 (2002): 73-108.
- Actas del Congreso de Cúcuta*. 3 vols. Bogotá: Fundación Francisco de Paula Santander, 1989.
- Actas y decretos del Concilio Primero Provincial Neo-granadino*. Bogotá: Imprenta Metropolitana, 1869.
- Agudelo, Benjamín. *Los hijos de San Juan de Dios*. 5 vols. Bogotá: Carvajal, 1983.
- Imprenta Nacional, 1927.
- Alba Rico, Santiago. *Islamofobia: nosotros, los otros, el miedo*. Barcelona: Icaria, 2015.
- Albani, Benedetta. "Problematizando el patronato regio. Nuevos acercamientos al gobierno de la iglesia ibero-americana desde la perspectiva de la Santa Sede". En *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, coordinado por Thomas Duve, 519-544. Berlín: Dykinson, 2017.
- Alcántara Herrán, Pedro. "Decreto (mayo 3) en ejecución del decreto legislativo sobre el establecimiento de colegios de misiones". En *Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año 1821, hecha conforme a la ley 13 de 1912*, t. IX, 348-349. Bogotá:
- Al-Khalili, Jim. *The House of Wisdom. How Arabic Science Saved Ancient Knowledge and Gave Us the Renaissance*. Nueva York: Penguin Books, 2010.
- Álvarez, Jairo. *Guerras en el Bolívar Grande, 1875-1902*. Barranquilla: La Iguana Ciega, 2018.
- Álvarez Alonso, Fermina. "Herejes ante la Inquisición de Cartagena de Indias". *Revista de la Inquisición* (Universidad Complutense, Madrid) 6 (1997): 239-268.
- Amores Carredano, Juan Bosco. "Iglesia, sociedad y regalismo en Cuba (1685-1789)". *Anuario de la Historia de la Iglesia* 27 (2018): 145-174.
- Ancízar, Manuel. *El Neogranadino*. Bogotá: Imprenta del Neogranadino, 1849.
- Ancízar, Manuel. *Peregrinación de Alpha por las provincias del norte de la Nueva Granada, en 1850 i 1851*. Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos, 1853.
- Ancízar, Manuel. *Peregrinación del Alpha*. 2 tomos. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1984.
- Andrade Álvarez, Margot. "Religión, política y educación en Colombia. La presencia religiosa extranjera en la consolidación del régimen conservador durante la regeneración". *Historiela. Revista Regional y Local* 3, n.º 6 (2011): 156-170.
- Aparicio Valero, María Gloria. "El regalismo y patronato regio. La comisión de Ascenso de Morales en los archivos eclesiásticos y municipales del Obispado de Cartagena (1750-1751)". *Carthaginensa* XXXI (2015): 283-318.
- Arango, Gloria Mercedes. *La mentalidad religiosa en Antioquia. Prácticas y discursos, 1828-1885*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 1993.
- Arango, Gloria Mercedes. "Las cofradías, las asociaciones católicas y sus formas de sociabilidad, Antioquia, siglo XIX". *Revista de Extensión Cultural* (Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín) 34-35 (diciembre 1995): 94-104.
- Arango, Gloria Mercedes. *Sociabilidades católicas, entre la tradición y la modernidad: Antioquia, 1870-1930*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia; La Carreta Editores, 2004.
- Arango, Mario. "'Luterito' de Tomás Carrasquilla y el trasfondo político-religioso de las guerras civiles en Antioquia a finales del siglo XIX". *Revista Iberoamericana* 2 (2010): 159-206.
- Arango Jaramillo, Mario. *Masonería y poder político de Colombia. Otra cara de la historia colombiana*. Medellín: Hombre Nuevo Editores, 2011.
- Arboleda Mora, Carlos. *El politeísmo católico. Las novenas como expresión de una mentalidad religiosa. Colombia S. XIX-XX*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 1999.
- Arboleda Mora, Carlos. *Historia del pluralismo religioso en Colombia*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2002.
- Arboleda Mora, Carlos. "El pluralismo religioso en Colombia". En *Ganarse el cielo defendiendo la religión. Guerras civiles en Colombia, 1840-1902*, editado por Grupo de investigación Religión, Cultura y Sociedad, 481-499. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Arboleda Mora, Carlos. *Guerra y religión en Colombia*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2006.
- Arboleda Mora, Carlos. *Paganismo y cristianismo en las fiestas colombianas*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2012.

- Arboleda, Carlos y Gloria Mercedes Arango. "La Constitución de Rio-negro y el Syllabus como dos símbolos de nación y dos banderas de guerra". En *Ganarse el cielo defendiendo la religión. Guerras civiles en Colombia, 1940-1902*, editado por Grupo de investigación Religión, Cultura y Sociedad, 87-156. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Arcila Robledo, Gregorio. *Apuntes históricos de la provincia franciscana de Colombia: escritos en Lima 1943*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1953.
- Arias Trujillo, Ricardo. *El episcopado colombiano. Intransigencia y laicidad (1850-2000)*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2003.
- Ariza, Alberto. *Los dominicos en Colombia*. Bogotá: Provincia de San Luis Bertrán, 1993.
- Ayala Mora, Enrique. "El origen del nombre de América Latina y la tradición católica del siglo XIX". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (Universidad Nacional de Colombia, Bogotá) 40, n.º 1 (2013): 213-241.
- Azula, Rafael. *De la Revolución al orden nuevo*. Bogotá: Kelly, 1956.
- Baeza, Andrés. "Circulación de Biblias protestantes y tolerancia religiosa en la América del sur post-independiente: la visión de Luke Matthews, 1826-1829". *Economía y Política* 3, n.º 2 (2016): 5-35.
- Barber, Tomas E. "Mi muy estimado Dr. Restrepo". Colección personal Carlos E. Restrepo, correspondencia recibida. Universidad de Antioquia. Medellín, 21 de diciembre de 1922.
- Barriendos Vallvé, Mariano. "Les variations climatiques dans la Péninsule Ibérique: L'indicateur des processions (XVI-XIXe Siècle)". *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* 57, n.º 3 (2010): 131-159.
- Bastian, Jean-Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Baycar, Kazim. "Ottoman-Arab Transatlantic Migrations in the Age of Mass Migrations (1870-1914)". Tesis doctoral, University of Oxford, 2015.
- Beltrán, William Mauricio. "La diversificación del cristianismo en Bogotá". En *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, editado por Ana María Bidegáin y Juan Diego Demera, 257-291. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Beltrán, William Mauricio. "El evangelicalismo y el movimiento pentecostal". En *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, editado por Ana María Bidegáin, 451-480. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Beltrán, William Mauricio. *Pentecostales y neopentecostales. Lógicas del mercado y consumo cultural*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006.
- Beltrán, William Mauricio. *Del monopolio católico a la explosión pentecostal. Pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2013.
- Beozzo, José Oscar. "La Iglesia frente a los Estados liberales (1880-1930)". En *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, compilado por Enrique Dussel, 173-234. San José: Editorial DEI, 1995.
- Bergquist, Charles. *Café y conflicto en Colombia, 1886-1910. La guerra de los Mil Días: sus antecedentes y consecuencias*. Medellín: FAES, 1981.
- Bernard, Carmen y Serge Gruzinski. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Betancourt, Darío y Martha L. García. *Matones y cuadrilleros: origen y evolución de la violencia en el occidente colombiano*. Bogotá: Tercer Mundo Editores; Iepri, 1990.
- Bethell, Leslie. *Historia de América Latina. América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI-XVIII*. Barcelona: Crítica, 1990.
- Bibliowicz, Azriel. "Intermitencia, ambivalencia y discrepancia: historia de la presencia judía en Colombia". *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers (ALHIM)* 3 (2001): en línea. Consultado el 10 agosto de 2020. <http://journals.openedition.org/alhim/535>
- Bidegáin de Urán, Ana María. "Sexualidad, Estado, sociedad y religión: los controles de la sexualidad y la imposición del matrimonio monogámico en el mundo colonial hispanoamericano". *Revista de Estudos da Religião* 3 (2005): 40-62.
- Bolívar, Simón. "Decreto (julio 5) sobre patronato y dirección de colegios". En *Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año 1821, hecha conforme a la Ley 13 de 1912*, t. VII (suplemento a los años 1819 a 1835). Bogotá: Imprenta Nacional, 1926.
- Bonilla, Víctor Daniel. "Nota al editor". En *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*, 43-47. Cali: Editorial Universidad del Cauca; Universidad del Valle, 2006.
- Bonilla, Víctor Daniel. *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo*. Cali: Editorial Universidad del Cauca; Universidad del Valle, 2006.
- Bonilla, Víctor Daniel. "Avatares misionales en el siglo XX". En *Sal de la tierra. Misiones y misioneros en Colombia, siglos XIX-XXI*, editado por Carlos Guillermo Páramo Bonilla, 45-52. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2018.
- Botero Restrepo, Juan (Pbro.). *Monseñor Joaquín García Benítez: arzobispo de Medellín*. Medellín: Ediciones Centro de Historia de Sonsón, 1975.
- Bourdieu, Pierre. "Génesis y estructura del campo religioso". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* (El Colegio de Michoacán) XXVII, n.º 108 (2006): 29-83.
- Boussingault, Jean Baptiste. *Memorias*, vol. 1. Bogotá: Banco de la República, 1994.
- Boutry, Philippe. "El cura". En *El hombre romántico*, editado por Françoise Furet, 211-238. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- Brading, David A. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Bravo Guerreira, María Concepción. "Evangelización y sincretismo religioso en los Andes". *Revista Complutense de Historia de América* 19 (1993): 11-19.
- Brizuela Molina, Sofía. "¿Cómo se funda un convento? Algunas consideraciones en torno al surgimiento de la vida monástica femenina en Santa Fe de Bogotá (1578-1645)". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 22, n.º 2 (2017): 165-192.
- Brizuela Molina, Sofía. "'Para reparo de tanta doncella'. El origen de la vida conventual femenina en Tunja (1571-1636)". *Theologica Xaveriana* 69, n.º 187 (2019): 1-28.
- Brizuela Molina, Sofía. "Claustro y sociedad: en torno a la fundación de conventos femeninos en el Nuevo Reino de Granada 1571-1651". Tesis doctoral, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2020.
- Brown, Matthew. "Carta de Petra Vergara Santander a su esposo Santiago Fraser: una nueva fuente para la historia cultural colombiana". *Cuadernos de Curaduría* (Museo Nacional) 7 (julio 2008). Consultado el 7 de julio de 2020. <http://www.museonacional.gov.co/publicaciones/publicaciones-virtuales/Documents/cartade-petra07.pdf>
- Bruckmayr, Philipp. "Syro-Lebanese Migration to Colombia, Venezuela and Curacao: From Mainly Christian to Predominantly Muslim Phenomenon". *European Journal of Economic and Political Studies* 3 (2010): 151-178.
- Bucana, Juana. *La Iglesia evangélica en Colombia. Una historia*. Bogotá: Pro-Cruzada Mundial, 1995.

- Builes, Miguel Ángel. "El Liberalismo". En *Cartas pastorales del Excelentísimo Sr. Miguel Ángel Builes, obispo de Santa Rosa de Osos*, 147-178. Medellín: Bedout, 1939.
- Builes, Miguel Ángel. "Los peligros del progreso". En *Cartas pastorales del Excelentísimo Sr. Miguel Ángel Builes, obispo de Santa Rosa de Osos*. Medellín: Bedout, 1939.
- Builes, Miguel Ángel. "Roma, Tierra Santa, Colombia". En *Cartas pastorales del Excelentísimo Sr. Miguel Ángel Builes, obispo de Santa Rosa de Osos*, 125-129. Medellín: Bedout, 1939.
- Builes, Miguel Ángel. *El protestantismo: su historia y sus errores. Gravísima amenaza para la soberanía de los pueblos latinoamericanos*. Medellín: Tipografía Comercial, 1953.
- Builes, Miguel Ángel. *Hacia el abismo: pastoral del Excmo Sr. Dr. Dn. Miguel Ángel Builes, obispo de Santa Rosa de Osos*. Medellín: Editorial Bedout, 1959.
- Bushnell, David. *Colombia, una nación a pesar de sí misma*, 3.<sup>a</sup> ed. Bogotá: Editorial Planeta, 2004.
- Caballero, José María. "En la Independencia". En *La Patria Boba*, editado por Eduardo Posada y Pedro María Ibañez, 75-274. Bogotá: Imprenta Nacional, 1902.
- Cabrera, Gabriel. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- Cabrera, Gabriel. *Las nuevas tribus y los indígenas de la Amazonia. Historia de una presencia protestante*. Bogotá: Litocamargo, 2007.
- Cabrera, Gabriel. "La construcción del campo religioso en el alto río Negro-Vaupés". En *Prácticas, territorios y representaciones en Colombia 1849-1960*, editado por Diana Luz Ceballos Gómez, 149-172. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Cabrera, Gabriel. "Los pueblos makú y las misiones católicas en la frontera de Colombia y Brasil, 1900-1990". *Historia y Sociedad* 22 (2012): 73-112.
- Cabrera, Gabriel. "Apuntes para una historia de los protestantes y su actuación entre los pueblos makú del alto río Negro-Vaupés". En *Upper Rio Negro: Cultural and Linguistic Interaction in Northwestern Amazonia*, editado por Patience Epps y Kristine Stenzel, 433-492. Río de Janeiro: Museu do Índio; Funai; Museu Nacional, 2013.
- Cabrera, Gabriel. *Los poderes en la frontera. Misiones católicas y protestantes y Estados en el Vaupés colombo-brasileño, 1923-1989*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2015.
- Cabrera, Lizandro Alfonso. "El significado real de que Colombia sea un Estado social de derecho". *Revista de Derecho y Ciencias Jurídicas DIXI* (2018): 20-27. Consultado el 17 de agosto de 2020. <https://doi.org/10.16925/di.v20i27.2390>
- Caicedo, Domingo. "Decreto (1) (abril 28) sobre establecimiento de uno o más colegios de misiones en la República". En *Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año 1821, hecha conforme a la ley 13 de 1912*, t. IX, 344-345. Bogotá: Imprenta Nacional, 1927.
- Caicedo P., José Joaquín. "La reforma concordataria de 1942 y sus proyecciones en el concordato de 1973". *Credencial Historia* 41 (mayo 1993): en línea.
- Calderón, Clímaco. *Elementos de hacienda pública*. Bogotá: Imprenta de la Luz, 1911.
- Calderón, Fernando. *La protesta social en América Latina*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2012.
- Camacho Roldán, Salvador. *Memorias*. Bogotá: Editorial Bedout, 1923.
- Campillo Pardo, Alberto José. *Censura, expurgo y control en la biblioteca colonial neogranadina*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2017.
- Cárdenas Amaya, Elisa. *Roma. El descubrimiento de América*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2018.
- Cárdenas G., Eduardo. *Pueblo y religión en Colombia (1780-1820). Estudio histórico sobre la religiosidad popular de Colombia (Nueva Granada) en las últimas décadas de la dominación española*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004.
- Carlos IV. *Novísima recopilación de las leyes de España*. Facsimilar de 1805. Madrid: Boletín Oficial del Estado, 1993. [https://www.boe.es/biblioteca\\_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-1993-63&tipo=L&modo=2](https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-1993-63&tipo=L&modo=2)
- Carnicelli, Américo. *La masonería en la Independencia de América*, t. 1. Bogotá: Artes Gráficas, 1970.
- Carnicelli, Américo. *Historia de la masonería colombiana*, t. 2: 1833-1940. Bogotá: Artes Gráficas, 1975.
- Carta apostólica Maximum illud* "del sumo pontífice Benedicto XV sobre la propagación de la fe católica en el mundo entero. Dado en Roma, en San Pedro, el 30 de noviembre de 1919, sexto año de nuestro pontificado".
- Carta encíclica Lacrimabili statu* "del sumo pontífice Pío X a los arzobispos y obispos de América Latina, para poner remedio a la miserable condición de los indios. Dado en Roma, en San Pedro, el 7 de junio de 1912, noveno año de nuestro pontificado".
- Carta encíclica Sancta Dei civitas* "del sumo pontífice León XIII sobre la propagación de la fe católica en el mundo entero. Dado en Roma junto a San Pedro, 3 de diciembre de 1880, tercer año de nuestro pontificado". Consultado el 11 de diciembre de 2011. [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_03121880\\_sancta-dei-civitas\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_03121880_sancta-dei-civitas_it.html)
- Cascavita Mora, Juan David. "El crédito colonial. Desempeño del crédito eclesiástico –los censos– desde una perspectiva local. Santafé, 1760-1770". Tesis de maestría, Universidad de los Andes, Bogotá, 2016.
- Castellanos, Diego Giovanni. *Islam en Bogotá: Presencia inicial y diversidad*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2010.
- Castro Carvajal, Beatriz. "La relación entre el Estado y la Iglesia católica en la asistencia social colombiana: 1870-1960". *Revista Sociedad y Economía* 20 (2011): 223-242.
- Castro Hernández, Patricia. *Las comunidades religiosas femeninas en Antioquia, 1876-1940*. Medellín: Instituto para el Desarrollo de Antioquia (IDEA), 2003.
- Catalano, Gaetano. "El concordato colombiano del 1974 e i principi del Concilio Vaticano II". *Ius Canonium* XV, n.º I (1975): 261-278.
- Caycedo y Flórez, Fernando. *Novena para implorar el patrocinio de María Santísima Nuestra Señora en su milagrosa imagen del Topo*. Santafé: Imprenta Patriótica de Santafé de Bogotá, 1803.
- "Cementerio Hebreo de Cali. Historia". Consultado el 18 de octubre de 2020. <https://cementeriohebreodecali.com/historia/>
- Cepeda, Álvaro. *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*, vol. 2. Bogotá: Editorial Bonaventuriana, 2007.
- Chevalier, François, ed. *Instrucciones a los Hermanos Jesuitas administradores de haciendas (manuscrito mexicano del siglo XVIII)*. Ciudad de México: Instituto de Historia, 1950.
- Chivelet, Mercedes. *Historia del libro*. Madrid: Acento Editorial, 2003.
- Christian, William A. Jr. *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Civantos, Christina. *Between Arabs and Argentines: Argentine Orientalism, Arab Immigrants, and the Writing of Identity*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- Clavero, Bartolomé. "Nación y naciones en Colombia entre constitución, concordato y un convenio (1810-2010)". *Revista de Historia del Derecho* 41 (2011): 79-137.

- Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año 1821, hecha conforme a la ley 13 de 1912, t. I. Bogotá: Imprenta Nacional, 1924.
- Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año 1821, hecha conforme a la ley 13 de 1912, t. VII. Bogotá: Imprenta Nacional, 1926.
- Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año 1821, hecha conforme a la ley 13 de 1912, t. IX. Bogotá: Imprenta Nacional, 1927.
- Colmenares, Germán. *Encomienda y población en la provincia de Pamplona (1549-1650)*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1969.
- Colmenares, Germán. *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada: siglo XVIII*. Bogotá: Dirección de Divulgación Cultural / Universidad Nacional de Colombia; Tercer Mundo, 1969.
- Colmenares, Germán. "Censos y capellanías: formas de crédito en una economía agrícola". *Cuadernos Colombianos* 1, n.º 2 (mayo-junio 1974): 123-143.
- Colmenares, Germán. *Historia económica y social de Colombia: 1537-1719*. Bogotá: La Carreta, 1978.
- Colmenares, Germán. "La aparición de una economía política de las Indias". *Revista Universidad de Antioquia* 220 (1990): 31-44.
- Colmenares, Germán. *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada: ensayo de historia social (1539-1800)*. Bogotá: Tercer Mundo, 1997.
- Colombia, Asamblea Nacional Constituyente. *Constitución Política de Colombia*. En *Gaceta Asamblea Nacional Constituyente* (Bogotá) n.º 4-119, 4 de julio, 1991.
- Colombia, Congreso de la República. "Tratado 4º, parte I, Ley 1ª". Bogotá, 28 de julio de 1824. Consultado el 15 de mayo de 2020. [http://www.bdigital.unal.edu.co/5729/1070/tratado\\_cuarto\\_parte\\_1-4\\_p.\\_243-293.pdf](http://www.bdigital.unal.edu.co/5729/1070/tratado_cuarto_parte_1-4_p._243-293.pdf)
- Colombia, Congreso de la República. *Constitución de la República de Nueva Granada*. Bogotá, 20 de mayo de 1953. Consultado el 18 de junio de 2020. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=13696>
- Colombia, Congreso de la República. "Ley Estatutaria 113 de 1994". *Diario Oficial* (Bogotá), n.º 41369, 26 de mayo, 1994.
- Committee on Cooperation in Latin America. *Regional Conferences in Latin America* [informe]. Nueva York: Committee on Cooperation in Latin America, 1917.
- Concejo de Bogotá, ed. *Actas de la Junta Municipal de Propios de Santa-Fé de Bogotá*. 3 vols. Bogotá: Ediciones del Concejo, 1938.
- Concha, Luis. *Carta pastoral de su excelencia reverendísima monseñor Luis Concha*. Manizales: Tip. Manizales, 1948.
- Concha, Luis. *Carta pastoral de su excelencia reverendísima monseñor Luis Concha, obispo de Manizales. Sobre el precepto de la caridad*. Manizales: Lumen Christi, 1949.
- Conferencia Episcopal Colombiana. "Pastoral colectiva (1948)", 6 de mayo de 1948. [https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB\\_CEC/Documentos/Asamblea-Plenaria/1948/Ataque%20violento%20a%20la%20Iglesia%20Catolica%20y%20sus%20colaboradores%20-%201948.pdf](https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Asamblea-Plenaria/1948/Ataque%20violento%20a%20la%20Iglesia%20Catolica%20y%20sus%20colaboradores%20-%201948.pdf)
- Conferencia Episcopal Colombiana. "Pastoral Colectiva (1953)", 21 de noviembre de 1953. [https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB\\_CEC/Documentos/Asamblea-Plenaria/1953/Los%20males%20que%20afligen%20a%20la%20humanidad%20-%201953.pdf](https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Asamblea-Plenaria/1953/Los%20males%20que%20afligen%20a%20la%20humanidad%20-%201953.pdf)
- Congreso de Cúcuta. "El Congreso General a los habitantes de Colombia". *Constitución Política de la República de Colombia de 1821*, 2. Consultado el 9 de abril de 2021. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/5/2212/6.pdf>
- Constitución de la República de Colombia de 1821*. Rosario de Cúcuta: Bruno Espinosa, Impresor del Gob. Gral, 1821.
- Constitución de la República de Colombia, sancionada por el Congreso constituyente del año de 1830*. Bogotá: Imp. por José Antonio Cualla, 1830.
- Constitución de la República de Nueva Granada de 1843*. Consultado el 17 de junio de 2020. [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/colombia-22/html/02610608-82b2-11df-acc7-002185ce6064\\_1.html#I\\_1\\_](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/colombia-22/html/02610608-82b2-11df-acc7-002185ce6064_1.html#I_1_)
- Constitución Política del Estado de Nueva Granada de 1832*. Consultado el 17 de junio de 2020. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/colombia-21/html/>
- Constitución Política de la Nueva Granada expedida por el Congreso*. Bogotá: Imprenta del Neo-Granadino, 1853.
- Convención para las Misiones. *Revista de Misiones* (Bogotá) IV, n.º 37 (junio 1928).
- Corcuera de Mancera, Sonia. *El fraile, el indio y el pulque: evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Córdoba-Restrepo, Juan Felipe. "Las comunidades religiosas masculinas en Antioquia, 1885-1950". Tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional de Colombia, Medellín, 2001.
- Córdoba-Restrepo, Juan Felipe. *Misiones católicas en América Latina, siglos XIX-XX. Estudio para una historia comparada*. Escuela de Ciencias Humanas. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2007.
- Córdoba-Restrepo, Juan Felipe. *En tierras paganas. Misioneros católicos en Urabá y La Guajira, Colombia, 1892-1952*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2015.
- Cordovez Moure, José María. *Reminiscencias. Santa Fe y Bogotá*, vol. I. Bogotá: Editorial Kelly, 1946.
- Cordovez Moure. *Reminiscencias de Santa Fe y Bogotá*. Bogotá: Biblioteca Básica Colombiana, 1978.
- Cordovez Moure. *Reminiscencias de Santafé y Bogotá*. Bogotá: Fundación Editorial Epígrafe, 2006.
- Cortázar, Roberto, comp. *Cartas y mensajes de Santander*, vol. V: 1825. Bogotá: Academia Colombiana de Historia; Librería Voluntad, 1954.
- Cortázar, Roberto y Luis Augusto Cuervo, comps. *Actas del Congreso de Angostura*. Bogotá: Fundación Francisco de Paula Santander, 1989.
- Cortés Guerrero, José David. "Balance bibliográfico de la historia del catolicismo en Colombia. 1945-1995". *Historia Crítica* (Bogotá) 12 (1996): 17-26.
- Cortés Guerrero, José David. *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja, 1881-1918*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998.
- Cortés Guerrero, José David. "Clero, política y guerra". En *Memoria de un país en guerra. Los Mil Días 1899-1902*, editado por Gonzalo Sánchez y Mario Aguilera, 173-193. Bogotá: Planeta Editores, 2001.
- Cortés Guerrero, José David. "La expulsión de los jesuitas de la Nueva Granada como clave de lectura del ideario liberal colombiano de mediados del siglo XIX". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (Bogotá) 30 (2003): 199-238.
- Cortés Guerrero, José David. "Las relaciones Estado-Iglesia en Colombia a mediados del siglo XIX". Tesis doctoral, El Colegio de México, Ciudad de México, 2008.
- Cortés Guerrero, José David. "Balance historiográfico sobre las relaciones Estado-Iglesia en Colombia desde la Independencia hasta finales del siglo XIX". *Historia y Sociedad* (Medellín) 18 (2010): 163-190.
- Cortés Guerrero, José David. "Los sermones en la Independencia colombiana. De la defensa del monarca español a la defensa de la república". En *Independencia. Historia diversa*, 151-182, editado por Bernardo Tovar Zambrano. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012.

- Cortés Guerrero, José David. "Religión e Iglesia en la Independencia neogranadina". En *El Bicentenario de la Independencia. Legados y realizaciones a doscientos años*, editado por José David Cortés Guerrero, 359-377. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2014.
- Cortés Guerrero, José David. "La arquidiócesis de Bogotá y las reformas liberales de mediados del siglo XIX". En *La Arquidiócesis de Bogotá, 450 años*, editado por Jaime Alberto Mancera, Pbro., Carlos Mario Alzate, O. P. y Fabián Leonardo Benavides, 207-232. Bogotá: Arquidiócesis de Bogotá / Vicaría de Evangelización; Universidad Santo Tomás; Instituto de Estudios Socio-históricos Fray Alonso de Zamora, 2015.
- Cortés Guerrero, José David. *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX. De la Independencia a la Regeneración*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- Cortés Guerrero, José David. "Argumentos por la tolerancia religiosa en Colombia, 1832-1853". *Historia y Sociedad* 33 (2017): 45-76.
- Cortés Guerrero, José David. "Tolerancia religiosa e inmigración. Nueva Granada y México a finales de la década de 1840". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 23, n.º 2 (2018): 51-84.
- Cortés Guerrero, José David. "Estado-Iglesia en Colombia en el siglo XIX. Propuestas de revisión". En *Normatividades e instituciones eclesásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XIX*, editado por Pilar Mejía, Otto Danwerth y Benedetta Albani, 217-233. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2020.
- Cortés Peña, Antonio Luis, coord. *Historia del Cristianismo*, t. III: *El mundo moderno*. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- Cunningham, Gwendolyn M. "Family of Gwen David Cunningham & Dale Cunningham. James Fraser". Consultado el 7 de julio de 2020. [http://www.north-america.gwennyalogy.org/ps27/ps27\\_129.html](http://www.north-america.gwennyalogy.org/ps27/ps27_129.html)
- Damboriena, Prudencio. "Panorámica eclesial del protestantismo". *Eclesiástica Javeriana* 15 (1965): 3-28.
- Damboriena, Prudencio. "Protestantismo y ecumenismo en América Latina". *Revista Javeriana* 311 (1965): 32-61.
- Damboriena, Prudencio y Enrique Dussel. *El protestantismo en América Latina*. Bogotá: Estudios Socio-religiosos Latinoamericanos, 1963.
- Daza Villar, Vladimir. *Los guajiros: hijos de Dios y de la Constitución*. Riohacha: Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y de las Artes de La Guajira, 2005.
- "De los monasterios de religiosos y religiosas hospicios y recogimientos de huérfanas". En *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, libro I, título III. Madrid: Julián de Paredes [Impresor], 1681. <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/752/14/recopilacion-de-leyes-de-los-reynos-de-las-indias/>
- De Sandoval, Alonso. *De instauranda Aethiopia salute. El mundo de la esclavitud negra en América*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956.
- Deas, Malcolm. "El papel de la Iglesia, el ejército y la policía en las elecciones colombianas entre 1850 y 1930". *Boletín Cultural y Bibliográfico* 60 (2002): 3-29.
- Deckmann Fleck, Eliane Cristina, org. *Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul: manifestações da religiosidade indígena*. São Paulo: ANPUH, 2014.
- Deiros, Pablo Alberto. *Historia del cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1992.
- Del Castillo, José María. "Ley (1) (6 de agosto). Sobre el establecimiento de escuelas de niñas en los conventos de Religiosas". En *Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año 1821, hecha conforme a la ley 13 de 1912*, t. I: *Años de 1821, 22, 23 y 24*, 23, 27-30. Bogotá: Imprenta Nacional, 1924.
- Del Castillo, José María. "Ley (6 de agosto). Sobre el establecimiento de escuelas de primeras letras para los niños de ambos sexos". En *Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año 1821, hecha conforme a la ley 13 de 1912*, t. I: *Años de 1821, 22, 23 y 24*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1924.
- Del Castillo, Lina. *La invención republicana del legado colonial: ciencia, historia y geografía de la vanguardia policial colombiana en el siglo XIX*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2019.
- Demera Vargas, Juan Diego y Aida Patricia Rodríguez Leuro. "Minorías religiosas y persecución protestante. Colombia 1948-1957". En *Confesionalidad y política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*, editado por Carlos Vladimir Zambrano, 295-312. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003.
- Díaz Castro, Eugenio. *El rejo de enlazar*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1972.
- Diccionario de autoridades*, t. V. 1737. Consultado el 25 de agosto de 2020. <https://www.rae.es/obras-academicas/diccionarios/diccionario-de-autoridades-o>
- "Diócesis de N. Pamplona. Gobierno eclesiástico". *La Unidad Católica* (Pamplona), 22 de abril, 1933, 342.
- Domínguez Ortiz, Antonio, *Los judeoconversos en España y América*. Madrid: Istmo, 1988.
- Dr. Enrique Olaya Herrera. Salvador de la República*. 1930. S. d.
- Durán y Díaz, Joaquín. *Estado general de todo el Virreynato de Santafé de Bogotá en el presente año de 1794*. Colección Bicentenario. Bogotá: Archivo de la Economía Nacional, 2012.
- Dussel, Enrique. *Historia general de la Iglesia en América Latina. Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sigueme; Cehila, 1983.
- EC Wiki Enciclopedia Católica Online*. Consultado el 25 de agosto de 2020. [https://ec.aciprensa.com/wiki/Patriarca\\_y\\_Patriarcado](https://ec.aciprensa.com/wiki/Patriarca_y_Patriarcado)
- Echeverry Pérez, Antonio José. "Por el sendero de la intolerancia. Acercamiento a la extirpación de idolatrías en el Nuevo Mundo en los siglos XVI y XVII". *Historia Caribe* 21 (2012): 55-74.
- Echeverry Pérez, Antonio José. "Construyendo la 'Iglesia indiana' de utopías y evangelizaciones franciscanas". *Historia y Espacio* 10-43 (2014): 15-33.
- Egido, Teófanos. "Lutero y el luteranismo y las reformas protestantes". En *Historia del cristianismo*, t. III: *El mundo moderno*, coordinado por Antonio Luis Cortés Peña, 91-186. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- Ejercicio del Amor Divino*. Rionegro: Imprenta de Manuel Antonio Balcázar, 1830.
- "El arzobispo primado habla sobre el debate electoral". *La Unidad Católica* (Pamplona), 20 de abril, 1933, 334.
- "El Decreto Orgánico de Instrucción pública primaria de 1870". *La Escuela Normal, Periódico Oficial de Instrucción Pública* (Bogotá), n.º 1, 7 de enero, 1871, 2-38; n.º 2, 14 de enero, 1871, 2-38; n.º 3, 21 de enero, 1871, 2-38.
- Emmanuel, Isaac Samuel y Suzanne A. Emmanuel. *History of the Jews of the Netherlands Antilles*. 2 vols. Cincinnati: American Jewish Archives, 1970.
- Escalante, Fernando. "Los crímenes de la patria. Las guerras de construcción nacional en México (siglo XIX)". *Metapolítica* 5 (1998): 19-38.
- España, Gonzalo. *La guerra civil de 1885. Núñez y la derrota del radicalismo*. Bogotá: El Áncora Editores, 1985.
- Fainboim, Jaime. "Centro israelita". *Nuestra Tribuna* (Bogotá), n.º 6, febrero, 1934, 2-4.

- Fajardo, Darío. *El régimen de la encomienda en la provincia de Vélez (población indígena y economía)*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1969.
- Fernández Collado, Ángel. *Historia de la Iglesia en España. Edad Moderna*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso, 2007.
- Fernández Saavedra, Manuel. *El arzobispo ante la nación*. Bogotá: Imprenta del Neo-granadino, 1852.
- Ferreira Esparza, Carmen Adriana. "Capellanías y censos. El crédito en la provincia de Pamplona, 1700-1760". Tesis de pregrado. Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, 1993.
- Ferreira Esparza, Carmen Adriana. "La Iglesia y el crédito colonial. Pamplona, Nuevo Reino de Granada, 1700-1760". *Innovar* (Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá) 7 (1996): 98-112.
- Figuerola Salamanca, Helwar Hernando. "Historiografía sobre el protestantismo en Colombia. Un estado del arte, 1940-2009". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 1 (2010): 191-225.
- Finestrada, Joaquín de. *El Vasallo instruido en el Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, (1789) 2001.
- Florido, Francisco Antonio. *En la Misión religioso-política, que el Vicepresidente de la N. G. General Santander hizo celebrar en la iglesia de San Francisco de Santafé en presencia de la imagen de Cristo N. S. que se venera en la Ermita de Monserrate, pronunció la noche del 3 de noviembre de 1819*. Medellín: Imprenta del Gobierno, 1820.
- Fogelman, Patricia. "Una economía espiritual de la salvación. Culpabilidad, Purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial". *Andes* 2, n.º 15 (2004): 55-84.
- Frassani, Alessia. "La Virgen de Chiquinquirá y la religión muisca". *Historia y Sociedad* 35 (2018): 61-86. <https://doi.org/10.15446/hys.n35.70319>
- Friede, Juan. *Documentos inéditos para la historia de Colombia*, t. II. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1955.
- Friede, Juan. *Los franciscanos y el clero en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVI*. Madrid: Ediciones Jura, 1957.
- Friede, Juan. "Los franciscanos en el Nuevo Reino de Granada y el movimiento indigenista del siglo XVI". *Bulletin Hispanique* 60, n.º 1 (1958): 5-29.
- Friede, Juan. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*, vols. II, IV y VI. Bogotá: Banco Popular, 1975.
- Gálvez Abadía, Aída Cecilia. *Por obligación de conciencia. Los misioneros del Carmen Descalzo en Urabá (Colombia), 1918-1941*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario; Universidad de Antioquia; Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2006.
- Gaona, Juan Carlos. *Disidencia religiosa y conflicto socio-cultural. Tácticas y estrategias evangélicas de lucha por el modelamiento de la esfera pública en Colombia (1912-1957)*. Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2018.
- García, Idalia. *La vida privada de las bibliotecas novohispanas: rastros de colecciones novo hispanas 1700-1800*. Bogotá: Universidad del Rosario; Universidad Autónoma Metropolitana, 2020.
- García, María del Rosario. *Identidad y minorías musulmanas en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2007.
- García Cárcel, Ricardo. "¿Son creíbles las fuentes inquisitoriales?". En *L'Inquisizione romana: metodologia delle fonti e storia istituzionale*, editado por Andrea del Col y Giovanna Paolin, 103-116. Trieste: Edizioni Università di Trieste, 2000.
- García Rincón, Leonardo Fabián. "El proyecto regio de la evangelización en la provincia de Pamplona: los pueblos de Silos y Labateca (1570-1623)". Tesis de pregrado, Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, 2009.
- García Rincón, Leonardo Fabián. "Interrogatorios de las visitas de 1602, 1623, 1641 y 1657 a la provincia de Pamplona". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 22, n.º 2 (2017): 261-277.
- García Rincón, Leonardo Fabián. "Pueblos de indios de la provincia de Pamplona, 1600-1800: demografía, conflictos económicos y cristianización". Tesis de pregrado, Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, 2019.
- García Rincón, Leonardo Fabián. "Trabajo y castigos laborales a los indios de Pamplona del Nuevo Reino de Granada, siglo XVII". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 24, n.º 1 (2019): 155-175.
- Gitlitz, David M. *Secreto y engaño, la religión de los criptojudíos*. Salamanca: Junta de Castilla y León / Consejería de Educación y Cultura, 2003.
- Gómez-Baggethun, Erik, Victoria Reyes-García, Per Olsson y Carlos Montes. "Traditional Ecological Knowledge and Community Resilience to Environmental Extremes: A Case Study in Doñana, SW Spain". *Global Environmental Change* 22 (2012): 640-650. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2012.02.005>
- Gómez Canedo, Lino. "La reforma interna de la orden franciscana como antecedente para la evangelización de América". En *Primer Congreso Interamericano de Historia del Medio Milenio*, editado por Fundación Prodifusión Cultural del Medio Milenio en América, A. C. (México). Madrid: Fundice, 1987.
- Gómez López, Augusto Javier. *Putumayo. Indios, misión, colonos y conflictos (1845-1970)*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010.
- González, Alberto. "Los diez pasos de una obra transcultural". *Nuevos Horizontes* 12 (2002).
- González, Fernán. *Partidos políticos y poder eclesiástico*. Bogotá: Cinep, 1977.
- González, Fernán. "Iglesia y Estado desde la Convención de Rionegro hasta el Olimpo Radical 1863-1878". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* (Universidad Nacional de Colombia, Bogotá) 15 (1987): 91-163.
- González, Fernán. Prólogo a *La Iglesia y el Estado en Colombia*, t. I, por Juan Pablo Restrepo, 6-37. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura Banco Popular, 1987.
- González, Fernán. "Aproximación a la configuración política de Colombia". *Controversia* II, n.ºs 153-154 (1989): 19-72.
- González, Fernán. "El concordato de 1887: los antecedentes, las negociaciones y el contenido del tratado con la Santa Sede". *Credencial Historia* 41 (mayo 1993): en línea.
- González, Fernán. "Iglesia y Estado desde la Convención de Rionegro hasta el Olimpo Radical, 1863-1878". En *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*, por Fernán González, 167-246. Bogotá: Cinep, 1997.
- González, Fernán. "Iglesia y Estado en los comienzos de la República de Colombia (1820-1860)". En *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*, por Fernán González, 119-165. Bogotá: Cinep, 1997.
- González, Fernán. "La Iglesia católica durante la Regeneración y la hegemonía conservadora". En *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*, por Fernán González, 247-281. Bogotá: Cinep, 1997.
- González, Fernán. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: Cinep, 1997.
- González, Fernán. *Partidos, guerras e Iglesia en la construcción del Estado nación en Colombia (1830-1900)*. Medellín: La Carreta Editores, 2006.
- González, Florentino. *Informe Presentado por el Secretario del Despacho de Hacienda del Gobierno de la Nueva Granada*. Bogotá: Imprenta de J. A. Cualla, 1847.

- González de Caldas, Victoria. *¿Judíos o cristianos?* Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000.
- González López, Francisco. *¡A esta santa Bárbara jamás me encomendé! Los giros de la iconografía de santa Bárbara en la Nueva Granada*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2020.
- González Quintana, Guillermo. "Concordato y matrimonio". *Theologica Xaveriana* 35 (2019): 87-99.
- González Sánchez, Carlos Alberto. *Los mundos del libro. Medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Universidad de Sevilla, 2001.
- Graff, Gary Wendell. "Cofradías in the New Kingdom of Granada: Lay Fraternities in a Spanish American Frontier Society, 1600-1755". Tesis doctoral, Universidad de Wisconsin, Madison, 1973.
- Groot, José María. *Historia eclesiástica y civil, t. II*. Bogotá: Imprenta de Foción Mantilla, 1874.
- Grusin, Jay Robert. "The Revolution of 1848 in Colombia". Tesis doctoral, Universidad de Arizona, Tucson, 1978.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI-XVIII*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Gualteros, Israel. "Los diez pasos de una obra transcultural". *Nuevos Horizontes* 12 (2002).
- Guberek, Simón. *Yo vi crecer un país: Colombia en mi rueda*. Bogotá: Talleres Gráficos del Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 1974.
- Guerrero, Víctor. "La guerra de los Mil Días y el Sagrado Corazón de Jesús: de la insurrección a la resurrección". En *Guerras civiles colombianas. Regulación, negociación y memoria*, editado por Víctor Guerrero, 247-273. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2016.
- Guerrero Barón, Javier. *Los años del olvido. Boyacá y los orígenes de la Violencia*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Tunja, 2007.
- Gumilla, José. *El Orinoco Ilustrado. Historia natural y civil de este gran río*. Bogotá: ABC, 1953.
- Gutiérrez, Eugenio. *1860: guerra de secesión en Colombia (guerra civil en que triunfó el bando insurgente)*. S. d., 2003.
- Gutiérrez, Ramón. *Pueblos de indios: otro urbanismo en la región andina*. Quito: Abya-Yala, 1993.
- Haddox, Benjamin. *Sociedad y religión en Colombia. Estudios de las instituciones religiosas colombianas*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1965.
- Haidt, Jonathan. *La mente de los justos. Por qué la política y la religión dividen a la gente sensata*. Bogotá: Ariel, 2019.
- Hamilton, John Potter. *Viajes por el interior de las provincias de Colombia*, vol. II. Archivo de la Economía Nacional. Bogotá: Imprenta del Banco de la República, 1955.
- Henderson, James. *La modernización en Colombia: los años de Laureano Gómez, 1889-1965*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2006.
- Henríquez, Cecilia. *Imperio y ocaso del Sagrado Corazón en Colombia. Un estudio histórico-simbólico*. Bogotá: Altamira Ediciones, 1996.
- Hermosa, Mimi. "San Andrés Island Vacation". *Familia Hermosa* (blog). Consultado el 3 de julio de 2020. <http://familiahermosa.blogspot.com/2008/05/san-andres-island-vacation.html>
- Hernández, José Ángel. "La emigración judía. ¿Colombia, país de asilo?, años 20, 30, 40". En *Los judíos en Colombia: una aproximación histórica*, editado por Adelaida Sourdis Nájera y Alfonso Velasco Rojas, 175-195. Madrid: Casa Sefarad Israel, 2011.
- Herrera, Clara E. *Las místicas de la Nueva Granada: tres casos de búsqueda de la perfección y construcción de la santidad*. Barcelona: Editorial Paso de Barca, 2013.
- Herrera Ángel, Marta. "Los pueblos que no eran pueblos". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 2, 3 y 4 (1996, 1997, 1998): 15-45.
- Hinestroza, Fernando. "Apuntes sobre el concordato". *Revista de Derecho Privado* 34 (2018): 5-16.
- Historia y novena de María Santísima, Madre de Dios y Señora Nuestra, en su imagen y advocación del Campo*. Bogotá: Imprenta de Bruno Espinosa, por José Ayarza, 1830.
- Ibáñez, Pedro María. *Crónicas de Bogotá y sus inmediaciones*. Bogotá: Imprenta de la Luz, 1891.
- Informe Servicio Evangelización para América Latina*. Bogotá: Sepal, 1979.
- Isaza Mejía, Ramiro. "Comentarios a: La situación concordataria colombiana. Por: Aurelio Tobón Mejía". *Estudios de Derecho* 31 (1972): 193-196.
- Israel, Jonathan I. *Diasporas within a Diaspora: Jews, Crypto-Jews, and the World of Maritime Empires (1540-1740)*. Leiden: Brill, 2002.
- Jackson, Jean E. "Traducciones competitivas del evangelio en el Vaupés. Colombia". *América Indígena* 1 (1984): 49-93.
- Jaramillo, Carlos Eduardo. *Los guerrilleros del novecientos*. Bogotá: Cerec, 1991.
- Jaramillo de Zuleta, Pilar. "Conventos de monjas en el Nuevo Reino de Granada 1574-1791". En *Monjas coronadas: vida conventual femenina en Hispanoamérica*, coordinado por Miguel Fernández Feliz, 86-98. Ciudad de México: INAH; Museo Nacional del Virreinato, 2003.
- Jaramillo Uribe, Jaime. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Temis, 1982.
- Jurado Jurado, Juan Carlos. "Terremotos, pestes y calamidades. Del castigo a la misericordia de Dios en la Nueva Granada. Siglos XVIII y XIX". *Procesos Históricos. Revista de Historia y Ciencias Sociales* 5 (2004): 13-45.
- Jurado Jurado, Juan Carlos. "Reinventar la nación a partir de la fe católica. De la religión, el clero y la política en la guerra civil de 1851". *Historia y Sociedad* 15 (2008): 43-88.
- Kahhat, Farid. "Percepciones actuales sobre árabes (y musulmanes) en América Latina". En *Contribuciones árabes a las identidades iberoamericanas*, editado por Karim Hauser y Daniel Gil, 401-414. Madrid: Casa Árabe, 2009.
- Kalmanovitz, Salomón y Edwin López Rivera. "El ingreso colombiano en el siglo XIX". Consultado el 17 de abril de 2020. [https://www.researchgate.net/publication/228990054\\_El\\_ingreso\\_colombiano\\_en\\_el\\_siglo\\_XIX](https://www.researchgate.net/publication/228990054_El_ingreso_colombiano_en_el_siglo_XIX)
- Karam, J. T. "Historias musulmanas en América Latina y el Caribe". *Is-tor: Revista de Historia Internacional* 12, n.º 45 (2011): 22-43.
- Karpat, Kamal. "The Ottoman Emigration to America, 1860-1914". *International Journal of Middle East Studies* 17 (1985): 175-209.
- Kuan Bahamón, Misael. *La misión capuchina en el Caquetá y el Putumayo 1893-1929*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2013.
- La Cruzada, Semanario Católico* (Yarumal, Antioquia), 1935, 1-2. Fundación Antioqueña para los Estudios Sociales (FAES).
- La Defensa* (Medellín), 10 de octubre, 1952.
- La Escuela Normal, Periódico Oficial de Instrucción Pública* 1 (1871).
- Landavazo, Marco Antonio y Agustín Sánchez Andrés. "La influencia de Cádiz en la América española: política, gobierno y constitucionalismo". *Revista de Historiografía* 20 (2014): 75-96.
- Latorre, Mario. "1930-1934. Olaya Herrera: un nuevo régimen". En *Nueva historia de Colombia, t. I: Historia política 1886-1946*, editado por Álvaro Tirado, 269-298. Bogotá: Planeta, 1989.

- Latorre Mendoza, Luis. "Historia". En *Guayaquil. Una ciudad dentro de otra. Síntesis del poderío de una raza*, editado por Alberto Upegui Benítez, 9-21. Medellín: Ediciones Progreso, 1957.
- Lavrin, Asunción. "Cofradías novohispanas: economías material y espiritual". En *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, editado por María del Pilar Martínez, 49-64. Ciudad de México: UNAM; Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.
- Leal Villamizar, Lina María. "Colombia frente al antisemitismo y la inmigración de judíos polacos y alemanes 1933-1948". Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2011.
- Leal Villamizar, Lina María. "La 'cuestión judía' en la prensa colombiana (1933-1939). El debate en relación con las comunidades judías que antecedió las restricciones a su inmigración". *Revista Internacional de Historia de la Comunicación* 1, n.º 4 (2015): 98-130.
- León Zavala, Jesús Fernando. "El real patronato de la Iglesia". *Revista de la Facultad de Derecho de México* 236 (2001): 287-303.
- Levine, Daniel. "Religión y política en América Latina. La nueva cara pública de la religión". *Sociedad y Religión: Sociología, Antropología e Historia de la Religión en el Cono Sur* 18, n.º 26-27 (2006): 7-29.
- Lexicon canonicum*. Consultado el 28 de agosto de 2020. <https://www.lexicon-canonicum.org/materias/organizacion-ecclesiastica/curia-romana-y-organismos-relacionados/visita-ad-limina-apostolorum/>
- "Ley de 28 de julio. Que declara que toca a la República el ejercicio del derecho de patronato, tal como lo ejercieron los reyes de España". En *Cuerpo de leyes de la República de Colombia, que comprende todas las leyes, decretos y resoluciones dictados por sus congresos desde el de 1821 hasta el último de 1827*, 237-246. Caracas: en la Imprenta de Valentín Espinal, 1840.
- Liévano Aguirre, Indalecio. *El proceso de Mosquera ante el Senado*. Bogotá: Editorial Revista Colombiana, 1966.
- Lizcano Angarita, Marta y Karen David Daccarett. "La carpintería de lo blanco en nuestras ciudades coloniales". *Revista Huellas* 90-91 (2012): 100-109.
- Lleras, Carlos. *Borradores para una historia de la República Liberal*, vol. I. Bogotá: Nueva Frontera, 1975.
- Loaiza Cano, Gilberto. *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2011.
- Lobo Rivera, J. Manuel. *El Manual portátil del sacerdote i del Parroco*. Bogotá: Imprenta de J. A. Cualla, 1841.
- Londoño, Juan Esteban. "Religión y política en Luterito de Tomás Carrasquilla". *Estudios de Literatura Colombiana* 33 (2013): 37-48.
- Londoño, Oscar. "Habitar el claustro. Organización y tránsito social en el interior del monasterio de Santa Inés de Montepulciano en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVIII". *Fronteras de la Historia* 23, n.º 1 (2018): 184-215.
- Londoño, Patricia. *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia. 1850-1930*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- López Amaya, Jeiman David. "Revival en la República Liberal. Historia de las creencias y prácticas de las misiones protestantes pentecostales en el contexto nacional (1930-1946)". Tesis de maestría, Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2011.
- López Amaya, Jeiman David. "Misiones protestantes en Colombia 1930-1946. Geografía y política de la expansión evangélico-pentecostal". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 41 (2014): 65-103.
- López Bejarano, Pilar. *Un Estado a crédito: deudas y configuración estatal de la Nueva Granada en la primera mitad del siglo XIX*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015.
- López Rodríguez, Mercedes. "El tiempo de rezar y el tiempo de sembrar: el trabajo indígena como otra práctica de cristianización durante el siglo XVI". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 27 (2000): 27-67.
- López Rodríguez, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar: la cristianización de las comunidades muiscas coloniales durante el siglo XVI (1550-1600)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001.
- López Rodríguez, Mercedes. "Las primeras experiencias cristianas en el Nuevo Reino de Granada: Iglesia indiana y cristianismo indígena". En *Historia del cristianismo en Colombia: corrientes y diversidad*, editado por Ana María Bidegáin, 23-42. Bogotá: Taurus, 2004.
- Lorenzana, Fernando. *Recuerdos de su viaje a Bogotá en 1832 y su correspondencia con el primer representante de Colombia en Roma*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1978.
- Losonczy, Anne-Marie. *Viaje y violencia. La paradoja chamánica emberá*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2006.
- Lynch, John. "La Iglesia católica, 1830-1930". En *Historia de América Latina*, vol. 8: *América Latina, cultura y sociedad, 1830-1930*, editado por Leslie Bethell, 65-122. Barcelona: Editorial Crítica; Cambridge University Press, 1991.
- Madariaga, Salvador de. *Christopher Columbus: Being the Life of the Very Magnificent Lord Don Cristóbal Colón*. Nueva York: Macmillan, 1940.
- Maillo Salgado, Felipe. *Diccionario de historia árabe & islámica*. Madrid: Abada, 2013.
- Manosalva Correa, Andrés Felipe. "Los obispos colombianos en la época de la violencia: paz, guerra y anticomunismo (1945-1965)". Tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2013.
- Manosalva Correa, Andrés Felipe. "La jerarquía eclesiástica y las elecciones del 5 de junio de 1949 en Colombia". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 41, n.º 1 (junio 2014): 157-177. <https://doi.org/10.15446/achsc.v41n1.44853>
- Mantilla, Luis Carlos. *Las últimas expediciones franciscanas al Nuevo Reino de Granada: (episodios de criollismo conventual o de rivalidad hispano-criolla) 1756-1784*. Bogotá: Editorial Kelly, 1995.
- Mantilla, Luis Carlos. *Los franciscanos en Colombia*, t. 3. Bogotá: Universidad San Buenaventura, 2000.
- Marichal, Carlos y Johanna von Grafenstein. Introducción a *El secreto del Imperio español: los situados coloniales en el siglo XVIII*, coordinado por Carlos Marichal y Johanna von Grafenstein, 9-31. Ciudad de México: El Colegio de México / Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2015.
- Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada: la producción del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas (1576)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008.
- Martín, Isidoro. "El nuevo concordato entre la Santa Sede y la República de Colombia". *Revista de Estudios Políticos* 192 (1973): 165-185.
- Martín, Luis. "Un ejemplo en la prensa masónica en Castilla-León en el siglo XIX: La Acacia". En *La masonería española en la España del siglo XIX. II Simposium de metodología aplicada a la historia de la masonería española*, editado por José Antonio Ferrer Benimeli, 899-909. Salamanca: Junta de Castilla y Aragón, 1987.
- Martín-Vidé, Javier y Mariano Barriendos Vallvé. "The Use of Rogation Ceremony Records in Climatic Reconstruction: A Case Study from Catalonia (Spain)". *Climatic Change* 30 (1995): 201-221.
- Martínez, Frédéric. *El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900*. Bogotá: Banco de la República, 2001.

- Martínez Albarracín, Carlos. “La alternancia cultural entre los musulmanes de la isla de San Andrés”. *Íkala, Revista de Lengua y Cultura* 33, n.º 2 (2018): 355-377.
- Martínez Albarracín, Carlos. “El uso de la lengua árabe en Colombia”. *UN Periódico*, s. f. Consultado el 28 de agosto de 2020. <http://historico.unperiodico.unal.edu.co/ediciones/112/21.html>
- Martínez, Gerardo. “Circular número 46”. *El Eco del Vaticano: Órgano Oficial de la Diócesis de Garzón*, abril, 1949, 472.
- Martínez, Jorge Eliécer, Nelly Hernández y Luz Mery Hernández. “Ontología crítica de las prácticas formativas en medicina y enfermería”. *Magis. Revista Internacional de Investigación en Educación* 11, n.º 23 (enero-junio 2019): 135-150.
- Martínez Boom, Alberto. *Memorias de la escuela pública. Expedientes y planes de escuela en Colombia y Venezuela, 1774-1821*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2011.
- Martínez Carreño, Aída. *La guerra de los Mil Días. Testimonio de sus protagonistas*. Bogotá: Planeta Editores, 1999.
- Martínez Garnica, Armando. “Fr. Jacinto Antonio de Buenaventura y la resistencia dominicana al plan de reforma de los estudios superiores del Nuevo Reino de Granada” En *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Siglos VIII y XIX. Actas del IV Congreso Internacional*, editado por José Barrado, 275-296. Salamanca: Editorial San Esteban, 1995.
- Martínez López-Cano, María del Pilar, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz Correa. *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*. México: UNAM; Instituto de Investigaciones Históricas, 1998.
- Martínez Millán, José. “El movimiento descalzo en los siglos XVI y XVII”. *Librosdelacorte.es* 3 (2015): 101-120.
- Martínez Ruiz, Enrique. #CiudadVirtual Bogotá judía. Sesión 2. Bogotá: Instituto de Estudios Urbanos / Universidad Nacional. Consultado el 10 de agosto de 2020. [https://www.youtube.com/watch?v=7tE-9mAYW9Qc&feature=youtu.be&fbclid=IwAR2O\\_TTwt59qRHNIny-VISlWstQY8mQHjDzLQJk6sFyRk258dZLJR2PLV4q4](https://www.youtube.com/watch?v=7tE-9mAYW9Qc&feature=youtu.be&fbclid=IwAR2O_TTwt59qRHNIny-VISlWstQY8mQHjDzLQJk6sFyRk258dZLJR2PLV4q4)
- Martínez Ruiz, Enrique. *Quinta Sión. Los judíos y la conformación del espacio urbano de Bogotá*. Bogotá: Editorial Universidad Javeriana, 2018.
- Marulanda, Elsy. “Aplicación y efectos de la Ley 200 de 1936 en la región del Sumapaz”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 16-17 (enero 1989): 183-204.
- Marulanda Restrepo, Juan Sebastián. “La economía espiritual en Antioquia. Las funciones de las capellanías entre los siglos XVII-XVIII”. *Historelo. Revista de Historia Regional y Local* 5, n.º 9 (enero-junio 2013): 12-41.
- Marulanda Restrepo, Juan Sebastián. “Economía, piedad y política. Censos y cofradías en la ciudad de Antioquia y la villa de Medellín, siglo XVIII”. En *Efectos del reformismo borbónico en el Virreinato del Nuevo Reino de Granada*, editado por Margarita Restrepo Olano, 169-188. Bogotá: Universidad del Rosario; Universidad Pontificia Bolivariana, 2017.
- Marzal, Manuel. *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1983.
- Marzal, Manuel. “La misión Ad Gentes ante la diversidad cultural y religiosa”. *Voces* 16 (2000): 55-66.
- Marzal, Manuel. *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América Latina*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.
- Medina, José Toribio. *La Inquisición en Cartagena de Indias*. Bogotá: Editorial ABC, 1952.
- Meisel Roca, Adolfo y Luis Jaramillo Roberto. “Más allá de la retórica de la reacción, análisis económico de la desamortización en Colombia, 1861-1888”. *Cuadernos de Historia Económica y Empresarial* 22 (2008): 1-62.
- Melo, Jorge Orlando. “Algunas consideraciones globales sobre ‘modernidad’ y ‘modernización’ para el caso colombiano”. *Análisis Político* 10 (1990): 23-36.
- Melton, Gordon J. *De los niños de Dios a the family*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1997.
- Méndez, Carlos Gustavo. *Una aproximación al estudio de algunas actividades denominadas como brujería en Cartagena de Indias en el siglo XVII y del papel del tribunal de la inquisición como represor de estas conductas*. S. l.: Academia de la Historia de Cartagena, s. f.
- Mendoza, Sandra y Lina del Castillo. *La paz y el Sagrado Corazón: iglesia del sagrado Voto Nacional*. Bogotá: Instituto Distrital de Patrimonio Cultural, 2006.
- Meyer, Jean. “Para una historia política de la religión, para una historia religiosa de la política”. *Metapolítica* 22 (2002): 32-46.
- Milhem-Nessim, Marco. *Crónicas de la Comunidad Hebrea Sefaradí de Bogotá*. Bogotá: Arte Láser Publicidad, 2002.
- Ministerio de Gobierno. “Concepto del excelentísimo señor presidente sobre la cuestión protestante”. En *La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia*, por Ministerio de Gobierno, 25-28. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956.
- Ministerio de Gobierno. *La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia*. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1956.
- Ministerio del Interior. *Política Pública Integral de Libertad Religiosa y de Cultos: documento técnico*. Bogotá, 2017. Consultado el 15 de agosto de 2020. [https://asuntosreligiosos.mininterior.gov.co/sites/default/files/documento\\_tecnico\\_politica\\_publica\\_integral\\_de\\_libertad\\_religiosa\\_y\\_de\\_cultos.pdf](https://asuntosreligiosos.mininterior.gov.co/sites/default/files/documento_tecnico_politica_publica_integral_de_libertad_religiosa_y_de_cultos.pdf)
- Ministerio del Interior. “Registro Público de Entidades Religiosas”. Consultado el 15 de agosto de 2020. <https://www.mininterior.gov.co/mision/asuntos-religiosos/registro-publico-de-entidades-religiosas>.
- Mora Pacheco, Katherinne. “Tras la pista de ‘terribles veranos’ y ‘copiosas lluvias’. Elementos para una historia climática del territorio colombiano”. *Historia Crítica* 74 (2019): 19-40. <https://doi.org/10.7440/histcrit74>. 2019.02
- Moreno-Goldschmidt, Aliza. *Conversos de origen judío en la Cartagena colonial: vida social, cultural y económica durante el siglo XVII*. Bogotá: Editorial Universidad Javeriana, 2018.
- Moreno y Escandón, Francisco Antonio. “Estado del virreinato de Santafé, Nuevo Reino de Granada”. *Anales de la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia* 4, n.º 19 (1870): 34-96. Consultado en junio de 2020. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/analesun/article/view/12595>
- Moreno Palacios, Pablo. “Protestantismo histórico en Colombia”. En *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, editado por Ana María Bidegáin, 421-499. Bogotá: Taurus, 2005.
- Moreno Palacios, Pablo. *Por momentos hacia atrás... por momentos hacia adelante. Una historia del protestantismo en Colombia, 1825-1945*. Cali: Bonaventuriana, 2010.
- Mosquera, Tomás Cipriano. *Informe al Congreso*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1867.
- Muñoz, Luis Javier. *Notas históricas sobre la Compañía de Jesús establecida en Colombia y Centro América, 1842-1914*. Oña, España: Imprenta del Colegio, 1920.
- Navarro, Juan Gregorio, coord. *Estado, derecho y religión en América Latina*. Madrid: Marcial Pons, 2009.
- Novena a San Antonio de Padua. Medellín: Editorial Álvarez, 1929.

- O'Malley, John W. *Historia de los jesuitas. Desde Ignacio hasta el presente*. Bilbao: Ediciones el Mensajero, 2014.
- O'Malley, John W. *¿Santos o demonios? Estudios sobre la historia de los jesuitas*. Bilbao: Ediciones el Mensajero, 2016.
- O'Neill Charles E. y Joaquín María Domínguez, dirs. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*. 4 vols. Roma; Madrid: Institutum Historicum, S. I.; Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Orquist, Paul. *Violencia, conflicto y política en Colombia*. Bogotá: Instituto de Estudios Colombianos / Biblioteca Banco Popular, 1978.
- Ordóñez, Francisco. *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. Medellín: Tipografía Unión, 1956.
- Ordóñez, Francisco. *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. S. I.: Editorial CLC, 2011.
- Orozco, Iván. *Combatientes, rebeldes y terroristas. Guerras y derecho en Colombia*. Bogotá: Editorial Temis, 2006.
- Ors Montenegro, Miguel. "La masonería ilícita en el siglo XIX". En *La masonería española en la España del siglo XIX. II Simposium de Metodología Aplicada a la Historia de la Masonería Española*, vol. 1, editado por José Antonio Ferrer Benimeli, 371-382. Salamanca: Junta de Castilla y Aragón, 1987.
- Ortiz, Amanda. "Antecedentes del crédito en Colombia: los censos en Santafé en la segunda mitad del siglo XVIII". *Tiempo & Economía* 3, n.º 2 (julio-diciembre 2016): 9-31.
- Ortiz Mesa, Luis Javier. *Fusiles y plegarias. Guerra de guerrillas en Cundinamarca, Boyacá y Santander. 1876-1877*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín; Dirección de Investigación Medellín (DIME); La Carreta Editores, 2004.
- Ortiz Mesa, Luis Javier. *Obispos, clérigos y fieles en pie de guerra. Antioquia, 1870-1880*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2010.
- Ortiz Mesa, Luis Javier. "La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX. El caso colombiano". *Almanack Guarulhos* 6 (2013): 6-25.
- Ortiz Montero, Eduardo Alfredo. "La educación en el contexto de la guerra de los Conventillos del cantón de Pasto 1839-1841". Tesis doctoral, Universidad de Nariño, Pasto, 2015.
- Osorio, María Eugenia. "La botica neogranadina de la Compañía de Jesús: un laboratorio para explorar prácticas médicas en la provincia de Santafé, primera mitad del siglo XVIII". *Historia y Memoria* 5 (2013) 143-159.
- Ospina, Eduardo. "La penetración del protestantismo en América Latina". *Eclesiástica Javeriana* V (1955): 49-69.
- Ospina, Eduardo. *Las sectas protestantes en Colombia. Breve reseña histórica con un estudio especial de la llamada persecución religiosa*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1955.
- Osuchowska, Marta Zuzanna. "El concordato colombiano y la jurisprudencia de la Corte Constitucional". *Anuario Latinoamericano Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales* 3 (2016): 125-141.
- Ots Capdequí, J. M. *El Estado español en las Indias*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Pacheco, Juan Manuel. *Los jesuitas en Colombia*, t. 1: 1567-1654. Bogotá: San Juan Eudes, 1959.
- Padilla, Washington. *La Iglesia y los dioses modernos. Historia del protestantismo en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1989.
- Palacios, Marco. *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia, 1875-1994*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1995.
- Palacios, Marco y Frank Safford. *Colombia, país fragmentado sociedad dividida, su historia*. Bogotá: Norma, 2002.
- Panotto, Nicolás. "Lo religioso y los movimientos sociales: entre el antagonismo, la cooperación y la articulación". *Otros Cruces* (blog), 2016. Consultado el 20 de agosto de 2020. <http://www.gemrip.org/lo-religioso-y-los-movimientos-sociales-entre-el-antagonismo-la-cooperacion-y-la-articulacion/>
- Páramo Bonilla, Carlos Guillermo, ed. *Sal de la tierra. Misiones y misioneros en Colombia, siglos XIX y XX*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2018.
- Pécaut, Daniel. "De las violencias a La Violencia". En *Pasado y presente de la violencia en Colombia*, editado por Gonzalo Sánchez y Ricardo Peñaranda, 262-273. Bogotá: Fondo Editorial Cerec, 1991.
- Peña, José Segundo. *Informe de la Comisión Permanente del Ramo de Agua*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1897.
- Perdomo, Ismael. "Alocución de excmo. Se. arzobispo primado con ocasión del 9 de abril". *La Iglesia: Órgano Oficial de la Arquidiócesis de Bogotá*, junio, 1948, 93.
- Pereira Souza, Ana Mercedes. "La pluralidad religiosa en Colombia. Iglesias y sectas". En *Nueva historia de Colombia*, t. II, 197-217. Bogotá: Planeta, 1998.
- Pérez, Rafael. *La Compañía de Jesús en Colombia y Centro-América, después de su restauración*. 3 vols. Valladolid: Imprenta Castellana, 1897.
- Pérez Gómez, José. "Apuntes para la historia de la provincia agustiniana de Nuestra Señora de Gracia en Colombia" En *Provincia Agustiniana de Nuestra Señora de Gracia en Colombia. Escritos varios*, t. 1, 37-518. Bogotá: Provincia de Nuestra Señora de Gracias, 1993.
- Pérez Martínez, Luis. "El amor a la patria". *La Verdad: Órgano de la Diócesis de San José de Cúcuta*, 5 de enero, 1957, 1.
- Pew Research Center. "The Global Religious Landscape", diciembre, 2012. <https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2014/01/global-religion-full.pdf>
- Pew Research Center. "The Changing Global Religious Landscape", 5 de abril, 2017. <https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/04/07092755/FULL-REPORT-WITH-APPENDIXES-A-AND-B-APRIL-3.pdf>
- Piedra, Arturo. *Evangelización protestante en América Latina. Análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante*. Quito: Clai, 2002.
- Pío XI. "Carta encíclica: *Divini redemptoris*", 19 de marzo de 1937. [http://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19370319\\_divini-redemptoris.html](http://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html)
- Plata, William Elvis. "La romanización de la Iglesia en el siglo XIX, proyecto globalizador del tradicionalismo católico". En *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, compilado por Ana María Bidegáin y Juan Diego Demera, 107-147. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Plata, William Elvis. *La Universidad Santo Tomás de Colombia ante su historia. Siglos XVI-XIX*. Bogotá: Ediciones Universidad Santo Tomás, 2005.
- Plata, William Elvis. "Un acercamiento a la participación del clero en la lucha por la independencia de la Nueva Granada: el caso de los dominicos. 1750-1815". *Fronteras de la Historia* 14, n.º 2 (2009): 282-313.
- Plata, William Elvis. "El declive de un convento o el fin de un modelo de relaciones Iglesia, política y sociedad en Nueva Granada, 1820-1863". *Historole* 6, n.º 12 (2014): 58-98.
- Plata, William Elvis. "Los dominicos, la Tercera Orden y un orden social. Santafé de Bogotá, siglos XVI-XIX". *Historia y Sociedad* 28 (2015): 79-109.
- Plata, William Elvis. "Frailes y evangelización en el Nuevo Reino de Granada (s. XVI). Vicisitudes de un proceso conflictivo y no muy exitoso". *Franciscanum* 165, n.º 58 (2016): 263-302.

- Plata, William Elvis. *Vida y muerte de un convento. Religiosos y sociedad en la Nueva Granada*. Bucaramanga: Ediciones UIS, 2019.
- Porras, Guillermo. "El regio patronato indiano y la evangelización". *Scripta Theologica* 19 (1987): 755-769.
- Pratt, Henry Barrington. "¿Fue San Pedro papa?". *El Tiempo* (Bogotá), 26 de mayo, 1857.
- Pratt, Henry Barrington. *La Biblia y sus opositores. Escrito dedicado a los romanistas adversarios de la Biblia en general y al señor José Manuel Groot en particular*. Bogotá: Imprenta de Gaitán, 1875.
- Pratt, Joanna. "Autobiographical Notes of Mrs. Joanna Gildersleeve Pratt, Wife of Rev. H. B. Pratt". Brooklyn, Nueva York, 28 de octubre de 1901.
- Prieto, Vicente. "Derecho eclesiástico colombiano". En *Estado, derecho y religión en América Latina*, editado por Juan G. Navarro Floria, 103-123. Buenos Aires: Marcial Pons, 2009.
- Prieto, Vicente. *Libertad religiosa, laicidad, autonomía*. Bogotá: Universidad de La Sabana, 2016.
- Prieto, Vicente. "El concordato de 1973 y la evolución del derecho eclesiástico colombiano. Situación actual y perspectivas de futuro". *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado* 22 (2020): 1-62.
- Ramírez, Marco Fidel. *30 años de servicio y esperanza. Instituto Lingüístico de Verano en Colombia 1962-1992*. Bogotá: Asociación Instituto Lingüístico de Verano, 1992.
- Ramírez Sanín, Javier Augusto. "Contribución para una historia del protestantismo en Colombia. La misión y la Iglesia Presbiteriana, 1856-1946". Tesis doctoral en Ciencias de la Religión, Instituto Metodista de Enseñanza Superior, San Bernardo del Campo, São Paulo, Brasil, 1996.
- "Recordemos nuestros deberes". *La Unidad Católica* (Pamplona), 6 de mayo, 1933. 387.
- Reina Mendoza, Sandra. *Traza urbana y arquitectura de los pueblos de indios del altiplano cundiboyacense. Siglos XVI a XVIII: el caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa y Cucaita*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- República de Colombia. "Convenio entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia de 1928". *Revista de Misiones* IV, n.º 37 (junio 1928).
- República de Colombia. Ministerio de Relaciones Exteriores. "Convenio de Misiones". *Diario Oficial* XXXIX, n.º 11798, 12 de febrero, 1903.
- Restrepo, Daniel. *La Compañía de Jesús en Colombia*. Bogotá: Imprenta del Corazón de Jesús, 1940.
- Restrepo Uribe, Eugenio y Juan Álvarez. "Diez años de protestantismo en Colombia (1930-1943)". *Revista Javeriana* 100 (1943): 228-244.
- Restrepo Uribe, Liborio, S. J. "El régimen concordatario colombiano". *Theologica Xaveriana* 35 (2019): 87-99.
- Revista Nuestra Tribuna* (Bogotá) (1933-1937).
- Rey Fajardo, José del. *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. San Cristóbal, Venezuela: Universidad Católica del Táchira, 1992.
- Rey Fajardo, José del. *Los jesuitas en Cartagena de Indias, 1604-1767*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004.
- Rey Fajardo, José del. *Los jesuitas en Antioquia, 1727-1767. Aportes a la historia de la cultura y el arte*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- Rey Fajardo, José del. *Los jesuitas en Mompo, 1643-1767. Añoranzas de un pasado cultural*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2013.
- Rey Fajardo, José del. *Expulsión, extinción y restauración de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2014.
- Rey Fajardo, José del. *Los jesuitas en Honda, 1634-1767. Entre el esplendor y las cenizas*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017.
- Rey Fajardo, José del y Myriam Marín Cortés. *La biblioteca colonial de la Universidad Javeriana comentada*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana / Archivo Histórico Juan Manuel Pacheco, 2008.
- Reyes, Gina, Juan Torres y José Jiménez. "La religión en lo público: mirada desde las relaciones diversidad religiosa-espiritualidad-política". En *Compromisos para la paz: espiritualidad y política. Cátedra Institucional Lasallista n.º 11*, editado por Clara Carreño y José Jiménez, 93-110. Bogotá: Ediciones Unisalle, 2020.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. 2.ª ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- Ríos Molina, Andrés. *Identidad y religión en la colonización del Urabá antioqueño*. Bogotá: Ascun, 2002.
- Rivera, Wilson Javier. "Las visitas. Reforma de los hospitales de la Orden San Juan de Dios para el siglo XVIII. Análisis comparativo entre las instituciones de la Nueva Granada y sus pares en otras colonias españolas". Documento final. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Área de Historia Colonial, Bogotá, 2010. Consultado en mayo de 2020. [https://www.icanh.gov.co/nuestra\\_entidad/grupos\\_investigacion/grupo\\_historia\\_colonial\\_republicana/resultados\\_proyectos\\_investigacion\\_6472/6486](https://www.icanh.gov.co/nuestra_entidad/grupos_investigacion/grupo_historia_colonial_republicana/resultados_proyectos_investigacion_6472/6486)
- Rivera Sandoval, Javier. "Una mirada a los hospitales neogranadinos de la Orden San Juan de Dios desde las visitas-reforma (1774-1777)". *Revista de Indias* 78, n.º 274 (2018): 789-817.
- Rivero, Juan. *Historia de las misiones de los llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Bogotá: Biblioteca Presidencia de la República, 1957.
- Rocafuerte, Vicente. *Ensayo sobre tolerancia religiosa*. Ciudad de México: Imprenta de M. Rivera, a cargo de Tomás Uribe, 1831.
- Rodríguez, Gregorio José. *El obispo de Cartagena a todos los habitantes de la Nueva Granada*. Cartagena de Indias: en la Imprenta del Gobierno, 1819.
- Rodríguez, Javier. "Primeros intentos de establecimiento del protestantismo en Colombia". En *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, editado por Ana María Bidegaín, 287-320. Bogotá: Taurus, 2004.
- Rodríguez, Javier. *Hacia una historia del protestantismo en Colombia*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana; Honorable Presbiterio Central de la Iglesia Presbiteriana en Colombia, 2019.
- Rodríguez de Cora, Francisco. "Masonería y restauración en Güipúzcoa (1880-1896)". En *La masonería española en la España del siglo XIX. II Simposium de Metodología Aplicada a la Historia de la Masonería Española*, editado por José Antonio Ferrer Benimeli, 349-360. Salamanca: Junta de Castilla y Aragón, 1987.
- Roig, Juan Fernando. *Iconografía de los santos*. Barcelona: Ed. Omega, 1950.
- Rojas Garrido, José María. "Discurso en la Convención de Rionegro". En *Los radicales del siglo XIX. Escritos políticos*, compilado por Gonzalo España, 116-122. Bogotá: El Áncora, 1984.
- Romero, Xiomara. "La libertad religiosa en el Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos (análisis comparativo con el ordenamiento jurídico colombiano)". *Revista Derecho del Estado* 29 (2012): 215-232.
- Rosa, José Nicolás de la. *Floresta de la Santa Iglesia Catedral de la ciudad y provincia de Santa Marta*. Bogotá: Talleres Gráficos Banco Popular, 1975.
- Rubio, Juana. "Los masones y 'el pueblo'. Estudio de sociabilidad política en Colombia 1850-1873". *Memoria y Sociedad* (Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia y Geografía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá) 6, n.º 11 (2002): 117-135.

- Rueda Ramírez, Pedro. *Negocio e intercambio cultural: el comercio de libros con América en la Carrera de Indias (siglo XVII)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005.
- Ruiz, Claudia Paola. "La génesis del federalismo en la Nueva Granada: federación y descentralización a mediados del siglo XIX (1848-1863)". Tesis doctoral, El Colegio de México, Ciudad de México, 2017.
- Safford, Frank y Marco Palacios. *Historia de Colombia: país fragmentado, sociedad dividida*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2012.
- Said, Edward. *Orientalismo*. 1978.
- Salas Martínez, Luisinho Eder. "Educar a las clases populares y formación de elites. El proyecto educativo de la Regeneración en el Caribe colombiano (1886-1903)". *Anuario de Historia de la Educación* 20, n.º 1 (2019): 124-141.
- Salcedo Martínez, Jorge Enrique. *Las vicisitudes de los jesuitas en Colombia. Hacia una historia de la Compañía de Jesús, 1844-1861*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2014.
- Salcedo Martínez, Jorge Enrique, ed. *Los jesuitas expulsados, extinguidos y restaurados: memorias del Primer Encuentro Internacional sobre la Historia de la Compañía de Jesús*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2014.
- Salcedo Martínez, Jorge Enrique. *Textos escogidos. Fórmula del Instituto 1550*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2016.
- Samper Agudelo, José María. *Apuntamientos para la historia política i social de la Nueva Granada*. Bogotá: Imprenta del Neogranadino, 1853.
- Samper Agudelo, José María. *Historia de una alma. Memorias íntimas y de historia contemporánea*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2009.
- Sánchez, Gonzalo. *Guerra y política en la sociedad colombiana*. Bogotá: Punto de Lectura, 2008.
- Sánchez Santiró, Ernest. "El gasto público de la Real Hacienda de Nueva España durante el siglo XVIII: estructura, dinámica y contradicción". En *El gasto público en los imperios ibéricos, siglo XVIII*, coordinado por Ernest Sánchez Santiró, 73-126. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2015.
- Santos Delgado, Adriana. "Iglesia y política en el Caribe colombiano durante el siglo XIX. El caso del estado soberano del Magdalena". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 11 (2006): 11-43.
- Santos Delgado, Adriana. "Civilización e instrucción pública en los territorios nacionales: consensos entre liberales radicales e Iglesia católica del Magdalena". *Historia Caribe* VII, n.º 21 (2012): 25-35.
- Santos Delgado, Adriana. "¡Ni tan lejos ni tan cerca! Construcción de la Iglesia en tiempos del liberalismo. La experiencia del Magdalena en el Caribe colombiano (1850-1880)". Tesis doctoral, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2015.
- Santos Molano, Enrique. *Grandes conspiradores en la historia de Colombia. De los bellacos oidores de 1714 a los políticos traidores de 1867*. Bogotá: Nuevo Mundo Editores, 2011.
- Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano. *Sectas y grupos religiosos no cristianos*. Bogotá: Conferencia Episcopal de Colombia, 1997.
- Serrano García, Manuel. "El obispado de Cartagena de Indias en el siglo XVIII (Iglesia y poder en la Cartagena Colonial)". Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2015.
- Severino de Santa Teresa. *Orígenes de la devoción a la Virgen Santísima en Colombia y nomenclator mariano de los descubridores y pobladores de la América española*. Medellín: Bedout, 1942.
- Shabot, Elias. *Breve historia del Centro Israelita de Beneficencia "Ezraht Israel" de Cali, 1922-1962*. Cali: s. e. 1964.
- Sierra Mejía, Rubén, ed. *República Liberal, sociedad y cultura*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Silva, Renán. *Universidad y sociedad en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Banco de la República, 1992.
- Solano, Sergio. "Cultura, liberalismo radical e Iglesia en el Caribe colombiano durante la segunda mitad del siglo XIX". Conferencia, 2006.
- Solano Patiño, Raúl. "Balance historiográfico del protestantismo en Colombia". *Kronos Teológico* 5, n.º 5 (2013): 51-85.
- Sosa Abella, Guillermo. "Reforma borbónica del clero regular". *Fronteras de la Historia* 2 (1998): 167-180.
- Soto Arango, Diana. *Polémicas universitarias en Santafé de Bogotá. Siglo XVIII*. Bogotá: Colciencias; Universidad Pedagógica Nacional, 1993.
- Sourdis Nájera, Adelaida. *El registro oculto: los sefardíes del Caribe en la formación de la nación colombiana, 1813-1886*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 2001.
- Sourdis Nájera, Adelaida y Alfonso Velasco Rojas, eds. *Los judíos en Colombia: una aproximación histórica*. Madrid: Casa Sefarad Israel, 2011.
- Splendiani, Anna María. *Cincuenta años de inquisición en el Tribunal de Cartagena de Indias*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano (CEJA), 1997.
- Stoll, David. *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*. Cayambe: Abya-Yala, 1990.
- Suárez Fernández, Luis. "Análisis del testamento de Isabel la Católica". *Cuadernos de Historia Moderna* 13 (1992): 81-89.
- Suess, Pablo. *La conquista espiritual de la América española. Doscientos documentos del siglo XVI*. Quito: Abya-Yala, 2002.
- Tagle, Matilde. *Historia del libro*. Buenos Aires: Alfagrama Ediciones, 2007.
- "Tanto el poder judicial como el clero visitaron ayer al Dr. Olaya Herrera". *El Tiempo* (Bogotá), 14 de agosto, 1930, 1-2.
- Taylor, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Téllez, Germán. *Iglesia convento de San Agustín en Santafé y Bogotá*. Bogotá: Orden de San Agustín, Provincia de Nuestra Señora de Gracia, 1998.
- The Christian World: Magazine of the American and Foreign Christian Union* (American and Foreign, Nueva York) XII (enero-diciembre 1861).
- The Life of Ramon Monsalvatge, a Converted Spanish Monk of the Order of Capuchins. With an Introduction, by the Rev. Robert Baird, D. D.* Londres: The Religious Tract Society, 1846.
- Thomson, James. *Letters on the Moral and Religious of State of South America*. Londres: James Nisber, 1827.
- Tirado, Álvaro. *Aspectos sociales de las guerras civiles en Colombia*. Bogotá: Colcultura, 1976.
- Tisnés, Roberto. *El clero y la Independencia en Santafé*, vol. XIII, t. IV de: *Historia extensa de Colombia*. Bogotá: Ediciones Lerner, 1971.
- Tobar y Buendía, Pedro. *La Virgen de Chiquinquirá. Única fuente histórica del milagro escrita en el siglo XVII por el padre Pedro Tobar y Buendía*. Facsimilar. Tunja: Academia Boyacense de Historia; Caja Popular Cooperativa, 1986.
- Tobón Mejía, Aurelio. "La situación concordataria colombiana". *Estudios de Derecho* 3, n.º 81 (1972): 193-196.
- Toquica, Constanza. La economía espiritual del convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, siglos XVII y XVIII". *Fronteras* 3, n.º 3 (1998): 37-73.
- Toquica, Constanza. "El barroco neogranadino. De las redes de poder a la colonización del alma". En *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, editado por Ana María Bidegáin, 83-144. Bogotá: Taurus, 2004.
- Toquica, Constanza. *A falta de oro: linaje, crédito y salvación: una historia del Real Convento de Santa Clara de Santafé de Bogotá, siglos XVII y*

XVIII. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Ministerio de Cultura; Icanh, 2008.

Torres, Eugenio Martín. “La Virgen María de Torcoroma y la auténtica información sobre su aparición y milagros (1774)”. En *Orden de predicadores, 800 años*, t. V: *Arte y hagiografía, siglos XVI-XX*, editado por Eugenio Torres, 331-356. Bogotá: Ediciones USTA, 2019.

Tovar Pinzón, Hermes. *La estación del miedo o la desolación dispersa: el Caribe colombiano en el siglo XVI*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2013.

Triana y Antorveza, Humberto. “El aspecto religioso en los gremios neogranadinos”. *Boletín Cultural y Bibliográfico* (Banco de la República) IX, n.º 2 (1966): 269-281.

Uribe, María Teresa. “Proceso histórico de la configuración de la ciudadanía en Colombia”. *Estudios Políticos* 9 (1996): 66-76.

Uribe, María Teresa y Liliana López. *Las palabras de la guerra. Un estudio sobre las memorias de las guerras civiles en Colombia*. Medellín: La Carreta Editores; Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia; Corporación Región, 2006.

Uribe, María Teresa y Liliana López. *La guerra por las soberanías. Memorias y relatos en la guerra civil de 1859-1862*. Medellín: La Carreta Editores, 2008.

Uribe Blanco, Mauricio y José Martín de Agar. “Concordato y jurisprudencia constitucional en Colombia”. *Civilizar* 5, n.º 8 (2005): 25-36.

Uribe Celis, Carlos. *Los años veinte en Colombia*. Bogotá: Ediciones Alborada, 1991.

Vanegas, Juan. “Informe de la Iglesia evangélica colombiana ante el Primer Congreso de Territorios Nacionales”. En *Memoria Primer Congreso de Territorios Nacionales*. Bogotá: Ministerio de Gobierno. División de Territorios Nacionales, 1966.

Vargas Lesmes, Julián. *La sociedad de Santafé colonial*. Bogotá: Cinep, 1990.

Vargas Lesmes, Julián. *Historia de Bogotá*, vol. 1: *Conquista y Colonia*. Bogotá: Villegas Editores, 2007.

Vásquez Carrizosa, Alfredo. *El concordato con la Santa Sede*. Bogotá: Italgraf, 1973.

Vázquez, María del Rosario. “Anticlericalismo y Primera Violencia en la diócesis de Nueva Pamplona, Colombia (1930-1934): clero, políticos, jueces y policías”. *Hispania Sacra* 66, n.º 133 (2014): 263-285.

Vázquez, María del Rosario. “Gamonales y alcaldes, poder institucional y parainstitucional en la Primera Violencia (Colombia, 1930-1934)”. *Revista de Indias* 77, n.º 269 (2017): 305-334.

Vélez Pérez, Luis Felipe. “Súplica, conjuro y ritualidad: rogativas públicas en la Villa de la Candelaria de Medellín, 1779-1825”. *Historia y Sociedad* 38 (2020): 11-45. <https://doi.org/0.15446/hys.n38.77271>

Veloza Morales, Sindy Paola. *La política entre nubes de incienso. La participación política de las asociaciones católicas laicas bogotanas (1863-1885)*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2014.

Wiesenthal, Simon. *Sails of Hope: The Secret Mission of Christopher Columbus*. Nueva York: Macmillan, 1973.

Wobeser, Gisela von. *El crédito en la Nueva España. Siglo XVIII*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Wobeser, Gisela von. *Dominación colonial: la consolidación de vales reales en Nueva España, 1804-1812*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.

Wright, Robin M. “The State of the Arts of the Study of Indigenous Religious Traditions in South America”. *International Journal of Latino American Religion* 1 (2017): 42-56.

Ximénez de Enciso, Salvador. *Carta pastoral que el ilustrísimo señor obispo de Popayán dirige a sus diocesanos para manifestarles la ob-*

*cecación y extravíos de los partidarios de la rebelión, precaverlos de sus perversas doctrinas, y exhortarlos a la fidelidad, amor y obediencia debida a nuestro legítimo soberano el señor D. Fernando VII, que Dios guarde*. Lima: en la oficina de Ruiz, 1820.

Ximénez de Enciso, Salvador. *Sermón de acción de gracias que en el aniversario de la gloriosa acción de Boyacá predicó en su Santa Iglesia Catedral el ilustrísimo señor obispo de Popayán Dor. Salvador Ximénez de Enciso y Cobos Padilla, prelado doméstico de su Santidad, y asistente al Sacro Solio Pontificio, Teniente vicario general castrense, y subdelegado apostólico en toda su Diócesis, el día 7 de agosto del año 1822*. Santafé: Imprenta del Estado, 1822.

Zapata, Miguel. *La mitra azul. El hombre, el obispo, el caudillo*. Medellín: Beta, 1973.

Zuluaga, Francisco. “La guerra de los Supremos en el suroccidente de la Nueva Granada”. En *Memoria de la II Cátedra Anual de Historia “Ernesto Restrepo Tirado”*. *Las guerras desde 1830 y su proyección en el siglo XX*, editado por M. Segura, 17-36. Bogotá: Museo Nacional de Colombia, 1998.

## Entrevistas

Entrevista escrita a Sherin Elnesser, realizada por Odette Yidi David, mayo de 2020.

Entrevista escrita al imán Isa García de la mezquita Othman Ben Affan de Barranquilla, realizada por Odette Yidi David, septiembre de 2020.

## Archivos consultados citados en el libro

Archivo Arquidiócesis de Pamplona (AAP). Pamplona, Colombia.

Archivo Central del Cauca (ACC). Popayán, Colombia.

Archivo General de Indias (AGI). Sevilla, España.

Archivo General de la Nación (AGN). Bogotá, Colombia.

Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN). Madrid, España.

Archivo Secreto Vaticano (ASV). Vaticano, Roma.

Biblioteca Luis Ángel Arango, Raros y Manuscritos, Bogotá, Colombia.

Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

# LISTA DE VIÑETAS



[Detalle] "Religionis Catholicae Australi Americae Implantatae descriptio geographica" Heinrich Scherer. *Atlas Novus exhibens Orbem Terraqueum per Naturae Opera... Geographia Hierarchica*. Vol. 2. Dilingae & Francofurti: August Vindel & Dilingae, 1737. Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España, Madrid.



[Detalle] Nicolaes Visscher. *Novissima et accuratissima totius Americae descriptio*. Ámsterdam: N. Visscher, ca. 1660. Reg. G3290, Geography and Map Division, © Library of Congress, Washington.



[Detalle] John Senex. *South America: corrected from the observation communicated to the Royal Societys of London & Paris*. Londres: T. Bowles in St. Pauls Church Yard, John Bowles & Son in Cornhil, & Robt. Sayer in Fleet Stret, ca. 1710. Norman B. Leventhal Map Center, Boston Public Library.



[Detalle] *Doctrina Christiana en lengua española y tagala*. Manila: Impresa con licencia en S. Gabriel de el orden de S. Dom[in]go, 1593. Reg. 48031307, Lessing J. Rosenwald Collection, © Library of Congress, Washington.



[Detalle] *Retrato de Santa Teresa*. París: Geoffroy / Leloir. Biblioteca Digital Hispánica, Biblioteca Nacional de España, Madrid.



[Detalle] Bernard Picart, "Estandarte de la Inquisición española", 1722, grabado calcográfico, 15 x 10,7 cm. *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde...* Tomo II, número 33. Ámsterdam: J. F. Bernard, 1723. Reg. 432001, © Wellcome Library, Londres.



[Detalle] "Le chandelier d'or", Joseph Romain Joly. *La géographie sacrée, et les monuments de l'histoire sainte*. Paris: A. Jombert, 1784. Reg. 1229051, General Research Division, The New York Public Library.



"Dame turque", *Album of Turkish Costume Paintings*. Estambul, 1808-1826, número 78. Reg. b12578496, George Arents Collection, Digital Collections, The New York Public Library.



[Detalle] Bernhard Havestadt. *Mapa Geographica exhibens Provincias...* Münster: Bernhard Havestadt, Hieronymus Strübel sculp, 1777. Reg. J777 H387c, Archive of Early American Images, © John Carter Brown Library, Rhode Island.



"Fachada de la iglesia de Tuluá, (Cauca)", Charles Wiener, Jules Crevaux, Désiré Charnay y Edouard François André. *América pintoresca: descripción de viajes al nuevo continente por los mas modernos exploradores*. Barcelona: Montaner y Simon Editores, 1884, 664. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.



[Detalle] Saint Alexis (Alexis) intercedes before the Virgin for protection against earthquakes. siglo XVIII. Reg. 586574i, © Wellcome Library, Londres.



[Detalle] *El Instructor. Órgano de las Escuelas de Artesanos*, año II, serie III, número 32, cabezote. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.



[Detalle] Ricardo Palma. *Apéndice a mis últimas tradiciones peruanas*. Barcelona: Tipografía de la Casa Editorial Maucci, 1909. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.



[Detalle] Nathaniel Currier, *The Propagation Society*. Nueva York: Peter Smith, ca. 1855. Reg. pga 04985, Photograph, © Library of Congress, Washington.



[Detalle] James Henry Lambier. *Account of the American Giant*. [Londres: s. e., ca. 1825, Reg. EPB/IP/32029, © Wellcome Library, Londres.



Martin Lutero. James Hunter. *Young People's History of the World*. Chicago: The International Publishing Company, 1897. Reg. 55108, ClipArt ETC, Educational Technology Clearinghouse and is produced by the Florida Center for Instructional Technology, College of Education, University of South Florida.



[Detalle] *El Albor Literario, Periódico Científico Literario y Noticioso*, Tomo I, Bogotá: Imprenta de J. A. Cualla, 20 de julio de 1846, 59. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.



*La Historia sagrada en imágenes*. Madrid: Librería de Hernando y Compañía, 1899, 83. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.



[Detalle] *Nuestra Señora de las Mercedes*. Carta enviada por Zapata & Faux de París a José María Uribe e Hijos de Rionegro, 1° de febrero de 1893, Archivo José María Uribe Uribe, Correspondencia recibida, JMUU-28, f. 55. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.



Alberto Arango Uribe *Asamblea de directores*, 1937 Tinta negra sobre papel, 22 x 28 cm F. Arciniegas 598, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.



A. Debrie. *The Sacred Heart of an unidentified location in Portugal*. s.f. Reg. 316221, © Wellcome Library, Londres.



[Detalle] W.P. Frank, Ed y Ammon Cabler, *3 Cabler's bible map of ways of life*. Estados Unidos: s. e., 1895. Reg. 58486u, Photograph, © Library of Congress, Washington.



Alberto Arango Uribe *[La urna conservadora]*, 1937 Dibujo, tinta sobre papel, 21 x 28 cm Fondo Germán Arciniegas, 600, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.



Alberto Arango Uribe *[Los prebostes contra la constitución]*, 1937 Dibujo, tinta sobre papel, 25 x 32 cm Fondo Germán Arciniegas, 474, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.



[Detalle] Instituto Lingüístico de Verano. *Panorama of the Tribes of Colombia and Panamá*. Lomalinda: Townsend Press, 1973. Sala de Patrimonio Documental, Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas, Universidad EAFIT, Medellín.



Carlo Mariotti - Carlo Grandi "Libertá", *Iconologia del Cavaliere Cesare Ripa Perugino*. Tomo Cuarto. Perugia: Nella Stamperia di Piergiovanni Costantini, 1764, 30. Reg. 17066 V.4, Biblioteca Nacional de Colombia, Bogotá.



*Adoration of the sacred heart*, Nueva York: Th. Kelly, 1874. Reg. 3c22263, Photograph, © Library of Congress, Washington.

# LOS AUTORES

CARLOS ARBOLEDA MORA, Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín  
GABRIEL CABRERA BECERRA, Universidad Nacional de Colombia, Medellín  
ALBERTO JOSÉ CAMPILLO PARDO, Universidad del Rosario, Bogotá  
FABIO HERNÁN CARBALLO, Universidad de Antioquia, Medellín  
JUAN DAVID CASCAVITA MORA, investigador independiente, Bogotá  
JUAN FELIPE CÓRDOBA-RESTREPO, Universidad del Rosario, Bogotá  
JOSÉ DAVID CORTÉS GUERRERO, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá  
LEONARDO FABIÁN GARCÍA RINCÓN, Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga  
DIANA PAOLA HERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga  
JUAN CARLOS JURADO JURADO, Universidad EAFIT, Medellín  
JEIMAN DAVID LÓPEZ AMAYA, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Bogotá  
ANDRÉS FELIPE MANOSALVA CORREA, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá  
JUANA MARÍA MARÍN LEOZ, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá  
KATHERINNE MORA PACHECO, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja  
ALIZA MORENO-GOLDSCHMIDT, Universidad Hebrea de Jerusalén, Jerusalén  
FERNANDA MUÑOZ, Universidad del Cauca, Popayán  
JOSÉ JOAQUÍN PINTO BERNAL, Universidad del Tolima, Ibagué  
WILLIAM ELVIS PLATA QUEZADA, Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga  
GINA MARCELA REYES SÁNCHEZ, Universidad de La Salle, Bogotá  
JOSÉ EDUARDO RUEDA ENCISO, Escuela Superior de Administración Pública, Bogotá  
JORGE ENRIQUE SALCEDO MARTÍNEZ, S. J., Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá  
RAFAEL TAMAYO FRANCO, Fundación para el Fomento de la Lectura (Fundalectura), Bogotá  
MARÍA DEL ROSARIO VÁZQUEZ, Patronato Colombiano de Artes y Ciencias, Bogotá  
ODETTE YIDI DAVID, Universidad del Norte, Barranquilla  
DARÍO ARTURO ZULETA GÓMEZ, Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga



**H**asta hace poco tiempo la religión no era un tema de conversación en un hogar colombiano promedio. Era, eso sí, una vivencia, una práctica o, en el peor de los casos, una presencia nominal, esto es, se pertenecía a la religión por haber sido bautizado en ella, pero nada más. Sin embargo, desde hace un poco más de tres décadas, coincidiendo con la promulgación de la Constitución Política de 1991, la religión pasó a ser un tema de más abierta y amplia esfera de discusión. El hecho de que la cotidianidad mostrara la existencia de nuevas y variadas denominaciones religiosas, diferentes a la católica, y que a la vez estas tuvieran diversas formas culturales, mostró la amplitud del fenómeno religioso en el país.

En 25 capítulos, este libro ofrece un amplio panorama sobre la historia de la religión en Colombia. Observamos la forma como, además del catolicismo romano, otras denominaciones cristianas y el judaísmo y el islam hacen presencia activa en el país, y no desde hace tres décadas como podría suponerse, sino desde mucho antes. Así, esta obra, que no es un punto de llegada que pretenda cerrar el tema, constituye un esfuerzo de síntesis que invita a reflexionar sobre uno de los asuntos más complejos de la historia colombiana, la historia de la religión.

