

INTRANSIGENCIA CATÓLICA EN COLOMBIA DURANTE LOS AÑOS TREINTA

Helwar Figueroa Salamanca
Universidad Nacional de Colombia – Colombia

Resumen. La secularización del liberalismo colombiano de los años treinta fue duramente atacada por la Iglesia Católica por medio de la utilización de las viejas armas ideológicas del siglo XIX, nacidas con las ideas y propuestas de Tomás de Aquino y vueltas a utilizar los papas Pío IX y León XIII. La beligerancia clerical fue tan fuerte que en algunas regiones afectadas por la guerra entre liberales y conservadores, las consignas intransigentes animaron la lucha. En conclusión, la intransigencia católica en el siglo XX llegó nuevamente a ser fuerte como lo había sido durante el siglo XIX. Palabras claves: Colombia, política, religión, intransigencia.

Palabras-clave. Iglesia Católica, secularización, intransigencia católica, Tomás de Aquino.

Abstract. Catholic intransigence in Colombian during 30 years.

The colombien liberalism secularization in the tirties was attacked hordly by the Catholic Church throught the ideologicol tools in the XIX century, burned with the ideas and proposols by Tomas de Aquino and return to society updated by the popes Pío IX and León XIII. The clerical belligerency was so strong in sume affected regions by the war between liberales and conservatives than the catholic ideas animated the fight. In conclusion the catholic intransigence in the XXth century became important as in the XIXth century. Key words: Colombian, politics, religion, intransigence.

Keywords. Catholic Church, secularization, catholic intransigence, Tomas de Aquino.

La *Revolución en Marcha* de López Pumarejo puesta en práctica durante su primer gobierno (1934-1938) fue una política integral que abarcó todos los campos estamentales y sociales del país; con ella los liberales pretendían modernizar al Estado y dar una respuesta a la *Hegemonía Conservadora* (1886-1930) que había logrado acabar con las reformas liberales del

siglo XIX. La propuesta reformista de López giraba alrededor de cuatro aspectos fundamentales: el régimen de la propiedad (Ley 200-Reforma agraria); la intervención del Estado en la economía y su analogía, capital-trabajo (relación marcada por el interés de acercarse a las masas trabajadoras); la autonomía del Estado frente a la Iglesia y su institución; y, por último, la laicización de la vida pública y de la educación. De esta manera, la *Revolución en Marcha* acabó con el convivialismo del presidente Olaya Herrera (1930-1934) y su propuesta de *Concentración Nacional*, política que permitía a sectores del conservatismo participar en el gobierno liberal; y también cuestionó los vínculos entre la institución eclesiástica y el Estado.

El interés de secularizar y modernizar la sociedad y el propósito del liberalismo de volver a controlar la educación pública ocasionaron el rechazo beligerante de la institución eclesiástica. Reacción de tal magnitud que posibilitó, por un momento, traer nuevamente a la escena nacional y regional, la intransigencia decimonónica del catolicismo. El episcopado reaccionaba ante: la reforma constitucional de 1936 que favoreció la libertad religiosa y de enseñanza, y, la Ley 32 del mismo año que le permitía al Estado la vigilancia y control de la educación. Reformas que generaron una protesta intransigente del episcopado colombiano, caracterizado hasta ese momento por su moderación.

No obstante esta reacción, desde el gobierno liberal de Olaya Herrera los sectores más tradicionales del clero ya estaban enfilando baterías en contra del liberalismo, catalogado por ellos de *hereje, ateo, masón, protestante*, de tendencias *socialistas* y, por lo tanto, enemigo del catolicismo. A pesar de estas imputaciones, los liberales no eran contrarios a las creencias católicas, como lo expresó en su momento Rafael Uribe Uribe en su libro *De cómo el liberalismo colombiano no es pecado* (1910), con el cual buscaba demostrar cómo el liberalismo colombiano era político y no filosófico, ya que al ser filosófico era tachado de positivista, y contrario a la fe cristiana.

Los sectores más intransigentes del clero con su política de satanizar a los liberales, y aliados con los conservadores más ortodoxos como Laureano Gómez, utilizaron sus viejas armas ideológicas del siglo XIX; además, se valieron de las persecuciones de que fue víctima la institución eclesiástica en países como: el México de Plutarco Elías Calles y la España republicana. Los liberales respondieron a estas denuncias quitándole las funciones ciudadanas a los párrocos de pueblo y el poder político a su institución.

A pesar de los intentos modernizadores y secularizantes del liberalismo en los años treinta, la elite tradicional impidió cualquier cambio político,

social y económico; y en el campo que más avanzó, la secularización de la sociedad no progresó demasiado puesto que las tradiciones culturales del liberalismo colombiano no distaban mucho del conservatismo. La beligerancia de conservadores y católicos obedeció al temor de la institución eclesiástica de perder los privilegios que los conservadores les habían dado desde 1886 para formar ciudadanos legítimos. Los colombianos concebidos por fuera del matrimonio eran tachados de bastardos. El que no estaba bautizado no tenía existencia legal. Es en este contexto político en el cual los liberales propusieron sus medidas modernizadoras y secularizantes. Jean Meyer, en un artículo bastante sugerente, explica ideológicamente cómo las propuestas seculares emanadas de la *Revolución Francesa* van a ocasionar que los partidos liberales tengan en la libertad religiosa y la separación entre la institución eclesiástica y el Estado sus principales consignas. Secularización que en Europa, y particularmente en México, se llevó a cabo con relativo éxito, a diferencia de Colombia, que por su fuerte tradicionalismo decimonónico nunca logró imponerse verdaderamente. En Colombia, durante los años treinta, la secularización fue un discurso que sólo alcanzó a imponer la neutralidad religiosa y una educación parcialmente controlada por el Estado. Planteamientos educativos desmontados durante el gobierno conservador de Laureano Gómez (1950-1952), y reforzados simbólicamente con la consagración del país al Sagrado Corazón en 1952; así el 20 de junio se declaró la *Fiesta Nacional del Sagrado Corazón de Jesús*.

En este escenario político, a continuación se buscará demostrar cómo en la Colombia de los años treinta existió una fuerte politización del clero, política que los obligó a utilizar todo el pensamiento intransigente del siglo XIX, en oposición a las medidas modernizantes del liberalismo. Beligerancia católica que respondió a la reforma política de 1936, en un escenario internacional en el cual los liberales le disputaban la hegemonía a la institución eclesiástica.

La intransigencia católica decimonónica

La llegada al poder de los liberales en los treinta, generó en los conservadores y la institución eclesiástica un discurso antiliberal, sustentado en la corriente intransigente del catolicismo decimonónico. Volvieron a utilizarse los argumentos esgrimidos para enfrentar al liberalismo en el poder, empleados en los momentos más conflictivos del *Olimpo Radical* (1863-

1976), período en el cual los liberales pusieron en práctica la expropiación de las tierras eclesiásticas, expulsaron a los jesuitas, laicizaron la educación, acabaron con el fuero eclesiástico y refortalecieron el patronato.

La consolidación de esta corriente ultraconservadora y ortodoxa, desarrollada en Roma durante el siglo XIX, coincide con un fuerte avance del liberalismo, pero, a pesar de ello, se consolida en muchos estados europeos y latinoamericanos. Corriente caracterizada por ser la reacción más beligerante de la institución eclesiástica a la modernidad y a sus prácticas políticas heredadas de la *Revolución Francesa*. Ideas políticas que buscaban crear un Estado-Nación laico, conformado por ciudadanos, donde la Iglesia Católica como institución estuviese separada totalmente del Estado, sin que ésta fuese un órgano mediador.

La intransigencia fue una actitud de los apologistas del catolicismo para defender el dogma católico, señalando a los enemigos de fe: *liberales, masones, protestantes, ateos, socialistas, comunistas, anarquistas, naturalistas...* Su base teológica era la defensa de la verdad, entendida como la fe católica que no permite discusiones. Así lo expresó Jaime Balmes en el siglo XIX: “(...) la verdad es la realidad de las cosas. Cuando las conocemos como son en sí, alcanzamos la verdad; de otra suerte, caemos en el error. Conociendo que hay Dios conocemos la verdad, porque realmente Dios existe” (Balmes, 1973, p. 7). Este pensamiento en Colombia fue retomado al pie de la letra por intransigentes como el párroco de Soatá Cayo Leonidas Peñuela: “La verdad en toda ciencia es intransigente e intolerante por su misma naturaleza, y si fuera tolerante, ya no sería verdad sino duda o mentira” (Peñuela, 1916. p. 79). Ideas surgidas durante el siglo XIX en el pontificado de Pío IX (1848-1878) y basadas en el pensamiento de Tomás de Aquino, quien había propuesto una teología justificada racionalmente en una verdad incuestionable. Reacción a la modernidad y al liberalismo rápidamente convertida en una de las armas ideológicas más utilizadas para atacar al error, representado en el liberalismo.

Con el *Syllabus* y la Encíclica *Quanta Cura* (1864), bajo el pontificado de Pío IX y la *Rerum Novarum* (1891) de León XIII (1878-1869), los sectores más conservadores asumieron una posición de condenación del liberalismo y de la modernidad. En el *Syllabus* aparecían los pecados del liberalismo. Allí se asumía un discurso que impedía cualquier actitud tolerante con las doctrinas que atacaban las verdades de la Iglesia, en este caso con la modernidad, la cual hacía tambalear las bases del catolicismo. Ser intransigente en este período para los clérigos no era visto de manera negativa, por el contrario era una forma de asumir la defensa de un orden católico.

Con estos argumentos la jerarquía eclesiástica pretendió volver a cumplir un papel protagónico en la sociedad, luego de la pérdida de los estados pontificios, la laicización de Europa, y el establecimiento de las Iglesias nacionales. Las condenas al liberalismo y a la modernidad, afianzadas con la intolerancia de los sectores más beligerantes de la institución eclesiástica, y respaldadas por las Encíclicas condenatorias al liberalismo, fueron oficializadas en 1869 por medio del *Concilio Vaticano I*, el cual estableció la centralización del poder del papa (Romanización) a través de su infalibilidad. De todos modos ello no le impidió apropiarse de avances científicos y biológicos, siempre y cuando éstos no atentasen directamente contra las verdades de la religión católica.

A Colombia llegó este pensamiento intolerante por medio de las Encíclicas y de la literatura, lo que facilitó su difusión, materializándose en la Constitución de 1886 y el Concordato de 1887, normatividad que le dio a la institución eclesiástica el control ciudadano del cuerpo y el alma. El bautismo, el matrimonio, la unción de los santos oleos y la administración de los cementerios, marcaban en la tierra y en el cielo la existencia de los colombianos de bien. La Iglesia también tenía la responsabilidad de la mayoría de las tierras de frontera (territorios de Misión) y de la beneficencia (hospitales, orfanatos y ancianatos). Normatividad y hegemonía eclesiástica definida por el historiador Miguel Ángel Urrego como la imposición de un *orden teocrático*, cohesionador social por medio de la moral católica. Pablo Richard observando en conjunto este proceso para América Latina prefiere hablar de un *Régimen de Cristiandad*. Conceptualización apropiada por José David Cortes para explicar este proceso en el caso colombiano. En el *Régimen de Cristiandad* oficializado por el Concordato de 1887, el Estado se convirtió en el mediador entre la institución clerical y la sociedad civil, lo que le permitía a ésta tener una presencia importante en la sociedad y ejercer un control efectivo (Richard, 1984, p. 10).

En el mantenimiento del orden moral católico, la corriente del catolicismo hegemónica y que alimentó las discusiones entre conservadores y liberales, se basó fundamentalmente en un pensamiento severo e intolerante. Rafael Nuñez uno de los principales gestores de la Constitución de 1886 tenía claro que el orden moral católico era fundamental para la cohesión de los países colonizados por los españoles (Jaramillo, 1996, p. 329). No obstante, la intransigencia fue utilizada en su sentido universal por ambos bandos para deslegitimar al otro, ya que defendían una verdad que no admitía ningún matiz, un mundo en rojo y azul. La imposición de una verdad, en

este caso la católica, fue para los conservadores la mejor manera de sostener un orden social y coadyuvar en la construcción de un Estado centralizado.

Pero la intransigencia no sólo persiste en Colombia, llama la atención que esta misma propuesta y sus postulados se desarrollasen en una sociedad en apariencia tan diferente a la colombiana, Argentina. Estos postulados intransigentes se propondrán en Argentina bajo el mismo *criterio* de Balmes y durante un período similar (1930-1946). De hecho, Fortunato Mallimaci, estudiando la revista *Criterio*, demuestra cuáles son las acciones políticas de la corriente intransigente católica argentina. Del mismo modo, evidencia como el grito de batalla de la intransigencia católica, aliada a los militares del general Justo y a los sectores más reaccionarios fue: ¡Viva Cristo Rey! ¡Que Cristo reine en nuestra patria! (Mallimaci, 1988).

En Colombia, la constitución de 1886 y la influencia de la jerarquía eclesiástica estuvo en peligro con la llegada al poder político de los liberales en 1930, lo cual ocasionó que divulgadores intransigentes del siglo XIX cómo el mencionado párroco Peñuela, resurgieran para recrear el discurso intransigente frente a los liberales. Pero el clérigo Peñuela no sería el único, al lado de él, habría que colocar a personajes de la talla de Monseñor Juan Manuel González Arbeláez, Coadjutor de la Arquidiócesis de Bogotá; al Sacerdote Daniel Jordán; a Fray Mora Díaz de Boyacá; a Monseñor Builes, Obispo de Santa Rosa de Osos; entre otros clérigos, y por supuesto al laico conservador, Laureano Gómez. Para historiadores como Fernán González, jesuita, y el inglés Christopher Abel, los anteriores religiosos son identificados como una parte del clero contraria al de la metrópoli, representado en las figuras del Primado de Colombia, Monseñor Ismael Perdomo y Monseñor Serena, Nuncio Apostólico. Al referirse estos autores a los personajes anteriormente mencionados, los identifican de ultraderechistas, partidistas o de provincia; para objeto de esta investigación y con el ánimo de dar claridad en este punto, de ahora en adelante se identificarán como intransigentes.

En los años treinta esta beligerancia clerical obedeció a la tradicional participación de la Iglesia Católica en las decisiones estatales y, más aún, a la influencia jerárquica a la hora de escoger los presidentes conservadores elegidos durante la *Hegemonía Conservadora*; a continuación es hacia esa problemática que dirigiremos nuestra atención.

Las elecciones presidenciales de 1930

La llegada a la presidencia de la República del Partido Liberal con Olaya Herrera (1930), hacía evidente el nexo entre la jerarquía eclesiástica

y el Partido Conservador. Han sido varios los trabajos que demuestran suficientemente cómo el fin de la *Hegemonía Conservadora* fue el resultado, entre otras razones, de la ambigüedad del Primado arzobispal Monseñor Ismael Perdomo para dar el guiño presidencial al candidato conservador. Esta situación nos revela la tradición sostenida por parte de la jerarquía católica durante la *Hegemonía Conservadora* para dar el visto bueno al candidato presidencial del partido conservador. Las relaciones entre los jefes de la Iglesia católica y los partidos políticos se hicieron evidentes en la cronología de las designaciones presidenciales realizadas por el Primado Arzobispal Bernardo Herrera Restrepo: José Vicente Concha, para la presidencia en el período de 1914 a 1918; Pedro Nel Ospina para el período de 1922 a 1926; y Miguel Abadía Méndez, para el período de 1926 a 1930; proponiendo por último a Vázquez Cobo.

Monseñor Ismael Perdomo, a la hora de ser consultado por el Directorio Conservador sobre los candidatos presidenciales para el período de 1930-1934, en carta dirigida al presidente del Senado Emilio Robledo, miembro del Directorio Nacional Conservador, dio visto favorable a todos los candidatos conservadores por considerarlos “buenos católicos”, y porque ofrecían “(...) buenas garantías a los intereses de la Iglesia” (*El Tiempo*, 24 de julio de 1929. p. 1). Pero las dificultades para el Arzobispo apenas comenzaban—de esta fecha, hasta su última manifestación, dirigida al gobernador de Cundinamarca, el 1 de febrero de 1930, en la cual explicaba que había derogado la circular del 22 de enero en que apoyaba a Valencia y reiteraba su apoyo a Vázquez Cobo—, puesto que varias veces dudó para decidirse por alguno de los candidatos. La indecisión contribuyó notablemente a que el Partido Conservador, ya dividido en el senado, lo hiciera aún más, al igual que la jerarquía clerical, que ya se encontraba fraccionada apoyando a un candidato conservador diferente.

Las divisiones de la institución eclesiástica fueron evidentes, los Obispos de Cali, Monseñor Luis Adriano Díaz, y de Tunja, estuvieron hasta el último momento con Vázquez Cobo, mientras que Monseñor Builes de Santa Rosa de Osos y Monseñor Brioschi apoyaron a Valencia. Igual situación se presentó con los Curas-párrocos de pueblo.

La rápida candidatura de Olaya Herrera no facilitó que el conservatismo se unificara. Las elecciones presidenciales dieron como ganador a Olaya Herrera con una votación de 369.962 votos, frente a 240.417 votos de Guillermo Valencia y los 213.417 de Alfredo Vázquez Cobo.

La situación de la participación del clero en política no fue diferente a la de siglos anteriores, la *Conferencia Episcopal de Colombia* de 1927, al respecto

consideraba: “Aunque los sacerdotes, según se ha declarado, pueden hacer uso de sus derechos políticos, sin embargo, no deben entregarse a las contiendas de partidos de tal manera que parezca que cuidan más de las cosas humanas que de las divinas (...)”. Vale la pena recordar que una de las armas predilectas de los liberales para atacar a los clérigos era recluirlos a lo meramente espiritual, quitándoles así su ciudadanía. No obstante, al realizarlo investían a los sacerdotes de un halo sagrado, que repercutirá, aún más, en el papel protagónico de los párrocos, en lo simbólico y por este medio en lo político.

Es posible que cuando los párrocos dejaban su halo sagrado e intervenían en actos meramente terrenales, hayan estimulado el ataque por parte de los liberales. Las orientaciones episcopales obviamente respondían a una situación en la cual la clerecía hacía lo contrario, de ahí las advertencias de no participar en política. Es muy significativo que en la misma Conferencia se hiciese alusión al respeto debido a la jerarquía, cuando de defender la religión se trataba:

Sucede a menudo, dice León XIII, que los que buscan el modo de defender la causa católica no hacen de la autoridad de los Obispos el caso que debieran; más aún, a veces si el Obispo ha aconsejado algo, o mandado en uso de su autoridad, no faltan quienes lo lleven a mal. O abiertamente lo censuren interpretándolo como si hubiere querido complacer a unos con agravio de otros. Y el mismo León XIII, en la Encíclica *Immortale Dei*, trae estas palabras: *Hay que conservar ante todo la concordia de las voluntades y buscar la unión en el obrar; lo cual se obtendrá fácilmente si cada uno toma como norma de su vida las normas de la Santa Sede, y obedece a los Obispos a quienes el Espíritu Santo puso para gobernar la Iglesia.*

Evidentemente esta exhortación se hacía porque regularmente los sacerdotes asumieron posiciones políticas, no sólo en el discurso, sino en la práctica, entrando en abierta oposición respecto a las disposiciones de la jerarquía eclesiástica. La misma Conferencia prohibía que repartiesen *personalmente papeletas* para las votaciones, y salir por la plaza o las calles para llevar electores a las mesas de votación. Que eligiesen candidatos: “No escoger personalmente los ciudadanos que han de entrar a las listas de candidatos, lo cual haría que los sacerdotes aparecieran formando parte de los comités de carácter político, cosa prohibida por la *Primera Conferencia Episcopal de Colombia* (N.2999). La formación de estas listas no corresponde al clero sino a los directores”. De esta manera, se ve claramente que la institución eclesiástica no fue homogénea ni coherente con su intención de

no participar en política, y que muchas de sus manifestaciones escritas se quedaron en el papel.

La participación del clero en política hizo que muchas veces los liberales alegaran que los sacerdotes, por su condición de administración de lo sagrado, estaban impedidos para ejercer la ciudadanía. Las elecciones de 1930 no son la excepción; el argumento por la intervención abierta del clero en política nuevamente adquirió fuerza. *El Tiempo* publicó constantemente artículos en este sentido, citando a la Encíclica *Sapientiae Christianae* (sobre los deberes de los ciudadanos cristianos) de 1890, promulgada por León XIII, que impedía la participación del clero en los partidos políticos:

Como la Iglesia no sólo es sociedad perfecta sino también superior a cualquier sociedad humana, por derecho y deber propios rehuye en gran manera ser esclava de ningún partido y doblegarse servilmente a las mundanas exigencias de la política. Arrastrar a la Iglesia a algún partido o querer tenerla por auxiliar para vencer a los adversarios es propio de hombres que abusan inmoderadamente de la religión (*El Tiempo*, 2 de septiembre de 1929).

Lo que la jerarquía eclesiástica pretendía con estas afirmaciones era tratar de desligar la institución del Partido Conservador, delimitando sus vínculos a lo netamente espiritual, pero sin olvidar defender los privilegios de la Iglesia. En este mismo sentido, en *El Tiempo* apareció la pastoral del Arzobispo de México, con la cual se concluyó el conflicto religioso de la república mexicana. En un aparte de la carta dirigida al Arzobispo de Morelia, delegado apostólico, decía:

Sinceramente pedimos que nadie tache a la Iglesia de mezclarse indebidamente en política por las gestiones indispensables de la misma para conseguir la solución definitiva que todos anhelamos, pues repetiremos lo que tantas veces hemos dicho: No es el ánimo de la Iglesia poner ni quitar gobiernos, ni declararse a favor de ningún candidato político, sino más bien el de robustecer el principio de autoridad al aceptar de grado la libertad que necesita de manos de cualquier gobierno (*El Tiempo*. 29 de julio de 1929).

En contraposición a estos argumentos de los liberales, el candidato conservador Guillermo Valencia, expresa el derecho que tenía el clero de participar en política cuando se trata de ejercer sus deberes de ciudadanía, de esta manera intentaba mantener a la organización eclesiástica al lado de los conservadores. Esta situación de todos modos colocaba a la Iglesia Católica en una situación incómoda, pues elementos de ella veían en este

juego una utilización de la misma a favor de un partido. Sin embargo, hay liberales que no le negaban la ciudadanía a los clérigos y estaban a favor de que el clero ejerciera sus derechos ciudadanos.

Puede el clero, con la autorización que le dan sus instituciones y la historia, intervenir en asuntos políticos, recomendar o cambiar candidatos, tener conciencia de su fuerza y de su fuero y emplearlo para que la república progrese. Solamente en Colombia hay especial empeño para que el clero no tenga participación en los negocios públicos. *Lo que ninguna constitución del mundo puede evitar al ciudadano, sus derechos, intentamos nosotros suprimirlo...* Pretextando siempre, con aló hipócrita, no ser oportuno y conveniente a la comunidad eclesiástica el reconocimiento de su fuero político (...) (*El tiempo*, 1 de agosto de 1929).

Este mismo debate ocurría en la provincia, los periódicos católicos de Boyacá *El Vigía*, *Veritas*, y *El Cruzado*, estos dos últimos dirigidos por Fray Mora Díaz, continuamente citaban los mismos argumentos de los periódicos capitalinos a favor de la participación del clero en política o realizaban sus propios escritos intransigentes. Periódicos que por su condición de ser religiosos muchas veces asumieron posiciones similares a los cruzados (de ahí sus nombres) en la defensa de los intereses de la institución y sus prerrogativas.

En el enfrentamiento partidista, el papel de la institución eclesiástica, unido a las consignas utilizadas por los diferentes contendientes, es para algunos comentaristas de la época un síntoma de un posible enfrentamiento de carácter religioso. El llamado en este sentido por parte del Primado, Monseñor Perdomo, es de no permitirlo; así asumió una posición de carácter conciliador respecto al clero provincial, que era abiertamente hostil al gobierno y a la conciliación.

Con la consolidación de los liberales en el poder y la liberación forzada de regiones tradicionalmente conservadoras, los conflictos partidistas en la provincia se radicalizaron, principalmente en: el Cauca, el Tolima, los santanderes y principalmente Boyacá. Ello llevó a proponer a los conservadores la desobediencia civil, la no entrega de alcaldías y el atentado personal; situación calificada por algunos autores de Guerra Civil Regional (Guerrero, 1990, p. 120). En este panorama político, la Iglesia Católica jugó a través de sus párrocos un papel de primer orden, ya que un número importante de sacerdotes participaron en hechos violentos. Clérigos como Cayo Leonidas Peñuela, párroco y natural de Soatá; el padre Isidro Miranda,

de San José de Miranda (pueblo fundado por él mismo); Juan Nepomuceno Segundo y Nepomuceno Goyeneche, Curas de Boavita; el párroco Lorenzo Torres; el padre Parmenio Díaz; Francisco Fernández, párroco de Chiscas; el padre Herrera del Espino; Ernesto Reyes y Agustín Amaya, coadjutores de Cayo Leonidas Peñuela; el padre Daniel Jordán y su periódico *La Defensa* en Santander; y, por su puesto, el Obispo de Santa Rosa de Viterbo, Monseñor Builes; fueron los párrocos que aparecían permanentemente en los relatos populares o en los periódicos donde se denunciaba la participación de religiosos en política, principalmente en las provincias del Norte y Gutiérrez (Boyacá), los Santanderes y Antioquia.

La reforma constitucional de 1936

Las buenas relaciones sostenidas entre la jerarquía eclesiástica y Olaya Herrera durante su gobierno, hacían parte de la política de *Concentración Nacional* practicada por éste último; pero en la provincia esta situación no fue homogénea. Situación que se modificaría profundamente durante el gobierno de Alfonso López Pumarejo (1934-1938), con su propuesta política de hacer una *revolución constitucional*. Esto implicaba realizar una reforma a la *admirada y vanagloriada* carta constitucional de los conservadores. Los conservadores, desde el periódico *El Siglo*, dirigido por el jefe del partido conservador Laureano Gómez y José de la Vega, cuyo primer número apareció en Bogotá el 1° de febrero de 1936, realizaban una defensa continua de la constitución de 1886. Continuos editoriales y manifestaciones de apoyo a la constitución eran publicados en *El Siglo*: desde su primer número el argumento más utilizado para la defensa de la carta decimonónica fue la religiosidad de la misma. En este sentido, se puede decir que los conservadores le otorgaron un carácter sagrado a la constitución de Nuñez y Caro; al sacralizarla pretendían darle un aire de verdad revelada e incuestionable. En el primer número de *El Siglo*, Oscar Terran, distinguido jefe conservador, en manifestación dirigida a Eduardo Santos, dejaba claro esta situación:

Pues bien, señor doctor Eduardo Santos, esa paz religiosa, esa paz económica y social, que usted reputara en la oposición, conquista indestructible de la constitución actual, va a desaparecer del código y, por tanto, de la convivencia civil colombiana, arrancada por las manos de la revolución que están preparando contra ella los dioses del Olimpo nuevo (*El siglo*, 1 de febrero de 1936).

Los conservadores desde el comienzo del debate constitucional esgrimían con Terrán que la paz social y económica tenía en lo religioso un cohesionador fundamental. Hacían ver entre líneas que una modificación a la carta, y sobre todo en lo concerniente a las relaciones del Estado con el catolicismo, era un punto de difícil concesión, y al igual que en el *Olimpo Radical*, podía generar grandes conflictos, en donde mostrar al otro cómo enemigo del catolicismo será su mayor arma.

En los números 2 y 3 de *El Siglo*, Pedro María Carreño, integrante del Directorio Nacional Conservador, argumentaba que el proyecto de reforma constitucional, pretendía transformar de manera revolucionaria “(...) la Constitución de 1886, gradual y oportunamente retocada por acuerdo de todos los partidos, que nos procuró más de 30 años de paz”. Carreño se preguntaba qué es lo que pretendía el Partido Liberal en cabeza de López, ¿reformular la constitución o palmar el pensamiento de un partido para poder gobernar? (*El siglo*, 2 de febrero de 1936, p. 5). Para el historiador Tirado Mejía, López es claro, pues desde el comienzo de su administración planteaba que quería realizar una revolución por vía constitucional; con esto pretendía realizar un gobierno de partido, con una oposición fuerte y doctrinaria (Tirado, 1981). En cuanto a las relaciones entre la institución eclesiástica y el Estado, Carreño insistía en que la religión católica era un elemento fundamental en el *orden social*:

Se replicará que en esos 49 años (Hegemonía Conservadora) hubo dos guerras civiles, la de 1895 y la de 1899 a 1902. Pero es bueno recordar que los caudillos más señalados de esos movimientos los generales Rafael Uribe Uribe y Benjamín Herrera, jefes del partido liberal no nos levantaron la bandera antirreligiosa, ni anticlerical (*El siglo*, 3 de febrero de 1936, p. 5).

En Colombia históricamente han sido evidentes las escasas diferencias programáticas y sociales de los partidos tradicionales: en lo económico, en la política social y laboral, y, en las posiciones frente a la modernidad; enfoques similares solamente diferenciados en las ambigüedades de las discusiones en torno a la religión católica de los colombianos. Es sólo allí donde pareciera encontrarse el mejor argumento para criticar el proyecto de reforma constitucional.

Desde *El Siglo*, Laureano Gómez, Pedro María Carreño, Mariano Ospina Pérez, Augusto Ramírez Moreno y Luis Ignacio Andrade (integrantes del Directorio Nacional Conservador); invitaban a *defender las bases primordiales de la organización del país*. Hacían un llamado a cerrar filas y a

organizar el partido en defensa de la Constitución de 1886, para que *debatiesen tan tremenda afrenta a la constitución* (*El siglo*, 4 de febrero de 1936).

El debate en el Congreso del proyecto de reforma constitucional reflejaba la importancia de lo religioso. Allí las discusiones giraron en torno: a si la mayoría de los colombianos eran católicos, a la *moral cristiana* y a la viabilidad de reformar la Constitución teniendo de por medio un Concordato. La defensa de la Constitución del 86 por parte de los conservadores, permitía ver claramente la cohesión doctrinaria frente al catolicismo. En el programa del Partido Conservador de 1931, la unidad religiosa alrededor del catolicismo, fue fundamental; al respecto declaraba:

...que acepta y sostiene las normas jurídicas en que la constitución y el Concordato han definido las relaciones entre la Iglesia y el Estado sin el menoscabo de la independencia de las potestades y de la tolerancia para todas las creencias. Por consiguiente, reconoce que *la religión católica es factor indiscutible, de cultura, de moralización y de solidaridad nacional*. Todo aquello que atente contra la institución religiosa es no sólo irracional sino contrario a la democracia, porque el catolicismo aparece como un sentimiento motor tradicional y constante en el alma del pueblo colombiano.

Para los conservadores la moral católica se constituyó en un elemento prioritario de identidad nacional —uno de los más recurrentes—, por encima de otros posibles símbolos nacionales. Esta situación se puede deber a la importancia que para ellos adquirió la familia, defendida firmemente por la institución eclesiástica, como elemento moralizador y cohesionador institucional, base de un *Régimen de Cristiandad*. La vigilancia realizada por el catolicismo a la unidad familiar, principalmente en las familias más influyentes económica y políticamente desde la Colonia, siguió siendo un argumento utilizado constantemente; por ejemplo cuando era necesario atacar el divorcio. Al ser el catolicismo uno de los puntos fundamentales de la doctrina conservadora, la defensa del conservatismo por parte de la institución eclesiástica se convirtió en una bandera histórica frente al liberalismo *ateo, masón y soviético*.

En cuanto al argumento del nacionalismo católico implícito en el programa partidista, fue un precedente para que un número importante de conservadores, al lado de Laureano Gómez, apoyasen abiertamente al franquismo y vieran en el corporativismo portugués de Oliveira Salazar un modelo a seguir. Vínculo ideológico que se percibía claramente en las derechas políticas de finales del treinta y comienzos de la década del cuarenta

del siglo XX. Igualmente un sector de la institución católica vio en el franquismo un aliado, por la persecución de que fue víctima la Iglesia Católica durante la República Española. Los postulados sobre todo de la falange española, alimentada ideológicamente con el corporativismo de Primo de Rivera y Oliveira Salazar de Portugal, creados como respuesta al avance comunista, se convirtieron en un arma frecuente contra los conservadores y clérigos moderados.

La institución eclesiástica frente a la reforma

Las propuestas reformistas de 1936 afectaban directamente los intereses de la institución católica. Desde el preámbulo de la constitución comenzaban los problemas para la Iglesia, ya que la reforma planteaba suprimir el encabezamiento en nombre de Dios. Suprimir el artículo 38 que reconocía a la religión *católica, apostólica y romana* como de la nación; el artículo 53 que le daba un fuero especial para administrarse interiormente; el artículo 41 sobre la educación católica; y el artículo 55 sobre no pago de impuestos. Declaraba la libertad de cultos en vez de tolerancia religiosa y en vez de *moral cristiana*, un orden moral. Por último proponía el divorcio vincular (*El tiempo*, 18 de marzo de 1936).

El episcopado colombiano a la hora de defender los intereses de la institución eclesiástica ante estas propuestas no dejaba de ser un tanto intransigente; así lo expresaba en manifestación colectiva el 17 de marzo de 1936, pastoral que recuerda cómo desde el inicio de las discusiones a finales de 1935, el Arzobispo Ismael Perdomo había expresado las inconveniencias de dicho proyecto.

No es que seamos intransigentes con toda reforma de la constitución actual... lo que no podemos admitir es que se nos dé como constitución nacional colombiana, una cosa que por no interpretar los sentimientos y el alma religiosa de nuestro pueblo no puede llamarse, como dijo un republicano, ni constitución, ni nacional, ni colombiana...

Proyecto en verdad preñado de tempestades y luchas religiosas, en vez de la paz, en la convivencia de una misma fe protegida por instituciones cristianas, de que por tantos años hemos disfrutado (...).

La jerarquía eclesiástica al igual que el conservatismo, veía en el orden católico de la nación la paz espiritual, y a la hora de defenderse de las reformas liberales, recurría a las viejas armas de mostrar a los liberales

como enemigos de la paz religiosa y por ende de un país de mayoría católica. La reforma que planteaban los liberales, más allá, de querer modernizar las relaciones del Estado con la institución católica, quería acabar con la hegemonía de ésta en la educación. Los sectores de la Iglesia respondían, entre líneas, que si no se mantenían estos privilegios se estaba cambiando el orden católico y abriendo las puertas a la guerra religiosa. Defendían la imposibilidad de reformar la constitución en el campo de las relaciones Iglesia-Estado, por estar supedita a un trato internacional.

López Pumarejo en mensaje de respuesta al partido conservador y al clero, invita a deponer el sectarismo político. Con ello pretendía no entrar en conflicto con la jerarquía clerical “colocando en claro que el Estado no quiere dirimir con el clero colombiano, una jerarquía de poderes que ya ocurrió hace cincuenta años, sino que le alimenta la idea de precisar los términos de la Iglesia con relación al Estado, en cuanto a su creencia católica, la propiedad y la educación” (*El tiempo*, 25 de marzo de 1936).

La oposición de la jerarquía eclesiástica frente a la mencionada reforma no fue menos beligerante en la provincia: Monseñor Builes, desde Antioquía y sacerdotes como Cayo Leonidas Peñuela, Fray Mora Díaz y Daniel Jordán, desde su periódico *La Defensa*; realizaban una defensa radical del Concordato y de las relaciones Iglesia-Estado por medio de sus consignas intransigentes. *El Siglo*, promulgador de las ideas intransigentes del clero provincial, publicó la pastoral de Monseñor Builes en los días en que el debate de la cuestión religiosa era candente:

Hoy nos hallamos en plena persecución legal contra la religión, persecución que es mil veces peor que la persecución sangrienta, porque esta provocaría la reacción rápida, en tanto que la persecución ideológica, la persecución legal, adormece el espíritu cristiano, le va acostumbrando a ver los males sin inmutarse (...) (*El siglo*, 22 de febrero de 1936).

Aquí se percibe el discurso sectario de Monseñor Builes, Obispo quien representaba ampliamente a un sector del clero provincial. Los argumentos que utilizados para la protección del Concordato eran abiertamente radicales e invitaban a una reacción rápida y contundente.

En este debate el norte de Boyacá no fue ajeno, puesto que allí tenía asiento al sacerdote de Soatá Cayo Leonidas Peñuela, uno de los defensores más incisivos del catolicismo intransigente. Peñuela con motivo de la propuesta de laicización de la educación, argumentaba históricamente cómo los gobiernos liberales en Colombia, al igual que en Europa, habían atacado a la Iglesia y a la enseñanza católica.

Uno de los argumentos más utilizados por los intransigentes desde el siglo XIX era acusar a los liberales de masones y enemigos de la Iglesia. Peñuela al referirse a Darío Echandía (representante del gobierno colombiano frente al Vaticano para llevar a cabo la reforma concordataria) lo acusa de masón: “Conocedor el doctor Alfonso López de las estrechas vinculaciones masónicas e izquierdistas de su ministro Echandía y sabedor de que la masonería tiene por objeto la guerra permanente a la única religión verdadera” (*El siglo*, 11 de febrero de 1936, p.6). De esta manera pretendía impedir cualquier posible reforma y que la Iglesia católica perdiese el control sobre la sociedad, ejercido en gran medida a través de la educación. Clérigos como los mencionados anteriormente volvían a la palestra pública por sus reconocidos argumentos de una verdad que impedía pactar con el enemigo.

Los liberales y la reforma

Por el carácter liberal de la propuesta de reforma constitucional se podría pensar que todos los liberales en el Congreso estarían de acuerdo, pero no es así. Las reformas planteadas por la *Revolución en Marcha* de López Pumarejo, que inicialmente las lanzó con el apoyo irrestricto de su partido, causaron profundas divisiones en su colectividad.

La propuesta de laicizar la educación, la vida civil y modificar las relaciones entre la organización eclesiástica y el Estado no tuvo una acogida unánime dentro del Partido Liberal. Situación similar a las demás propuestas de la reforma constitucional en el campo económico y social, ello presionó a López Pumarejo a plantear su renuncia al Congreso el 26 de mayo de 1937. Los liberales estaban divididos en el tema religioso: Eduardo Santos no veía con buenos ojos una reforma a las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado; así lo manifestó en las sesiones del Congreso del 4 de febrero de 1936 y publicadas al día siguiente por *El Siglo*.

(...) la religión en Colombia es un hecho protuberante, grandioso e indiscutible. No es sino pasear por las calles en un domingo a las doce del día para convencernos de un sentido religioso (...)

Uno de mis ideales ha sido el de la paz religiosa (...) Si como liberales hacemos una venía a los sentimientos de los que no son católicos, con mayor razón debemos hacerla a los católicos, que son la mayoría de los colombianos (...).

Para los liberales era imposible ver un país no católico, por esto argumentaban que no estaban en contra de las creencias de los colombianos, sino del papel hegemónico de la jerarquía eclesiástica dentro del Estado. Ya se ha comentado en otra parte, que liberales y conservadores a la hora de diferenciarse programáticamente en el campo político-religioso, resultan en una ambigüedad permanente. Recordemos que la reforma no quería enfrentar a la Iglesia Católica con el gobierno liberal. Algunos liberales eran conscientes del papel cohesionador de ella, pero no sabían manejar adecuadamente este hecho, otros eran más radicales como López y querían iniciar un verdadero proceso de secularización.

Las armas ideológicas para atacar a los liberales venían de todos los lados y períodos de la historia en los que el catolicismo fue perseguido. Desde el imperio romano, pasando por las cruzadas, hasta las revoluciones modernas: francesa, rusa, mexicana y española. Allí la intransigencia católica y su fe le permitió a la institución eclesiástica defenderse de los paganos y anticlericales. Por ello no es de extrañar que en su defensa frente a las propuestas secularizantes de los liberales constantemente las mencionasen.

El imaginario de la revolución mexicana

La radicalidad del discurso intransigente de sectores de la institución eclesiástica en Colombia no adquirió las dimensiones que tuvo en México, sin embargo, las publicaciones conservadoras y la prensa católica, buscaron crear en el imaginario de los colombianos un aire de guerra religiosa, similar a lo ocurrido en México. Situación que tenía por objeto producir en los católicos colombianos posiciones intransigentes.

En México se presentó, al igual que en la Colombia de mediados del siglo XIX, una separación formal entre la Iglesia Católica y el Estado. Allí la expropiación de sus bienes estuvo acompañada de la imposibilidad de educar, de administrar los cementerios y de la imposición del matrimonio civil, entre otras disposiciones. Pero a pesar de estas similitudes temporales y programáticas, en México estas reformas seculares se mantuvieron ininterrumpidamente, hasta mediados del siglo XX (Reyes, 1985), unas veces formalmente y otras al pie de la letra. Caso diferente al colombiano que por medio de la constitución de 1886 y el Concordato se desmontaron, para sólo ser adoptadas parcialmente por los liberales en la reforma constitucional de 1936, y abolidas nuevamente durante el gobierno de Laureano Gómez.

A pesar de la radicalidad de las reformas, los historiadores mexicanos coinciden en afirmar que aunque formalmente la secularización se impuso en el Estado el 12 de julio de 1859, el alto clero no perdió sus privilegios durante la prolongada estadía de Porfirio Díaz en el poder político, durante gran parte de la segunda mitad del siglo XIX (Aguilar, 1989): sólo va ser durante *la Revolución Mexicana* (1910-1917), y la constitución de 1917 (impuesta por Venustino Carranza) que el conflicto religioso adquirió tal fuerza, que propiciaría diez años después la *Guerra de los Cristeros* (1926-1929). La radicalidad de esta reforma estaba encaminada a controlar la institución eclesiástica e impedir cualquier intervención de ésta en la educación.

En *La Revolución Mexicana* y durante el gobierno de Plutarco Elías (1926-1930), los enfrentamientos religiosos, adquirieron tal dimensión que de la expulsión de clérigos extranjeros, del control del número de sacerdotes y del cierre masivo de templos, se pasó a la persecución y muerte de un número importante de eclesiásticos. Persecución que culminaría con la *Guerra de los Cristeros*, conocida como *La Cristiada*, gracias al libro de Jean Meyer, editado por primera vez 1973.

No obstante, la agresividad de este enfrentamiento religioso de carácter armado y que Meyer describe densamente, este autor constantemente nos invita a hacer una lectura objetiva del fenómeno dejando entrever que la intransigencia religiosa estaba atravesada por otras variables, como una fuerte presencia desde comienzos del siglo XX del sindicalismo confesional en oposición a sindicatos laicos.

Excesos, fanatismos, profanaciones, demonios de ambos bandos, son descritos por Meyer, en un intento para tratar de explicar una guerra de profundas connotaciones político-religiosas. Sin embargo, trae a colación escenas en que los anticlericales más radicales asumen ritos católicos. De hecho en un pasaje Meyer evidencia como el antifanatismo se convierte en un fanatismo más, porque sus protagonistas vienen de una tradición católica. “La desfanatización se llevaba a cabo de acuerdo con esquemas religiosos tanto más comprensibles cuanto que los militantes de la fe nueva solían ser disidentes de la antigua” (Meyer, 1976, p. 208). Meyer deja al lector el papel de juzgar cuáles podrían ser los factores generadores de una guerra religiosa en la cual ambos bandos son acusados de no profesar la “fe” de una manera pura. Los sacerdotes son mostrados por los anticlericales como corruptores, y éstos a su vez pintan a los primeros como demoníacos y sacrílegos. Este autor, además, argumenta que no siempre las causas (religio-

sas) que dicen defender unos y otros son las que realmente los motivan a la hora del enfrentamiento. “Lo que puede decirse es que existían diversos movimientos, del anticlericalismo a la desfanatización, en el seno de aquella militancia; que el fenómeno no era popular (es decir, que las mascaradas y la persecución y la propaganda no hicieron vacilar la fe popular) y que la campaña fue un fracaso. Movimiento netamente urbano, que tuvo prolongaciones en el campo” (Meyer, 1976, p. 209). Las autoridades municipales con formación en las ciudades fueron los encargados de criticar y atacar a la Iglesia en los sectores rurales.

Meyer con un lenguaje racionalista y “moderno” describe imparcialmente el fenómeno religioso mexicano, utilizando infinidad de fuentes escritas y orales, que a la hora de interpretarlas, las dimensiona social y políticamente, sin desconocer que el fenómeno de la religiosidad en México está atravesado por un catolicismo mestizo; el mejor ejemplo de este mestizaje cultural lo encuentra en la Virgen de Guadalupe. Mestizaje que dificulta cualquier interpretación parcial del fenómeno religioso y de la guerra.

En la Colombia de los años treinta obviamente esta lectura no era posible, por el contrario, como ya se ha mencionado en la prensa católica y conservadora era constantes los artículos que denunciaban la persecución clerical en México. Artículos llenos de fanatismo por parte de todos los implicados en la lucha partidista. Es así como en *la Revista Javeriana* se hace un seguimiento diario de la vida política de México, denunciando que todavía en 1936 la persecución religiosa continuaba:

No estamos de alivio en este —problema religioso— sería un error manifiesto creer que el mal ha cedido; lo único que registran los últimos meses puede llamarse cierto aletargamiento en el campo católico al encontrarse con la situación de siempre prolongada y sin que se vislumbre esperanza alguna de alivio. Y las pruebas de que el mal proyecta aún su acción con la misma fuerza de antes, pueden reducirse a tres capítulos: 1) Las leyes siguen en pie y oprimen toda libertad en materia religiosa; 2) Los atentados se repiten con relativa frecuencia y con toda la barbarie e impunidad de siempre; 3) el Culto público está desterrado de la mayoría de los estados. (*Revista Javeriana*, octubre de 1936).

Los jesuitas a través de esta revista lograron liderar el debate sobre la persecución en México y fueron los encargados de generar un ambiente de temor en Colombia mostrando los peligros de permitir una reforma liberal que disminuyera la hegemonía católica. Esto con el propósito, según

ellos, de impedir que en Colombia pasase lo mismo; por su parte la prensa regional católica hacía eco a este propósito y reproducía este sentimiento. La utilización de los ejemplos de persecución religiosa extranjera no se limitaba a México, pues cada vez era más recurrente traer a colación a Moscú y su revolución, y por ese camino a la España revolucionaria. “Todavía no nos es posible fijar exactamente el número de Obispos y Sacerdotes que han sido víctimas de la actual revolución de España... en toda España son ya unos 13.400 sacerdotes martirizados –según *L’Osservatore Romano*– por los rojos” (*Revista Javeriana*, Agosto de 1973, p. 97).

No obstante, el deseo de radicalizar el conflicto político en Colombia, dándole un aire de guerra santa, la reforma constitucional se aprobó en los primeros días del mes de agosto de 1936. Aunque las propuestas sobre el matrimonio civil y el divorcio, la escuela oficial laica, gratuita y obligatoria, no fueron aprobadas totalmente, sí se permitió la libertad religiosa (la religión católica ya no sería la oficial) y de enseñanza; así cómo se suprimieron los artículos que favorecían abiertamente los intereses de la institución eclesiástica.

La aprobación de la reforma

El Nuncio Apostólico, Monseñor Serena, con motivo de la aprobación de la reforma, envió al gobierno nacional el 14 de octubre de 1936 una protesta formal a nombre de la Santa Sede, en la cual se manifestaba en desacuerdo por dicha reforma. La respuesta de López Pumarejo no se hizo esperar, por intermedio del Ministro de Relaciones Exteriores, devolvió la misiva aduciendo que los términos de la misma eran inaceptables para el gobierno colombiano. El historiador Tirado Mejía explica que la carta del episcopado colombiano del mes de marzo unió a los liberales en el parlamento y facilitó que se sancionara la reforma el 5 de agosto de 1936 (Tirado. 1981, p. 379).

Después de sancionada la reforma el paso a seguir era el proceso de negociación con el Vaticano, proceso que abarcó toda la administración de Eduardo Santos y culminaría a finales de su administración, el 22 de abril de 1942. Para esta negociación se nombró representante de Colombia ante la Santa Sede al tildado masón, Darío Echandía. Personaje que sería utilizado constantemente en los argumentos de los conservadores, para mostrar que la reforma concordataria era masona, y por ello iba en contra de las tradiciones católicas del país.

En 1942, el conflicto religioso nuevamente sale a la luz pública por acontecimientos sucedidos a mediados del año. Destacándose por un lado la reforma concordataria, firmada entre el cardenal Magnale en representación de la Santa Sede y Darío Echandía por Colombia en abril de 1942, la cual nunca se ratificó por parte del gobierno colombiano. La importancia del Concordato y el carácter sagrado del mismo, dificultaba su reforma; su discusión generó toda una serie de posiciones radicales. Así lo expresó José Manuel Díaz al explicar que éste era un tratado realizado por el Papa y el Estado, donde el primero representaba un poder universal y estaba por encima del derecho natural. Díaz recordaba la separación de poderes en la Edad Media, el temporal y el espiritual, para mostrar el carácter y la importancia de este convenio. Traía a colación un escrito bíblico que reafirmaba lo sagrado de las relaciones entre la institución eclesiástica y los Estados nacionales: “Todo poder me ha sido dado en el cielo y en la tierra: *Id pues y enseñad el evangelio a todas las naciones*. Y sabéis que si sois ciudadanos del Estado, de la ciudad terrena, sois al mismo tiempo de esa otra *ciudad de Dios*” (Díaz, 1935, p. 135). La ciudad de Dios representa un poder espiritual por encima del temporal, donde lo terrenal está supeditado a lo espiritual; finalmente, argumentaba que un tratado de estas características no podía ser modificado por un Estado secular.

De todos modos al tratar de prevalecer lo espiritual por encima del poder temporal, los defensores del orden católico podían caer en la imposibilidad de defender los intereses temporales afectando el poder espiritual. Para ello argumentaban, basados en las Encíclicas de León XIII (*Sapientiae Christianae, Libertas y Rerum Novarum*), que no era posible una separación total entre lo espiritual y lo temporal, pues los ciudadanos cristianos estaban en la obligación de “(...) ejercer en el campo de los principios y de las instituciones una dirección eficaz en la vida social y política de los pueblos” (*Revista colombiana*, 25 de mayo de 1933).

Por otro lado, los conflictos entre el Primado Ismael Perdomo y el Nuncio, representantes de un catolicismo conciliador, y el clero intransigente (ubicado en la provincia), liderado por: el coadjutor Monseñor Juan Manuel González Arbeláez, los Obispos de Santa Rosa de Osos, Tunja, Garzón, Cali e Ibaguá, y los sacerdotes Daniel Jordán de Santander, Cayo Leonidas Peñuela y Fray Mora Díaz de Boyacá; hacían de este período un momento de especial lucha religiosa. Enfrentamiento alimentado por el continuo ataque de los jesuitas al liberalismo, aliado según ellos al comunismo internacional. A esta división dentro del clero es necesario agregar

la figura de Laureano Gómez, que con *El Siglo* logró fragmentar aún más la institución, hasta el grado que a los sacerdotes que entrasen a las oficinas de *El Siglo*, serían suspendidos *Ad Divine* por orden del Primado, incapacitándolos para ejercer sacramentos (*El tiempo*, 19 de julio de 1942).

En conclusión, los diferentes conflictos político-religiosos, durante gran parte de la década del treinta y comienzos del cuarenta, estuvieron constantemente referidos a los privilegios que tenían el clero y su institución. Por otro lado, las divisiones en el interior de la Iglesia Católica demuestra la incapacidad de mantener una homogeneidad en su seno; aún más, evidencia como ésta al relacionarse con la sociedad ha sido incapaz de mantenerse aislada de las discusiones temporales. Esto permitiría, en alguna medida, el desarrollo de diferentes expresiones políticas clericales, que van desde las más democráticas (Acción Social Católica), hasta las más conservadoras y cercanas, por la situación política internacional, a las organizaciones de extrema derecha. Además posibilita que en este período la intransigencia decimonónica cobrara una fuerza inusitada, en plena secularización de Occidente y de los intentos modernizantes del liberalismo en el campo de la educación y en las relaciones Iglesia-Estado; medidas que buscaban desmontar el *Régimen de Cristiandad* creado por los conservadores con la carta constitucional de 1886.

De igual modo, se puede decir que las reformas liberales chocaron abiertamente con la tradición conservadora de la sociedad colombiana; pero, además, la incapacidad liberal para asumir verdaderas transformaciones políticas –en este caso en lo atinente a la secularización de la sociedad– impidió la modernización, asociada a la separación Iglesia-Estado. Separación defendida por la mayoría de los liberales, bajo la inspiración de *La Revolución Francesa*, y que en Colombia por su acentuada catolicidad y la defensa intransigente de los conservadores no se logró, como si ocurrió en otros países latinoamericanos.

Por otra parte, resulta sumamente interesante ver cómo existió un diálogo nacional a través de la prensa laica y religiosa, en el cual percibimos el interés de polarizar al país en los momentos más difíciles de las contiendas partidistas, como por ejemplo, las elecciones, las propuestas reformistas de los liberales y los conflictos regionales. En efecto, la prensa se convierte en una fuente de consulta fundamental que posibilitó recrear el mapa político de estos años.

Por último, el resurgimiento en los años treinta de la corriente intransigente del catolicismo evidencia cómo en Colombia la institución ecle-

siástica está fuertemente imbuida de éste pensamiento. De esta manera se podría explicar como el tradicionalismo de la jerarquía eclesiástica que ha determinado en Colombia la cultura católica, tiene en sus posiciones políticas del treinta y, aún más, en el cuarenta y cincuenta, un punto de arranque. Aunque es necesario decir que en este mismo período comenzó a perfilarse una corriente católica más moderna, de la cual es preciso empezar a historiar. Corriente que no está ajena, en algunos momentos de la historia reciente, a asumir posiciones igualmente intransigentes pero defendiendo otros intereses opuestos al *statu quo*.

Notas

¹ Historiador Universidad Nacional de Colombia. Profesor Universidad de San Buenaventura-Bogotá y miembro del *Grupo de Estudios Sociales de las Religiones y las Creencias*, GESREC de la Universidad Nacional de Colombia. E: mail: fhelwar@hotmail.com.

² Meyer (1992) en esta comparación también considera que las revoluciones modernas en el proceso de consolidación se convierten en fenómenos religiosos, que terminan por imponer una fe a la fuerza.

³ Vale la pena decir que la Iglesia francesa a fines del siglo XIX estaba en un proceso de nacionalización, conocido con el nombre de Galicanismo a lo que respondía el Vaticano con el Ultramontanismo, entendido este como una actitud del catolicismo en un proceso de Romanización, donde prevalece una Iglesia Universal dentro del pensamiento tridentino. Ultramontanismo basado en su intransigencia contra el liberalismo. (Azzi, 1994: 72).

⁴ Balmes (1973: 7). Este sacerdote, filósofo y publicista español (Vich, 1810- Barcelona, 1848) y defensor de la monarquía, precursor de la neoescolástica y de apologética católica fue uno de los principales tomistas eclécticos que citaban los intransigentes decimonónicos en gran parte de América Latina.

⁵ El historiador José David Cortés, basa su obra en gran medida analizando el discurso intransigente de este personaje, que lideró desde la prensa católica, la defensa del conservatismo y su alianza con la Iglesia, frente al liberalismo, en las postrimerías de La guerra de los Mil Días. Peñuela fue uno de los principales abanderados en la demonización de los liberales, al lado del Obispo de Pasto, Ezequiel Moreno. (Cortés, 1998).

⁶ Por Concordato entiende José Manuel Díaz "(...) una convención entre la Iglesia y el Estado por la cual se regulan las relaciones acerca de las materias que interesan a ambas sociedades, en un acto público y solemne. Los concordatos se han hecho el medio práctico ordinario de regular relaciones entre las dos sociedades, para prevenir y evitar los conflictos y garantizar a la Iglesia el libre ejercicio de sus derechos y poderes esenciales". (Díaz, 1935: 42).

⁷ Miguel Ángel Urrego identifica en un proyecto político teocrático cinco puntos fundamentales: 1) la vuelta al tomismo y a los principios generales de la escolástica. 2) Subordinación del poder temporal al espiritual. 3) Protección estatal de la Iglesia. 4) Organización de la sociedad con la moral católica. 5) La sustitución del modelo de ciudadano burgués emanado de la revolución francesa por el católico virtuoso. (Urrego, 1990). Es

importante decir que un *orden teocrático*, como el que plantea Urrego en Colombia, no fue el que se impuso plenamente, pues la subordinación de lo temporal a lo espiritual debería estar acompañado de una ética religiosa interiorizada, pero lo que se percibe con más claridad en la mentalidad de liberales y conservadores es la utilización de las costumbres y prácticas católicas como discurso aglutinador. En este mismo sentido, en Colombia lo que se presentó con más fuerza fue un catolicismo de corte *populista*, lo que impedía una vez más una subordinación de lo temporal a lo espiritual. Aún más a finales del siglo XIX es el Partido Conservador quien llama a la Iglesia Católica para que asuma tareas que el Estado no estaba en capacidad de realizar. Entendiendo por catolicismo popular el desarrollado sin la catequesis de la Iglesia y que se presenta de manera un tanto separada de ésta. En otras palabras un catolicismo con una ética católica débil. Manuel Marzal estudiando la religiosidad contemporánea de los latinoamericanos ha sido uno de los principales analistas de este fenómeno. Este autor entiende por religiosidad popular “(...) la manera como se expresa religiosamente el pueblo, pero entendido no como categoría económica, sino como masa con escaso cultivo religioso”. (Marzal, 1997, p. 450); (Díaz, 1993, p.186-228).

⁸ Es importante aclarar que estas categorías no se contraponen, por el contrario, se complementan, ya que si las contextualizamos en un espacio político, se evidencia que en últimas lo que pretenden demostrar es que la Iglesia Católica con la implementación de este *orden o régimen* desea mantener o refortalecer su poder hegemónico, representado espiritualmente; colocándolo por encima del poder temporal, al igual que lo hizo en la Edad Media. (Ullman, 1983).

⁹ Juan Manuel González Arbeláez (1892-1966). Coadjutor durante gran parte del obispado de Ismael Perdomo fue el encargado de la Acción Católica, sus continuas acciones a favor del conservatismo y del franquismo le ocasionaron su expatriación hacia Europa.

¹⁰ Este Dominicano nacido en Facatativa en 1891 y muerto en Chocontá en el año de 1953, es reconocido como uno de los principales clérigos intransigentes de Colombia y desde Tunja, en la década del 30 a través del periódico *El Cruzado* fundado por él a comienzos del treinta, fue uno de los principales dinamizadores de la intransigencia. También dirigió el periódico *Veritas* de Chiquinquirá. La intransigencia y beligerancia de Mora Díaz se le puede atribuir a su formación como dominico. Comunidad religiosa que en este momento en Chiquinquirá y Pasto tenía en sus filas a frailes expulsados de las Filipinas, de España y Alemania, lo que de por sí hacía que sus actuaciones fuesen bastante radicales (Abel, 1987. p. 31). El padre Mora Díaz es recordado por las fuertes polémicas que mantenía constantemente en su periódico con el liberal Nieto Caballero, principalmente en temas de educación (Caro, 1974).

¹¹ Miguel Ángel Builes (1888-1971), obispo de Santa Rosa de Osos en 1924, fue el encargado de varias misiones en Casanare. Funda la orden de las Misioneras de Santa Teresita del Niño Jesús en 1929, que es disuelta pocos años después, para ser refundada con el nombre de Hermanas Teresitas Contemplativas en 1945. Para el presente trabajo esta figura representa ampliamente el clericalismo más ortodoxo y conservador de la época.

¹² Ismael Perdomo Borrero, nació en el Gigante Huila en 1972 y muere en Bogotá en 1950. Recibe los votos de celibato en el año de 1894 en el Seminario de Bogotá. En 1930 reemplaza al Primado arzobispal Bernardo Herrera Restrepo y ocupa la primatura hasta el año de 1949, monseñor Perdomo es el encargado de fundar la Acción Social Católica en 1946. (Orduz, 1984).

¹³ Eduardo Caballero Calderón en su novela *Tipacoque* recrea un acontecimiento que resulta muy interesante para comprender cómo fueron asimiladas por los campesinos las actuaciones del Cura como administrador de lo sagrado, pero a la vez como defensor de los intereses de su pueblo. En este caso, el protagonista Isidro Miranda, a comienzos de la década del treinta, asume posiciones militares para que la Carretera Central del norte pase por su pueblo. “El Cura Miranda... bajaba de su cerro con centenares de fieles armados en guerra a interrumpir los trabajos. El Gobierno tuvo que ceder, a trueque de que no le mataran sus ingenieros, y la carretera hubo de subir en una tremenda espiral hasta el cerro donde quedaba Miranda”. (Caballero Calderón, 1996, p. 55-56).

¹⁴ Este Cura también ha sido reconocido en varias entrevistas como aliado de Alcides García.”... Alcides García era uno de los jefes guerrilleros como decir hoy en día Tirofijo... Alcides medía 1.65 m, no era muy fornido; Celestino era un tipo muy fornido. En la época que se llamó de la violencia conservadora, ellos estuvieron combatiendo por el lado de la Rechiniga, la Cortadera, que son veredas liberales del Cocuy, inclusive con el padre Lorenzo Torres... hacia sus correrías, sus cabalgatas y salían en las noches a atacar a la gente por allá en el páramo a incendiar las casas”. Entrevista a Morrongo. Febrero de 1990 (Anexo). (Arenas, 1991, p. 49-50).

¹⁵ El hecho de que éste sea un convenio internacional entre la santa Sede y Colombia, para regular las relaciones entre las dos sociedades, hace que prime, su carácter internacional, dificultando realizar reformas internas sin antes no haberlas hecho internacionalmente. Esta situación va a ser esgrimida en los intentos de reforma constitucional y concordataria.

¹⁶ Directorio Nacional Conservador. “Programa del partido de 1931”. *Los Programas del Conservatismo*. Bogotá. 1967. Cursiva de la investigación.

¹⁷ Eric Hobsbawm (1995:121) al explicar el papel y la ideología del fascismo europeo muestra las profundas relaciones entre la Iglesia surgida del Primer Concilio Vaticano (1870), y la de la década del 40 del siglo XX, en cuanto a su odio a la modernidad y a sus propuestas democráticas. “El nexo entre la Iglesia, los reaccionarios de viejo cuño y los fascistas era el odio común a la Ilustración del siglo XVIII, a la revolución francesa y a cuanto creían fruto de ésta última: la democracia, el liberalismo y, especialmente el comunismo ateo”.

¹⁸ Es decir, que no sea a través de los sacramentos cómo el bautismo, el matrimonio y las defunciones, que se regule la ciudadanía de las personas.

¹⁹ En un rápido sondeo sobre la literatura que llegaba al país por aquellas épocas, sobre lo ocurrido en México, se han encontrado varios libros en los cuales se evidencia el interés de mostrar los peligros para el clero, si se llegara imponer un gobierno liberal radical, destacándose el libro de Kenny (1934), el cual está acompañado de imágenes de profanación de templos y de muertes violentas de sacerdotes a manos de los revolucionarios. Por este mismo talante encontramos la obra del mexicano Caro (1927). Pero también los liberales tenían su propia lectura: Enríquez (1917).

²⁰ Las organizaciones sindicales religiosas que hicieron parte de la contienda perseguían otros intereses. Estas organizaciones tenían sus orígenes desde comienzos del siglo XX con León XIII y su catolicismo social. La lucha por la tierra de sectores de la Iglesia (emanada del catolicismo social) colocaba en una situación política difícil a los revolucionarios que en apariencia luchaban por mejoras laborales y el acceso a la tierra. Es en este proceso que los católicos adquirieron niveles de organización importantes, por medio de los círculos obreros y asociaciones católicas lo que les va a posibilitar movilizarse masivamente para la guerra.

Alicia Olivera describe esta organización y la importancia de la Encíclica *Rerum Novarum* en la consolidación de una tradición social de la Iglesia mexicana. (Sedano, 1987).

²¹ José Manuel Díaz en una serie de artículos publicados en 1934 en la *Revista Colombiana* hacía un recuento histórico de las relaciones entre el Estado Pontificio y los demás estados, demostrando que el poder espiritual del Papa, unido a su condición histórica de reconocimiento internacional, le permitía tener relaciones diplomáticas con los Estados.

Referencias

- AZZI, Riolando. *O Estado leigo e o projeto. História do pensamento católico no Brasil*, Sao Paulo: Paulus, 1994.
- ABEL, Christopher. *Política, Iglesia y Partidos en Colombia 1886-1955*, Bogotá: FAES, 1987.
- ARENAS, Carlos Arturo. *La Violencia de 1930-1936 en las provincias de Norte y Gutiérrez de Boyacá, estudio de casos*. Monografía para optar al título de licenciado en Ciencias Sociales. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja, 1991.
- BALMES, Jaime. *El Criterio*. Medellín: Bedout. 1973.
- CABALLERO Calderón, Eduardo; *Tipacoque*. (Primera impresión en 1940). Bogotá: Imprenta Nacional, 1996.
- CARO, Brigido. *Plutarco Elías Calles. Dictador Bolsheviki de México. Episodios de la revolución mexicana desde 1910 hasta 1924*. Bogotá: Impresiones de la Sociedad, 1927.
- CARO, Fray Jorge. *Bonanza y Tempestad. Estudio Biográfico del Ilustre Padre Dominicó Fray Francisco Mora Díaz*, Bogotá: Nelly, 1974.
- Conferencia Episcopal de 1927.
- CORTÉS, José David. *Curas y Políticos Mentalidad Religiosa e Intransigencia en la Diócesis de Tunja. 1881-1918*, Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998.
- DÍAZ, José Manuel. *El problema del Concordato*, Bogotá: Sin editorial. 1935.
- DÍAZ, Pedro José. *La Religiosidad Popular en la Historia de Colombia*. Bogotá: Códice, 1996.
- Directorio Nacional Conservador. "Programa del partido de 1931". *Los Programas del Conservatismo*. Bogotá. 1967.
- ENRÍQUEZ, Enrique A. *Las Causas fundamentales de la revolución mexicana y la Nueva Constitución de la República*, Bogotá: Arboleda y Valencia. 1917.
- FIGUEROA Salamanca; HELWAR Hernando. Cambio de enemigo: de liberales a comunistas. Religión y política en los años cuarenta. In: BIDEGAIN, Ana María; *Globalización y Diversidad religiosa*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2005.
- _____. *Clérigos, parroquias y chulavitas. Norte de Boyacá. 1930-1946*. Monografía para optar el título de historiador. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 1999.
- _____. Corrientes del catolicismo frente a la guerra y la paz en Colombia en el siglo XX. In: BIDEGAIN, Ana María Bidegain (compiladora) *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, Bogotá: Taurus, 2005.

- FIGUEROA Salamanca, HELWAR Hernando. El corporativismo de mediados del siglo XX en Colombia. Una propuesta de derechas, *Grafía*, N. 3, Bogotá, (En edición).
_____. Modernidad y nación en Colombia, *Grafía*, N° 0. Bogotá: Universidad Autónoma de Colombia. 2003.
- GONZÁLEZ, Fernán. *Poderes Enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*, Bogotá: Cinep, 1997.
- GRUZINSKI, Serge; *La Colonización de lo Imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México: FCE, 1993.
- GUERRERO, Javier. *Los Años del Olvido. Boyacá y los orígenes de la Violencia*, Bogotá: Tercer Mundo, 1990.
- HOBSBAWM, Eric. *Historia del Siglo XX. 1914-1991*, Barcelona: Crítica, 1995.
- JARAMILLO Uribe, Jaime. *El Pensamiento Colombiano en el Siglo XIX*, Bogotá: Planeta, 1996.
- KENNY, Miguel. *Hay un Dios en México? El sistema rojo en México y la responsabilidad americana*, Bogotá: Voluntad, 1934 (cit).
- MALLIMACI, Fortunato. *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*, Buenos Aires: Biblos, 1988.
- MARZAL, Manuel. Investigación e hipótesis sobre religiosidad popular. In: Rueda, Marco y Moreno, Segundo (compiladores); *Cosmos, Hombre y Sociedad. Lecturas dirigidas de antropología religiosa*. Ecuador: Abya-Yala, 1997.
- MEDINA, Medófilo. "Obispos, Curas y Elecciones 1929-1930", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. N° 18-19. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 1990-1991.
- MEYER, Camín y Lorenzo; *A la Sombra de la Revolución Mexicana*. México: Cal y Arena, 1989.
- MEYER, Jean. *La Cristiada. El conflicto entre la Iglesia y el Estado. 1926-1929*. Vol. 2. México: Siglo XXI, 1976.
- MEYER, Jean. La cuestión religiosa en las revoluciones francesa y mexicana. In: Ávila, Ricardo (compilador); *México y Francia: dos perspectivas revolucionarias*, México: Universidad de Guadalajara, 1992.
- ORDUZ, Julio César; *Monseñor Ismael Perdomo y su tiempo*, Bogotá: Canal Ramírez Antares, 1984.
- PEÑUELA, Cayo Leonidas. *Tratado de Religión Superior o Apologética*, Tunja: Imprenta del Departamento, 1916.
- PEREA, Carlos Mario. *Porque la Sangre es Espíritu*, Bogotá, Aguilar, 1996.
- REYES Heróles, Jesús; *El liberalismo mexicano en pocas páginas*, México: Secretaría de Educación Pública y FCE. 1985.
- RICHARD, Pablo. *Morte das cristiandades e nascimento da Igreja. Análise histórica e interpretação teológica na América Latina*, San Pablo: Paulinas, 1984.
- SEDANO, Alicia Olivera. *Aspectos del Conflicto Religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias*, México: Secretaría de Educación Pública, 1987.

TTRADO Mejía, Álvaro. *Aspectos Políticos del Primer Gobierno de Alfonso López Pumarejo*. 1934-38. Bogotá: Procultura, 1981.

ULLMAN, Walter. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona: Ariel, 1983.

URREGO, Miguel Ángel. *La Creación de un Orden Teocrático durante la Regeneración*. 1990. Tesis (Maestría en Historia), Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 1990.

VEGA Cantor, Renán. Sotanas, candidatos y petrodólares. La caída de la república conservadora vista por un diplomático francés. *Boletín, Cultural y Bibliográfico*, N. 48, Banco de la República, Bogotá, 1998.