



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

El mal y la herejía en la oratoria sagrada del arzobispo Manuel José Mosquera y Arboleda (1835–1852). Una historia de las creencias del catolicismo de mediados de siglo XIX.

Jeferson Jesid Díaz Sastre

Universidad Nacional de Colombia

Departamento de Historia

Bogotá, Colombia

2022

El mal y la herejía en la oratoria sagrada del arzobispo Manuel José Mosquera y Arboleda (1835-1852). Una historia de las creencias del catolicismo de mediados de siglo XIX.

Jeferson Jesid Díaz Sastre

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

Magister en Historia

Director:

José David Cortés Guerrero

Línea de Investigación:

Estudios Sociales de la Religión

Universidad Nacional de Colombia

Departamento de Historia

Bogotá, Colombia

2022

Dedicatoria

A Jorge Melo (Q.E.P.D.), quien me enseñó por qué esto de la historia es una disciplina

A los demás compañeros y compañeras de estudio de la maestría

A los diferentes participantes del grupo religión y política de IberConceptos

A Ivo, por los intentos de escucha paciente a pesar cierto desinterés en el hecho religioso

Declaración de obra original

Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto).

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.

Jeferson Jesid Díaz Sastre

Jeferson Jesid Díaz Sastre

Fecha 26/05/2022

Agradecimientos

Agradezco a las profesoras y profesores de las diferentes materias cursadas, especialmente al profesor José David Cortés Guerrero por acompañar durante este largo tiempo la culminación de este proyecto académico. Varios fueron los temas que se pensaron como escritura de tesis, con la única seguridad del hecho religioso durante el siglo XIX. Gracias a su acompañamiento, logré enfocarme en un único tema.

Agradezco igualmente a los compañeros y las compañeras de la maestría con quienes tuve debates sugerentes de los cuales aprendí bastante.

Al Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, por apostar aún en aproximaciones desde las ciencias sociales para el estudio del hecho religioso.

Resumen

El mal y la herejía en la oratoria sagrada del arzobispo Manuel José Mosquera y Arboleda (1835–1852). Una historia de las creencias del catolicismo de mediados de siglo XIX.

Descripción: la presente tesis parte de preguntarse cómo la religión católica se hace creíble, proponiendo como medio de indagación la tensión entre lo que se define como verdadero y aquello que se condena como falso por parte de una autoridad religiosa, la cual estará representada por el arzobispo Manuel José Mosquera, máximo jerarca de la institución eclesiástica entre 1835 y 1852. Los materiales que sirvieron para indagar dicha tensión corresponden a las piezas de la oratoria sagrada atribuidas a su autoría, especialmente los sermones y las cartas y edictos pastorales compendiados en 1858 por el hermano gemelo del eclesiástico, Manuel María Mosquera, en el Tomo I de los *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera*. El análisis propuesto parte de preguntarse por las representaciones a movilizar a partir del Demonio — en tanto representación simbólica del mal —, así como los elementos constitutivos del campo semántico de la herejía, con la intención de brindar algunas hipótesis historiográficas para comprender aquello que se toma por cierto por parte de los feligreses neogranadinos de mediados de siglo desde la persuasión de la oratoria sagrada, la cual está influenciada y responde a las dinámicas socio-históricas de las relaciones entre el Estado, la Iglesia institucional, la sociedad, la religión, la política y las configuraciones globales del catolicismo, para lo cual se esbozan algunas problemáticas que el arzobispo procura posicionar de suma relevancia en los escritos señalados. El prelado se juega en ellos la necesidad de sostener el consenso socio-religioso a partir de la condena a las desviaciones definidas como tales, retomando para ello elementos de la prédica y prácticas católicas cimentadas sobre el monopolio de la “tradicción” que auguran la estabilidad de la única institución capaz de asegurar la felicidad después de la muerte.

Palabras clave: arzobispo; catolicismo; oratoria sagrada; creencias; desviaciones religiosas; Demonio; herejía.

Abstract

Evil and heresy in the sacred oratory of Archbishop Manuel José Mosquera y Arboleda (1835–1852): a history of the beliefs of mid-19th century Catholicism

Description: this thesis is based on asking how the Catholic religion becomes credible, proposing as a means of inquiry the tension between what is defined as true and what is condemned as false by a religious authority, which will be represented by the Archbishop Manuel José Mosquera, maximum hierarch of the ecclesiastical institution between 1835 and 1852. The materials that served to investigate said tension correspond to the pieces of the sacred oratory attributed to his authorship, especially the sermons and the letters and pastoral edicts summarized in 1858 by the twin brother of the ecclesiastic, Manuel María Mosquera, in Volume I of the Documents for the biography and history of the Episcopate of the Illustrious Mr. Manuel José Mosquera. The proposed analysis starts from wondering about the representations to be mobilized from the Demon – as a symbolic representation of evil – as well as the constituent elements of the semantic field of heresy, with the intention of providing some historiographical hypotheses to understand what which is taken for granted by the New Granadan parishioners of the mid-century from the persuasion of sacred oratory, which is influenced by and responds to the socio-historical dynamics of the relations between the State, the institutional Church, society, the religion, politics and the global configurations of Catholicism, for which some problems are outlined that the archbishop tries to position as highly relevant in the aforementioned writings. The prelate stakes on them the need to sustain the socio-religious consensus from the condemnation of deviations defined as such, taking up elements of preaching and Catholic practices based on the monopoly of “tradition” that predict the stability of the only institution capable of ensuring happiness after death.

Keywords: archbishop; Catholicism; sacred oratory; beliefs; religious deviations; Evil; heresy.

Contenido

	Páginas
Introducción	11
CAPÍTULO I. Oratoria sagrada, homilética y apuestas historiográficas de la creencia para la comprensión del catolicismo de mediados de siglo	21
1.1. Palabras preliminares	21
1.2. Bosquejo biográfico del arzobispo Manuel José Mosquera	22
1.3. Consideraciones historiográficas de la oratoria sagrada	36
1.3.1. Algunas características de la oratoria sagrada y la confección de las piezas	36
1.3.2. Piezas de la oratoria sagrada hacia mediados del siglo XIX hispanoamericano	48
1.3.3. Características de la confección de las piezas atribuidas a la autoría del arzobispo Mosquera	62
1.4. Abordajes sobre el creer, las creencias y la reconfiguración del catolicismo hacia mediados del siglo XIX	74
1.4.1. El acto de creer, las creencias y los linajes creyentes	74
1.4.2. Aproximaciones generales al proceso de secularización	82
CAPÍTULO 2. Prefiguraciones del mal y manifestaciones de lo demoníaco en la arquidiócesis de Bogotá	92
2.1. Planteamientos del problema	92
2.2. Historiografía del mal, las huestes demoníacas y su proyección en el mundo colonial e inicios del siglo XIX	97
2.2.1. Sentidos históricos del símbolo del mal	97
2.2.2. Sujetos coloniales demonizados y presencias de lo demoníaco durante la Independencia	101
2.3. Realizaciones del mal en la sociedad de medio siglo	105
2.3.1. Impiedad, libros, infancia y sensualismo	105
2.3.2. El mal, las guerras civiles y las pruebas de la Providencia	118
2.3.3. Los contagios maléficos del “trancas”	134
2.3.4. Los embates a la conciencia y a lo familiar	135

CAPÍTULO 3. “Conviene que haya herejes”:	
desviaciones religiosas en la arquidiócesis de Bogotá.	143
3.1. Planteamientos del problema	143
3.2. Propuestas historiográficas para comprender las enunciaci- ones de herejía y otros “errores” hacia mediados del siglo XIX	150
3.3. Concepciones y trayectorias de la <i>Iglesia</i> en tiempos de transformaciones para la autoridad eclesiástica	164
3.3.1. Vaivenes de la autoridad eclesiástica	170
3.3.2. El clero que cuestiona y el clero cuestionado	178
3.4. La afirmación de la autoridad a pesar de la incredulidad	190
3.5. Maneras de contener el contagio de los errores	198
3.5.1. Quema de libros	198
3.5.2. Persuasión por vía del acto pecaminoso	202
3.5.3. El símbolo de la cruz como reafirmación de pertenencia	205
3.5.4. Los herejes, entre lo rural y lo urbano	207
3.5.6. El control de las mujeres para evitar posibles desviaciones	213
4. Conclusiones	218
5. Bibliografía	226
Anexo	248

Lista de tablas

Tabla 1. Días de fiesta según breve pontifical del 31 de enero de 1834	71 - 72
Tabla 2. Corpus de las piezas homiléticas	248 - 259

INTRODUCCIÓN

La presente tesis parte de preguntarse cómo la religión católica se hace creíble, proponiendo como medio de indagación la tensión entre lo que se define como verdadero y aquello que se condena como falso por parte de una autoridad religiosa, la cual estará representada por el arzobispo¹ Manuel José Mosquera, máximo jerarca de la institución eclesiástica entre 1835 y 1852². Ahora bien, los materiales que sirvieron como medios para indagar dicha tensión corresponden a las piezas de la oratoria sagrada, como se detalla más adelante, aunque en varias ocasiones se citan otros materiales para complementar lo señalado por aquellas. Por último, es importante indicar que la prédica religiosa del jerarca eclesiástico estuvo dirigida a todos los feligreses que vivían en el territorio que, guardadas algunas diferencias geográficas, se conoce actualmente como República de Colombia³.

¹ Arzobispo es un cargo episcopal asignado dentro de la organización jerárquica de la Iglesia institucional, siendo superior a los obispos, que le son sufragáneos, pero en obediencia a otras dignidades propias de la Santa Sede, por cuanto allí reside el obispo supremo de la institución: el papa, vicario de Cristo. Los obispos, por disposiciones del papa romano, reciben la facultad de administrar un territorio según quede estipulado en las bulas y otros documentos que definen la composición de cada uno de estos, los cuales a su vez están integrados por parroquias y curatos con amplia cobertura territorial. En este sentido, la arquidiócesis de Bogotá fue creada por el papa Pío IV a través de la bula *In suprema dignitatis Apostolicae specula* del 22 de marzo de 1564. Además de ser la cuarta sede metropolitana de América, contó con una gran extensión, pues a él estaban adscritos una tercera parte del territorio de lo que posteriormente se conocería como el Virreinato de la Nueva Granada, además de una parte de parroquias de la Capitanía General de Venezuela. A la sede metropolitana fueron sufragáneas las sedes episcopales de Cartagena y Popayán desde el siglo XVI. Para 1836 el arzobispado contaba con 377 parroquias, con un total de 512 curas seculares y 184 curas regulares, según estimaciones del arzobispo Manuel José Mosquera. Ver Luis Carlos Mantilla Ruiz, O. F. M., *Historia de la arquidiócesis de Bogotá. Su itinerario evangelizador, 1564-1993* (Bogotá: Arquidiócesis de Bogotá, 1994) 1-93.

² Nombrado por el papa Gregorio XVI en 1835, previa elección del gobierno republicano según lo establecido en la ley de patronato de 1824, hasta su expulsión por el Congreso de la República de la Nueva Granada en 1852. Esto se explica más ampliamente en el capítulo 1.

³ En relación con los nombres de la actual República de Colombia, conviene recordar que durante el siglo XIX tuvo varias denominaciones atribuidas por las constituciones políticas de turno. La República de Colombia fue creada en 1819 por el Congreso de Angostura. Mejor conocida posteriormente como la Gran Colombia, integraba a los actuales territorios de Venezuela, Colombia y Ecuador. Una vez disuelto aquel proyecto político, el territorio pasó a denominarse República de la Nueva Granada, entre 1830 y 1858. Ahora bien, cuando se haga referencia a “sociedad granadina” o “sociedad neogranadina” se hace referencia a los habitantes de la República de la Nueva Granada, y ambas nominaciones se usan en significación equivalente.

Como lo ha señalado la historiografía interesada en las relaciones entre Iglesia, Estado, sociedad, religión y política para el siglo XIX colombiano⁴, la reconfiguración de los actores en juego –fuesen representantes del clero o de otros ámbitos de la sociedad– no estuvo exenta de los debates en torno al papel que debía protagonizar el catolicismo, la institución y las acciones propias de sus agentes como aglutinadores de las conciencias para sostener el consenso socio-religioso. Tales debates, además, retomaban lo acontecido en otras latitudes cristianas, sobremanera en el continente europeo⁵. En este sentido, como autoridad de autoridades, las palabras de los papas Gregorio XVI (1831–1846) y de Pío IX (1846–1878) fijaban posibles contornos de acción e interpretación del tiempo presente para el prelado metropolitano de Bogotá, quien tenía la obligación de obedecer y reinterpretar las disposiciones que emanaran del centro del catolicismo en un ambiente caracterizado por un férreo control por parte de las autoridades políticas de la República independiente.

Vale indicar que durante el siglo XIX no dejarán de resonar en Europa voces heterogéneas sobre proyectos de sociedad en relación con las ideas de la Ilustración, el progreso y los presupuestos de la política moderna. A la par de la existencia de perspectivas laicas y clericales que abogan por los principios políticos que inspiraron la Revolución francesa, con la misma fuerza de los hechos se irán asentando posiciones contrarias que anhelaban por el retorno del modelo de sociedad del Antiguo Régimen como un horizonte político legítimo ante la supuesta anarquía que se esparcía sin control, la cual se consideraba, además, como manifestación de una honda “descristianización”⁶.

⁴ Para una mirada inicial, reciente y de amplio alcance, se trae a colación las trayectorias académicas de José David Cortés Guerrero y Helwar Hernando Figueroa Salamanca, dos historiadores reconocidos en el ámbito de los estudios del hecho religioso en Colombia, en los capítulos José David Cortés Guerrero, “El oficio del historiador: del hecho religioso a la historia comparada y la historiografía”. Así mismo, Helwar Hernando Figueroa Salamanca, “El campo religioso en Colombia. Una experiencia investigativa e interdisciplinar desde la historia”, en *Los historiadores colombianos y su oficio. Reflexiones desde el taller de la historia* (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2017) 131–153; 155–182, respectivamente.

⁵ José David Cortés Guerrero, *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX*, (Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2016) 17. En complemento, Fernán González González, S.J., *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia* (Santafé de Bogotá: CINEP, 1997), 369–405.

⁶ Recuerda Ronnie Po-Chia que el término descristianización fue acuñado por la historiografía francesa y anglosajona para describir el supuesto proceso de decadencia de la religión. Ante esto se alza-

Una posibilidad para comprender dicho entramado se puede leer en sermones, cartas y edictos pastorales⁷, pues estas piezas de la oratoria sagrada –si bien no son las únicas– tienen la intención de exponer verdades que han de ser tomadas por ciertas. Para lograr tal propósito, Manuel José Mosquera hacía uso del recurso retórico de la *amplificatio* (amplificación), puesto que en él se amalgama la reiteración de los argumentos expuestos sin la necesidad de añadir información nueva, logrando con ello la persuasión de los fieles católicos sin poner en tela de juicio las verdades reveladas. Ante bien, se busca lograr la recepción de las virtudes propias de modelos de santidad como la castidad, la caridad, la humildad, la vida de oración y el ascetismo⁸.

El arzobispo podía hablar y escribir cómodamente desde la inmutabilidad de las verdades pues, como señala Michel de Certeau, lo que resulta de mayor relevancia para la religión cristiana es que el creer es al mismo tiempo una afirmación y un hacer⁹. Esto aplicaría para las piezas de la oratoria sagrada. Mientras en los sermones la doctrina y las referencias a

ron argumentos contrarios, como los del historiador Jean Delumeau, para quien el catolicismo tridentino, en su esfuerzo de cristianización, no había logrado los objetivos trazados durante el siglo XVI para con las masas cristianas. Ahora bien, Po-Chia establece una diferencia de grado entre las élites y las masas populares cristianas para proponer que durante “el siglo XVIII, una época de deísmo, filosofía de la ciencia y de la razón, las élites consideraban pasados de moda los misterios y glorias del catolicismo tridentino. Los sermones sobre el azufre y el infierno ya no daban miedo; los rituales teatrales y apasionados resultaban embarazosos para quienes preferían una religión más sobria e íntima”. Ver Ronnie Po-Chia Hsia, *El mundo de la renovación católica* (Madrid: Ediciones Akal, 2010) 19–21; 271.

⁷ Los sermones y las cartas y edictos pastorales están publicados en los *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I: Carrera eclesiástica*⁷, contando un total de 52 piezas que corresponden a 2 oraciones, 2 discursos homiléticos, 27 sermones y 21 cartas y edictos pastorales. Al respecto, conviene compartir al lector que el mayor obstáculo metodológico fue la ausencia de fechas de publicación para cada uno de los sermones, aunque es sabido que estos estaban destinados a la predicación de la liturgia de los días domingo. Como se precisa en el capítulo 1, se mantiene la ortografía original de las piezas.

⁸ Antonio Rubial, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521–1804)* (México: Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, 2014) 33–35.

⁹ Interesante resulta traer a colación las explicaciones del antropólogo Diego Cagüñas Rozo, para quien el acto de creer característicamente cristiano está mediado por la tradición de las religiones del Libro, basadas “primariamente en un *hacer*: acatar la Ley, llevar a cabo ciertos rituales, abstenerse de incurrir en prácticas prohibidas, por ejemplo. Ahora bien, a diferencia de otras religiones, para el cristianismo “creer está en la raíz de toda definición de lo que es “ser cristiano”. Ver Diego Cagüñas Rozo, “Las distancias del creer: secularización, idolatría y el pensamiento del otro”, *Revista de Estudios Sociales* Vol.: 1, No. 34 (2009): 125. [En línea:] <http://www.scielo.org.co/pdf/res/n34/n34a12.pdf>

santos tenían la intención de comunicar ideas, sentimientos e imágenes que sirviesen como explicaciones de los sucesos cotidianos para los creyentes, las cartas y edictos pastorales establecían rutinas para las prácticas de devoción, tales como la oración o el ayuno. Este diálogo entre un hacer y un creer se convirtió entonces en una apuesta metodológica por encontrar puentes entre pastorales y sermones a lo largo de la escritura de los capítulos.

En complemento de lo señalado, la hipótesis a proponer para la interpretación de las piezas es que la persuasión de las piezas estaba motivada por la intención de reafirmar las adhesiones de los creyentes a partir de una garantía: los errores que circulaban en la sociedad neogranadina eran la única fuente de explicaciones para los castigos divinos que se manifestaban a través de los sufrimientos causados por hechos cotidianos, tales como las dos guerras civiles —la guerra de los “Supremos”, de 1839 a 1842, y la guerra de 1851— o del amplio contagio del cólera asiático durante 1849. Ello daba cuenta, según el prelado, de la perversión a la que conducían los peores errores que se leen una y otra vez en sermones y pastorales: la indiferencia religiosa y el espíritu de incredulidad.

Dos aspectos resultan llamativos en relación con esto último y son los puntos nodales sobre los cuales se articulan dos problemas a desarrollar en los próximos capítulos. El primero de ellos tiene que ver con la asociación que opera el arzobispo entre errores y demonios. La pieza en la que mejor se expresa esto es la “Homilía pronunciada en la festividad de Pentecostés, y dirigida á los eclesiásticos que acababan de recibir de sus manos la ordenación sacerdotal”. Luego de anunciar que la batalla de los representantes del clero consiste en evitar que las ovejas se pierdan en la malicia del mundo, monseñor Mosquera les extiende la siguiente invitación:

Id á defenderla [a la grey] contra el demonio de la impiedad que no conoce freno alguno; contra el demonio del libertinaje que se derrama como un torrente; contra el demonio de la indiferencia, contra el cual parece que no hay remedio; monstruo nuevo, que no tiene igual en ninguno de los siglos precedentes, y que semejante á

una bestia feroz, á la bestia solitaria de que habla el Profeta, devasta la viña de Jesucristo, mas por sus ardidés que por sus furores, y mas aun por sus ataques siniestros, que por oposiciones directas¹⁰.

Dicho problema de las manifestaciones de lo demoníaco, que se desarrolla a lo largo del **segundo capítulo**, se torna interesante por cuanto el eclesiástico neogranadino ressignifica elementos significativos que han configurado notoriamente el trasegar del cristianismo: por un lado, la pregunta por la existencia del mal; por otro lado, los sentidos y representaciones que se entrecruzan con el símbolo del Diablo¹¹. Lo maléfico y lo extraño en forma de demonios – muchas veces representados como invisibles – contribuyen en la reafirmación de prefiguraciones con la capacidad de establecer diferenciaciones entre los “buenos cristianos” y aquellos que, por decisión o por desconocimiento, han entrado en la senda del pecado.

Resulta importante señalar que, si bien la historiografía consultada parece establecer cierto consenso en relación con el decaimiento en la creencia en el símbolo del mal durante el siglo XIX, la equiparación que hace el arzobispo Mosquera entre ideas nuevas y demonios abrió la curiosidad para indagar si los atributos otrora distinguidos al Demonio podían ayudar a interpretar aquello que quería condenar el prelado metropolitano a mediados de siglo.

El segundo aspecto por destacar tiene que ver con la necesidad de atribuir nombre a y reconvenir posibles fisuras promocionadas por el error. Recuérdese que para tales efectos la Iglesia, en tanto institución, ha vuelto una y otra vez sobre las definiciones teológicas basadas en la “tradición”¹², calificando como herejías los proyectos de renovación religiosa con la intención de disponer de acciones – muchas de las cuales supusieron tratos violentos en

¹⁰ Manuel José Mosquera, “Homilía pronunciada en la festividad de Pentecostés, y dirigida á los eclesiásticos que acababan de recibir de sus manos la ordenación sacerdotal”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 256. No se aporta fecha de publicación para esta pieza.

¹¹ Como se explica en el capítulo 2, se usan como sinónimos las nominaciones de Demonio y Diablo.

¹² Para Jaime Contreras Contreras, la “tradición” que pregonan los teólogos se traduce en un proyecto de hegemonía sociocultural, puesto que a partir de ella la autoridad eclesiástica logra imponerse como la única “entidad de las costumbres” con la capacidad de reinventar una y otra vez el pasado para fijar un futuro. Ver Contreras, “Entre tradición y autoridad: la “invención” de la herejía”, en *Vivir el siglo de oro. Poder, cultura e historia en la época moderna. Estudios en homenaje al profesor Ángel Rodríguez Sánchez*, ed. Bartolomé Bennassar Perillier (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003) 123-144.

complicidad con las autoridades civiles — para reconvenir a los sujetos y comunidades denominadas heréticas. El reto herético no es algo menor, puesto que está en juego la legitimidad de una autoridad y la supervivencia misma de la comunidad de fieles, la cual ha hecho de la devoción a la “religión verdadera” un contrato socio-religioso con la facultad de asegurar la felicidad en el más allá.

En algunos de los sermones de la colección indicada más arriba la palabra herejía aparece de vez en cuando. Tal invocación motivó la propuesta interpretativa a partir de la oposición entre lo que está permitido creer y todo aquello que se califica como errático. A explorar algunos de estos sentidos estará destinado el **tercer capítulo**. Para ello, se comienza por delinear algunos de los elementos que componen el campo semántico de la herejía, para luego llamar la atención sobre los sujetos calificados como herejes, los posibles remedios para combatir la propagación de los errores — haciendo mayor énfasis a lo que pueda significar el reclamo reiterativo de la impiedad — y la intención del arzobispo en disimular sus críticas a los gobernantes civiles a partir del argumento del contagio con las nuevas ideas a través de la circulación desenfrenada de libros e ideas expresadas en ellos.

Pero la reafirmación de la doctrina y la invitación a la acción espiritual no pueden dejar de lado la intención de persuasión de la oratoria sagrada, la cual respondía a las dinámicas propias de transformación del catolicismo en Occidente. Lo que resulta llamativo es que las piezas pregonaban una y otra vez una Iglesia institucional fuerte, aunque el arzobispo Mosquera convivió con proyectos de sociedad que cuestionaban cierto protagonismo social y económico de aquella. Al respecto es importante señalar que, desde las autoridades civiles, durante los diez y siete años del gobierno espiritual de Manuel José, salían a flote proyectos de ley tendientes a disminuir lo que alguna vez se creyeron como “privilegios”. Si a lo anterior se suman las reiterativas oposiciones de representantes del clero que, en principio, debían obedecer a la cúspide, se tiene que la imagen de una Iglesia institucional “fuerte” era una proyección que, en todo caso, nutría las verdades a reafirmar por parte de los fieles neogranadinos.

En continuidad con lo anterior, el **capítulo 1** procura establecer un marco de definiciones generales, las cuales inician con la justificación sobre la investigación de las piezas de la oratoria sagrada, indicando las características más esgrimidas por la historiografía y cómo

éstas contribuyen a la historiografía del hecho religioso. Igualmente, se brindan anotaciones sobre quién era el arzobispo Mosquera y cuáles fueron los problemas sociopolíticos en los cuales estuvo imbuido, destacando aquí las dos guerras civiles, así como las denominadas “reformas liberales” de mediados de siglo, tendientes a restar cierta hegemonía del clero en la sociedad. Por último, se anotan algunas ideas en relación con el proceso de secularización, la relación entre religión y modernidad, así como las intenciones tras los proyectos de laicidad, puesto que fueron vistos a la luz de la doctrina como una amenaza latente que inspiraba una que otra anotación en sermones y pastorales.

Por último, es importante señalar que las posibles reiteraciones entre los capítulos 2 y 3 no fueron mera repetición. Por el contrario, están justificadas por la imposibilidad misma de desvincular lo que de hecho forma un conjunto de interpretación. Es decir, las manifestaciones de lo demoníaco y lo maléfico, así como la tensión entre verdad y error que integran dos capítulos diferenciados para la presente tesis, no pueden dejar de entenderse si no se los relaciona de manera continuada, por cuanto muchas veces nombran de diferentes maneras los mismos problemas identificados por una autoridad religiosa. Este fue tanto el riesgo como el presupuesto con el cual se articularon situaciones similares en uno y otro capítulo, reconociendo de antemano que más que un intento biográfico del arzobispo Mosquera, la motivación de la investigación estuvo guiada por la indagación más cercana al creyente que, bajo precepto ritual, debía asistir de tanto en tanto a la parroquia para escuchar al pastor de almas y salir de allí con una serie de verdades que orientaran su interpretación del mundo social y de la vida cotidiana. Por esto es importante que el lector tenga presente que la apuesta no está puesta sobre el prelado metropolitano en sí mismo, sino en la asociación de los problemas esbozados en sus piezas como condición de posibilidad para una historia de las creencias del catolicismo de mediados del siglo XIX, referidas al Diablo y a la herejía principalmente.

* * *

En lo que resta de la presente introducción, se extienden algunas precisiones terminológicas que faciliten la lectura:

1. Sobre el uso de la expresión “...de mediados de siglo” se quiere indicar con ella el marco temporal que abarca las relaciones entre religión y política desde el inicio de la era republicana en 1819 hasta el destierro del arzobispo por el Congreso de la República en 1852, rescatando con ello los diferentes debates que ciñeron las relaciones entre religión y política antes de la posesión y durante la administración espiritual del arzobispo Mosquera. Además, esta treintena temporal ha de influir en la confección de las piezas de la oratoria sagrada como indicadores de situaciones e ideas que comienzan a delinear nuevas configuraciones de las relaciones entre la Iglesia, el Estado, la religión y la sociedad.

2. Indistintamente se usan los sustantivos clero, sacerdote, prelado y/o eclesiástico. Al respecto, se trae a colación la claridad terminológica que propone Ana María Bidegain: “eclesiástico hace referencia al aparato jerárquico de una Iglesia cristiana, compuesto por sacerdotes, obispos, cardenales, es decir, los administradores de lo sagrado”¹³.

Otras veces se usa la acepción “Iglesia institucional” para referir la organización institucional encargada de la administración de lo sagrado, del apostolado y la misión en la religión católica. En tanto institución, la Iglesia está “encabezada por el Pontífice [el papa], pasando por el colegio de obispos, los presbíteros y las autoridades de las comunidades religiosas”. Por tanto, se hace referencia a la “jerarquía eclesiástica”, y no tanto a la comunidad de creyentes católicos en tanto heterogeneidad de sujetos y grupos sociales que abarca, diferencial pero complementariamente, la definición de Iglesia, en esta ocasión sin adjetivos¹⁴. Esta comunidad de creyentes será nombrada en lo que sigue como fieles, grey, creyentes o feligreses.

3. Otro tanto hay que decir en relación con el arzobispo: él es la cabeza que se ubica en el primer grado de la jerarquía de la Iglesia institucional, y las restantes dignidades eclesiásticas le son subsidiarias y le deben obediencia (obispos, priores o prioras, curas párrocos).

¹³ Ana María Bidegain, “De la historia eclesiástica a la historia de las religiones: breve presentación sobre la transformación de la investigación sobre la historia de las religiones en las sociedades latinoamericanas”, *Historia Crítica* No. 12 (1996): 5-16. [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.7440/histcrit12.1996.01>

¹⁴ José David Cortés Guerrero, *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja, 1881-1918* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998) 19-20.

Unas veces se habla del arzobispo Mosquera, y se usan acepciones como prelado metropolitano, jerarca eclesiástico, primado o monseñor como sinónimos. Al indicar solo el nombre o hacer referencia a su lugar de nacimiento (Popayán), se sobreentiende que se hace referencia al arzobispo.

4. Recordar en este punto que la arquidiócesis de Bogotá fue fundada en 1563 y bajo su administración quedaron regladas las diócesis de Santa Marta y de Cartagena, erigidas en 1534; la diócesis de Popayán, fundada en 1546; la diócesis de Antioquia, erigida en 1804. Esta administración del episcopado a inicios del siglo XIX fue seguida de la erección de otras diócesis durante la misma centuria¹⁵.

5. De las diferentes definiciones sobre religión y doctrina en el marco del cristianismo que se consultaron durante el proceso de investigación, se trae a colación las precisiones de José Ángel García de Cortázar, quien tiene la capacidad de hilar de manera sencilla diferentes aspectos. A continuación, una cita extensa:

La definición más sintética que recuerdo al respecto es la que, como derivada de Rudolf Otto y Mircea Eliade, proporcionó Peter L. Berger al considerar la religión como “la empresa humana por la que un cosmos sacralizado queda establecido”. En muchas religiones, la tarea de asegurar este establecimiento, es decir, la de hacer cristalizar una específica versión del cosmos sagrado en forma de doctrina de carácter obligatorio, ha correspondido a un grupo de especialistas progresivamente profesionalizado. En el caso del cristianismo, que constituye un caso extremo de especialización institucional de una religión, aquel grupo acabó constituyendo, y lo hizo desde la reforma gregoriana de finales del siglo XI, una institución rígidamente jerarquizada que monopolizó los contenidos y funciones de una *Ekklesía*, una Iglesia, hasta entonces entendida como comunidad. Ese resultado facilitó tanto la construcción de un discurso religioso unificado como la tarea de socialización necesaria para garantizar, de un lado, un consenso ininterrumpido acerca de los rasgos básicos del mundo social y, de otro lado, un alto grado de aceptación de un determinado tipo de legitimación. El éxito de la empresa concluyó por producir una absorción mutua de Iglesia y sociedad, característico de la historia religiosa del Occidente medieval. Por lo demás, esa religión fue una combinación, de proporciones variables según

¹⁵ Cortés, *La batalla*, 16, nota a pie de página número 6.

tiempos, lugares e individuos, de doctrina cristiana, práctica ritual y compromiso ético¹⁶.

En complemento de lo anterior, al hablar de religión sin adjetivos se hace referencia a la religión católica. Otras veces, cuando se haga referencia a religión cristiana es porque se vuelve sobre el modelo de unidad religiosa cristiana —si bien con anterioridad se pueden identificar algunas denominaciones dentro del cristianismo— con el que se asociaba a Europa hasta el siglo XVI, centuria desde la cual surgen otras denominaciones en el seno del cristianismo que comparten la demanda de independencia de las normas emanadas por Sumo Pontífice romano. Lo anterior da cuenta de los cambios históricos que deben tenerse presentes en el proceso de indagaciones académicas del hecho religioso, pues algo así como una “definición universal de religión” es propia de una concepción esencialista y transhistórica. Continuando con el llamado de Talal Asad, sólo hasta el siglo XVII se establece

una definición sustantiva de lo que más tarde llegó a ser formulado como religión natural: en términos de creencias (alrededor de un poder supremo), prácticas (ordenamiento de su culto), y la ética (un código de conducta sobre la base de premios y castigos después de esta vida)¹⁷.

¹⁶ José Ángel García de Cortázar, *Historia religiosa del Occidente Medieval (Años 313-1464)* (Madrid: Akal, 2012) 6-7.

¹⁷ Talal Asad, “La construcción de la religión como una categoría antropológica”, *Revista de investigaciones en ciencias sociales, económicas y administrativas*, Vol.:1, No. 10 (2011): 14. Traducción de Jimmy Emmanuel Ramos Valencia.

CAPÍTULO 1. Oratoria sagrada, homilética y apuestas historiográficas de la creencia para la comprensión del catolicismo de mediados de siglo

1.1. Palabras preliminares

El presente capítulo, además de traer a colación referencias historiográficas sobre la vida del arzobispo Manuel José Mosquera, así como de los hechos ante los cuales tuvo que hacer frente como jerarca de la Iglesia institucional –por ejemplo, las dos guerras civiles o las denominadas “reformas liberales” bajo la administración de José Hilario López (1849–1852)–, brinda pautas de interpretación en relación con las piezas de la oratoria sagrada, por cuanto el corpus documental de la presente investigación corresponde en gran medida a los sermones y cartas pastorales compendiados póstumamente por el hermano gemelo del arzobispo, Manuel María Mosquera, en el año 1858. En complemento, se traen a colación ciertas características de los géneros de la oratoria sagrada y se llama la atención sobre algunas aproximaciones en la confección de estas piezas para mediados del siglo XIX en Hispanoamérica, matizando puntos que resultaron llamativos en la confección propia del payanés. Por ejemplo, en lo referente a la supuesta autoría para la veintena de los sermones.

Como tercer apartado, se busca explicitar la aproximación historiográfica en relación con las creencias religiosas, retomando las propuestas del historiador jesuita Michel de Certeau. Si bien dicha indagación se hace desde un presente en el cual la desinstitucionalización del creer es un hecho “evidente” que puede permear una lectura reduccionista al estilo “antes había mucha religión”, una apuesta por el creer y las creencias ayudaría en la comprensión del proceso de reconfiguración de la Iglesia institucional católica para demandar continuamente su rol como veedora en el entramado social. Esto ha de dialogar con los abordajes historiográficos relacionados con la secularización y la laicidad, dos momentos que en Occidente configuran con mayor fuerza la relación entre religión y política durante el siglo XIX.

1.2. Bosquejo biográfico del arzobispo Manuel José Mosquera¹⁸

Los gemelos Manuel José Mosquera y Manuel María Mosquera, hermanos menores de Tomás Cipriano de Mosquera, nacieron el 11 de abril de 1800 en la ciudad de Popayán. Iniciaron sus estudios en latinidad y filosofía en el Seminario de San Francisco de la misma ciudad. Años más tarde son enviados por su padre, José María Mosquera y Figueroa, al Colegio Mayor, Real y Seminario de San Luis, en la ciudad de Quito, para continuar con sus estudios bajo la dirección del padre Pedro Antonio Torres. Graduados como bachilleres en filosofía en el año 1820, Manuel José decide estudiar derecho canónico y derecho civil en la Universidad de Santo Tomás, al mismo tiempo que adelanta estudios en teología en dicho seminario ecuatoriano. Desde estos años se hace cercano al padre quiteño Joaquín Miguel de Araújo, quien fungirá como consejero académico y director espiritual hasta el día de su muerte en 1840.

En 1822 interrumpe sus estudios en Quito para retornar a la ciudad de Popayán, en donde es ordenado como subdiácono y diácono de manos del obispo Salvador Jiménez de Enciso y Cobos, un cura profusamente adepto a la defensa del rey español y quien recientemente,

¹⁸ No es la pretensión de los párrafos que señalan alguna relación cronológica de la vida de Manuel José Mosquera servir como una biografía. Si algo puede indicarse es que la figura del arzobispo ha sido abordada desde una perspectiva biográfica en la historiografía colombiana. Para este bosquejo general de aspectos destacados en su vida, se han tenido presentes las siguientes publicaciones: José Restrepo Posada, “XXXVII. Ilmo. Señor Don Manuel José Mosquera - Vigésimo séptimo Arzobispo”, en *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus preladados*. Volumen III, 1823-1868. (Bogotá: Academia Colombiana de la Historia, Biblioteca de Historia Eclesiástica Fernando Caycedo y Flórez) 83-322; Sigrid María Louvier Nava, “Mosquera y Arboleda, Manuel José”, en *Dicionário de História Cultural da Igreja na América Latina*, coords. Fidel González Fernández y Juan Louvier Calderón (Puebla: Pontificio Consejo de la cultura - UPAED, 2014) [En línea:] https://dhial.org/diccionario/index.php?title=MOSQUERA_Y_ARBOLEDA_Manuel_Jos%C3%A9; Jhon Janer Vega Rincón, “Pasiones sacerdotales. Análisis semiótico del Modelo de examen particular del arzobispo Manuel José Mosquera (1848)”, *Franciscanum* Vol.:59, No. 168 (2016): 387-428. [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.21500/01201468.3407>; Terrence Horgan, *El arzobispo Manuel José Mosquera. Reformista y pragmático* (Bogotá: Kelly, 1977); Álvaro José Dueñas, *El ilustrísimo y reverendísimo Señor Doctor Manuel José Mosquera. Dignísimo Arzobispo de la Arquidiócesis de Santafé de Bogotá (1800 - 1853)* (Bogotá: Filigrana E.U., 2004); Josep-Ignasi Saranyana, “Capítulo V. Teólogos y canonistas académicos en las repúblicas independientes y en Cuba”, en *Teología en América Latina. Volumen II/2. De las guerras de Independencia hasta finales delo siglo XIX (1810 - 1899)* (Madrid: Iberoamericana Vervuert / Universidad de Navarra, 2008) 619-629.

gracias a su encuentro personal con Simón Bolívar, había abandonado su fidelidad a la monarquía confesional para abrazar el juramento a la causa republicana criolla¹⁹.

La primera misa de Mosquera es celebrada en la iglesia de Santo Domingo en Popayán, la cual estaba bajo patrocinio familiar de los Mosquera y los Arboleda. El 8 de noviembre de 1823 retorna nuevamente a Popayán, esta vez para ser ordenado como sacerdote, nombramiento que solemniza una vez más el obispo Enciso. Esto le permitirá predicar, confesar y celebrar misas en el vasto territorio de la diócesis de Popayán²⁰. Sumado a la ordenación, recibe otros cargos eclesiásticos entre los años 1824 y 1825, como el de juez hacedor de diezmos, el de capellán de la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, el de visitador del Hospital de Caridad y el de defensor canónico de matrimonios.

Un año después, el prelado Manuel José es designado como vicerrector de la Universidad del Cauca, institución creada en 1826 por decreto presidencial del 3 de octubre. Tres años más tarde tomará posesión como rector. En 1828 es nombrado vicario general de la diócesis de Popayán por el obispo Enciso. En 1829 es designado por el presidente Bolívar para suplir el cargo en sede vacante del cabildo eclesiástico de la diócesis de Popayán, ante lo cual debe hacer efectivas las renunciaciones como cura párroco de la iglesia de Nuestra Señora del Rosario de Popayán, así como de su cargo en el Tribunal Diocesano. En 1833 es reelegido como rector de la Universidad del Cauca, renunciando el 1º de enero de 1835 por su elección como arzobispo de la Nueva Granada.

Transcurridos dos años de la muerte de Fernando Caycedo y Flórez (1756–1832), primer arzobispo republicano²¹, Manuel José Mosquera se convierte en el primer arzobispo elegido

¹⁹ Iván Darío Toro Jaramillo, "Clero insurgente y clero realista en la Revolución colombiana de la Independencia", *Anuario de Historia de la Iglesia* Vol.: 17 (2008): 119–136. [En línea:] <https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-de-historia-iglesia/article/view/9974>

²⁰ Para 1789, la diócesis de Popayán, fundada en 1546, estaba distribuida de la siguiente manera: la provincia eclesiástica de Antioquia contaba con 23 curatos; la provincia eclesiástica de Chocó contaba con 16 curatos; la provincia eclesiástica de Cartago contaba con 8 curatos; la provincia eclesiástica de La Plata contaba con 5 curatos; la provincia eclesiástica de Popayán contaba con 26 curatos. Ver Amanda Caicedo Osorio, *Construyendo la hegemonía religiosa: los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales. Diócesis de Popayán, siglo XVIII* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2008), 48–49.

²¹ El clérigo Fernando Caycedo y Flórez (1756–1832), reconocido por su papel como rector del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario durante el siglo anterior, fue uno de los pocos religiosos que

por el Congreso de la República en consonancia con las disposiciones de la ley del patronato republicano de 1824²².

En este punto es importante indicar, grosso modo, que la ley del 22 de julio de 1824 promulgada por el entonces gobierno de la República de Colombia decretaba la figura del patronato republicano, el cual se extendería en la República de la Nueva Granada hasta el año 1853. Por medio de esta decisión del legislativo se daba continuidad al supuesto tutelaje del que disponían las autoridades civiles sobre las autoridades eclesiásticas, como lo habían hecho en su tiempo las autoridades españolas. Los congresistas argumentaban no sólo un derecho de soberanía, sino que dejaban abierta la posibilidad de un posible concordato con la Santa Sede, quien por demás nunca aprobó la figura del patronato republicano. Además de obligar al juramento en defensa de la Constitución de la República y de cumplir las leyes del Gobierno como condiciones previas a los nombramientos eclesiásticos, el Estado se abrogó derechos como la designación de arzobispos y obispos por parte del Congreso, los cuales eran presentados luego al Pontífice romano, la erección de obispados, la fijación de los límites de las diócesis, la supresión de conventos o la administración de los diezmos, asuntos

logró retornar al suelo que le vio nacer. Luego de estar recluso en un convento de la ciudad de Sevilla, y en orden a lo dispuesto en el indulto del Rey concedido el 19 de julio de 1818, Fernando Caycedo emprende el viaje de regreso en octubre de 1820, llegando a Santafé casi un año después. Una vez instalado, es nombrado vicario capitular del arzobispado en 1823. Años más tarde será consagrado como el primer arzobispo republicano por medio de la bula del papa León XII de 1827, si bien su postulación a tal nombramiento había sido puesta en consideración de la Santa Sede desde el 31 de julio de 1823, gracias a las gestiones del cura patriota de Mérida, Lasso de la Vega, y al secretario enviado por parte del Gobierno de Colombia, el secretario Ignacio Sánchez de Tejada. Ver Restrepo Posada, *Arquidiócesis*, 50-53. En complemento, Josep-Ignasi Saranyana y Carmen-José Alejos Grau, "III. La teología de la independencia", en *Teología en América Latina. Volumen II/2. De las guerras de independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)* (Madrid: Universidad de Navarra / Iberoamericana / Verveut, 2008), 245-249.

²² El numeral 10° del artículo 4° de la ley del 22 de julio de 1824 indicaba lo siguiente: "Artículo 4°. Corresponde al Congreso: [...] 10. Elegir y nombrar los que han de presentarse a Su Santidad para los arzobispados y obispados". En complemento, el numeral 2° del artículo 6° indica lo siguiente: "Artículo 6°. Corresponde al Poder Ejecutivo solo: [...] 2°. Presentar a Su Santidad los nombrados por el Congreso para arzobispo y obispos". Ver Sala de Negocios Generales del Consejo de Estado, *Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año de 1821 hecha conforme a la ley 13 de 1912*, Tomo II (Bogotá: Imprenta Nacional, 1926) 355-356. [En línea:] <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?Id=uc1.b5123692&view=1up&seq=64>

que a la postre configuraron las relaciones entre las jurisdicciones estatal y eclesiástica, esta última con menor capacidad de autonomía²³.

Para el nombramiento como máxima dignidad de la Iglesia institucional, el prelado Mosquera debió competir con sus homólogos José María Estévez, obispo de Santa Marta; Juan de la Cruz Gómez Plata, obispo de Antioquia a la muerte de Esteves el 17 de julio de 1834; el obispo de Popayán, Salvador Jiménez de Enciso, y los curas Francisco Margallo Duquesne, Juan Fernández de Sotomayor, Juan Nepomuceno Azuero y José Antonio Amaya. Solo hasta el sexto escrutinio el payanés Mosquera lograba una mayoría ajustada sobre Gómez Plata. Esta elección por parte del poder legislativo estuvo acompañada por la declaración del juramento de fidelidad al Gobierno²⁴, acto que se practicó en la ciudad de Popayán, el 22 de junio de 1834, y que fue notificado ante el gobernador Rafael Diego, otras dignidades de aquella diócesis y representantes de otras instituciones civiles, como los representantes de la Universidad del Cauca.

En cuanto a la formalidad canónica que se requiere para el cargo, el papa Gregorio XVI ofrece el palio en la reunión de la Congregación Consistorial del 18 de diciembre de 1834, con lo cual solemniza al prelado Mosquera como máximo jerarca de la Iglesia institucional neogranadina. La bula que comunica la decisión del vicario romano llega a la ciudad de Bogotá el 25 de marzo de 1835, día de la fiesta religiosa de la Anunciación. Como continuación del ritual de posesión, el día 28 de junio de 1835 el obispo de Popayán consagra al

²³ Cortés, *La batalla*, 25-113. Del mismo autor, "Las discusiones sobre el patronato en Colombia en el siglo XIX", *Historia Crítica* No.:52 (2013): 99-122 [En línea:] http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-16172014000100006; Luis Javier Ortiz Mesa, "La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX. El caso colombiano", *Almanack* No.:6 (2013): 5-25. [En línea:] <https://doi.org/10.1590/2236-463320130601>

²⁴ El artículo 16 de la ley del 22 de julio de 1824 indicaba lo siguiente: "Artículo 16. Los nombrados por el Congreso para los arzobispados y obispados, antes de que se presenten a Su Santidad por el Poder Ejecutivo, deberán prestar ante éste, o ante la persona que delegare al efecto, el juramento de sostener y defender la Constitución de la República, de no usurpar su soberanía, derechos y prerrogativas, y de obedecer y cumplir las leyes, órdenes y disposiciones del Gobierno. De este juramento se extenderán dos ejemplares firmados ambos por el nombrado, y se pasará uno al Senado y otro a la Cámara de Representantes, para que se guarden en sus respectivos archivos". Ver Sala de Negocios Generales del Consejo de Estado, *Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año de 1821 hecha conforme a la ley 13 de 1912*, 361.

payanés Mosquera como arzobispo de la Iglesia institucional bajo el juramento canónico del día 25 de junio de 1835.

Ahora bien, y por fuera de los contornos eclesiásticos, conviene recordar que la elección celebrada para la elección del arzobispo no estuvo exenta de polémicas desde el momento mismo de su postulación. Algo de esto se explica porque su hermano Tomás Cipriano de Mosquera era senador para el momento de la votación. Además, en los círculos eclesiales no se veía con buenos ojos la edad del prelado Manuel José, pues apenas tenía treinta y cinco años recién cumplidos. A pesar de esto, esta elección coincidía con el inicio de acercamientos provechosos para las autoridades republicanas con la Santa Sede.

De esto dan cuenta dos situaciones. En respuesta a la carta enviada por Francisco de Paula de Santander al papa Gregorio XVI en 1 de febrero de 1833, éste remitía en el mes de octubre una bendición apostólica al pueblo granadino, así como al gobernante de la república. La misiva del Sumo Pontífice fue recibida en Bogotá en abril de 1834 y prontamente se hizo divulgar “con el objeto de que se conozcan las buenas relaciones que existen entre la Santa Sede y el gobierno de la Nueva Granada”²⁵.

En complemento de lo anterior, fue significativo el reconocimiento de la independencia de la república de la Nueva Granada por parte del pontífice romano, el 16 de noviembre de 1835, con lo cual se daba un viraje en las relaciones diplomáticas entre ambas partes, puesto que los papas Pío VII y León XII habían condenado los movimientos independentistas hispanoamericanos. Dicho acuerdo político fue el resultado de los esfuerzos asiduos del secretario colombiano Ignacio Sánchez de Tejada y complementado por Francisco de Paula Santander durante su tiempo de exilio, así como de las gestiones de los hermanos Tomás Cipriano y Manuel María Mosquera sobre monseñor Luis Frezza, quien jugaría un papel destacado en el marco de la reunión de la Congregación de Asuntos Extraordinarios de aquel año²⁶.

Con una población dispersa por la geografía colombiana, cercana al millón y medio de habitantes en 1835, y con una audiencia en la ciudad de Bogotá, sede de la Catedral Primada,

²⁵ Pilar Moreno de Ángel, *Santander* (Bogotá: Crítica, 2019) 953-954.

²⁶ Cortés, *La batalla*, 121-122.

próxima a las 40.000 almas²⁷, el arzobispo se debatía en invocar, renegar o guardar silencio ante la obediencia a las autoridades republicanas, al tiempo que debía dispensar las orientaciones y los remedios pastorales a la grey neogranadina. Un decir y un hacer permeados por las distinciones “entre las mudanzas políticas de su época y las permanencias en las prácticas de la fe”²⁸.

Muy de la mano con lo anterior, las primeras palabras del arzobispo Mosquera dirigidas a los feligreses están imbuidas de cierta ambivalencia. Por un lado, en su primera carta pastoral, publicada a mediados de 1835 mientras aún se encontraba en la ciudad de Popayán, daba cuenta de las dos apuestas pastorales que tenía en mente como insignias de su gobierno de las almas, tal y como a continuación expresa: “mi primer cuidado es el de cultivar la piedad y la ciencia en el clero, para que sea un dechado de buenas costumbres... El segundo cuidado de mi ministerio, semejante al primero, es la educación cristiana de los niños”²⁹. Pero, en un tono más familiar e íntimo, no renuncia a expresar sus temores de asumir el cargo de prelado de la silla metropolitana de Bogotá, con lo cual deja entrever las contradicciones entre las manifestaciones públicas de la religión católica, que él representaba, y las opiniones propiamente personales con las cuales se debatía contantemente a lo largo de sus dieciocho años como arzobispo.

Un ejemplo de lo anterior se lee en la carta que escribe a José Manuel Restrepo el día 13 de mayo de 1834, en la cual el prelado Mosquera le expresa “los dobles sentimientos de satisfacción y reconocimiento” que dirigió Restrepo ante su elección. A punto seguido, el eclesiástico payanés le manifiesta:

²⁷ Según el censo de 1843, la población de Bogotá estaba conformada por poco más de 40.000 habitantes, aunque este número comprendía a quienes residían en distritos cercanos al casco urbano. En relación con la población colombiana, mientras el censo de 1835 da cuenta de 1'686.038 habitantes, para el año 1851 la población había aumentado a 2.243.054. Estimaciones tomadas de David Bushnell, *Colombia. Una nación a pesar de sí misma* (Bogotá: Editorial Planeta, 2007) 127;443.

²⁸ Se retoma la propuesta de Brian Connaughton para interpretar la doble identidad espiritual y temporal del arzobispo mexicano Garza y Ballesteros y su abierta disputa en contra de las Leyes de Reforma. Ver Brian Connaughton, *Entre la voz de Dios y el llamado den la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016) 389.

²⁹ Restrepo Posada, *Arquidiócesis*, 90.

[...] la angustia que ha producido en mi corazón tan inesperada noticia. Usted sabe muy bien cuán formidable es el ministerio episcopal y esta sola reflexión unida al conocimiento que tengo de mí mismo, me habrían decidido a no aceptar, si consideraciones de una orden superior no me quitaran hasta la libertad de obrar. Cedo, no al bien positivo de la Iglesia, porque no soy el hombre calculado para obrarlo; sino el deseo de evitarla [*sic.*] mayores males...³⁰

Tal vez el arzobispo reconocía las voces contrarias a su elección por la influencia que pudo llegar a tener su hermano Tomás Cipriano de Mosquera en el Congreso, sobre todo cuando habla de las “consideraciones de un orden superior”. Pero, en complemento, no deja de llamar la atención la lectura que tiene en relación con los “males mayores” a la Iglesia, bien porque se constituye en una conjetura inicial en la historia de las redefiniciones del campo religioso que tuvo que sobrellevar como jerarca de la institución católica granadina — indicando con esto la “disputa permanente por actores estatales, societales, oficialistas o de oposición que, con excepciones, no niegan lo religioso, sino que discuten cuál debe ser su presencia y su accionar simbólico e institucional”³¹ —, bien porque permite entrever cuán entrometido estaba desde ahora en los cambios globales que se estaban efectuando en el catolicismo, con Roma como epicentro y signo de las mutaciones geopolíticas que se gestaban desde finales del siglo XVIII y a comienzos del siguiente, destacando el punto de no retorno que supuso la Revolución francesa en la determinación del lugar que debía tener la Iglesia en el mundo católico, puesto que las nuevas ideas irían calando en proyectos distintos a los arreglos de las sociedades de Antiguo Régimen.

Por el lado de las ideas políticas, por mencionar un ejemplo, comienza a emerger el “contrato social como base de la sociedad y de su autoridad, cuyo principio ya no provenía de Dios, sino de la forma escogida por la mayoría”. Por el lado de las decisiones, por mencionar otro ejemplo, el Comité eclesiástico adscrito a la Asamblea constituyente de la monarquía constitucional francesa promovió el proyecto de ley sobre la *Constitución civil del clero*. Una vez sancionado en julio de 1790, se indicaba, entre otros elementos, “que el Papado era el centro de la unidad en la fe y en la comunión, pero que en manera alguno podía ejercer

³⁰ Restrepo Posada, *Arquidiócesis*, 87.

³¹ Fortunato Mallimaci, “Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina”, en *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, coord. Jean-Pierre Bastián (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 20.

jurisdicción sobre el territorio del reino de Francia”, prohibiendo a cualquier ciudadano, incluido ahora el clero, “obedecer a una autoridad extranjera”³².

Ahora bien, en cuanto a las recomposiciones locales, Mosquera tuvo que enfrentar situaciones conflictivas como la convivencia del clero neogranadino con la ley de patronato republicano de 1824³³, las animadversiones de una parte de aquél y de enviados especiales por parte del Sumo Pontífice, pero, además, los diferentes proyectos legislativos y políticos orientados a restar peso a las prerrogativas de la Iglesia institucional, enmarcados en lo que se conoce historiográficamente como las reformas liberales iniciadas desde la administración del presidente José Hilario López (1849-1853), las cuales no se pueden asumir simplemente como el punto de inicio en la intención de la redefinición institucional entre la religión católica y la política. Ejemplos de estas medidas, para dar una idea general, son los siguientes proyectos de sociedad que se reflejan en las siguientes leyes promulgadas durante la administración de López: 1º) sobre libertad de enseñanza, o ley de 15 de mayo de 1850; 2º) sobre la expulsión de la Compañía de Jesús, o decreto de 17 de mayo de 1850; 3º) sobre la abolición de diezmos, o parte de la ley de 20 de abril de 1850 sobre descentralización de rentas nacionales; 4º) sobre la elección de párrocos por los cabildos municipales, o ley de 27 de mayo de 1851; 5º) sobre la supresión del fuero eclesiástico, o ley de mayo 17 de 1851; 6º) sobre el destierro de algunos obispos y otros eclesiásticos, o ley de 27 de mayo de 1851; 7º) sobre la apropiación de fondos del culto por decisión de la Cámara de Representantes, o ley

³² Joan Bada, “La nueva sociedad que emerge de la revolución liberal y su repercusión en el mundo cristiano”, en *Historia del cristianismo. Volumen IV. El mundo contemporáneo*, coord. Francisco J. Carmona Fernández (Madrid: Editorial Trotta / Universidad de Granada: 2010), 22-30.

³³ A este respecto, convivencia no debe asumirse como total aceptación. Como llama la atención José David Cortés Guerrero, “si el patronato fue aprobado esto no indicó que el asunto quedara totalmente arreglado, pues continuamente surgían desavenencias sobre la aplicación del mismo; segundo, paralelamente a la aprobación del patronato surgieron críticas sobre cómo el Estado no se preocupaba ni por la religión, ni por la Iglesia, ni por la moral”. Ver José David Cortés Guerrero, “Estado-Iglesia en Colombia en el siglo XIX. Propuestas de revisión”, en Mejía, Pilar; Danwerth, Otto; Albani, Benedetta, eds., *Normatividades e instituciones eclesiásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XIX* (Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, 2020) 219. [En línea:] <http://dx.doi.org/10.12946/gplh13>

30 de mayo de 1851; 8º) sobre la separación de la Iglesia y el Estado, durante la presidencia de José María Obando (1853–1857), o ley de 14 y 15 de junio de 1853³⁴.

Además de los conflictos suscitados por las anteriores intenciones en las redefiniciones de las relaciones entre Iglesia institucional y Estado nacional, el arzobispo debió enfrentar dos guerras civiles. La guerra de los Gobernadores o de los Supremos –como es más conocida– inició el 2 de julio de 1839 en Pasto, cuando el gobierno quiso implementar el decreto ley del 5 de junio de 1839 que ordenaba la supresión de cuatro conventos menores en la ciudad, destinando la mitad de los recursos a la educación pública en aquella ciudad y la otra mitad a las misiones en Mocoa. Por lo menos seis consideraciones se retoman de lo que ha sido señalado por una parte de la historiografía³⁵:

a) La medida de la supresión de los conventos fue validada por el arzobispo Mosquera, quien consideraba, primero, que la supresión estaba sustentada en disposiciones del derecho canónico; segundo, que la medida ayudaría a solidificar las fronteras eclesiásticas y civiles, por cuanto los conventos a suprimir eran administrados por la arquidiócesis de Quito.

Lo anterior se puede leer en la carta pastoral publicada el 28 de enero de 1836, relacionada con la “Instrucción á los Subdelegados apostólicos, en ejecución de las Letras Pontificias de

³⁴ Las anteriores son solo algunas de las disposiciones y se traen a colación para dar una idea general de uno de los episodios más conflictivos que tuvo que afrontar el arzobispo Mosquera. Ver Sergio Andrés Mejía Macía, *El pasado como refugio y esperanza. La Historia Eclesiástica y Civil de Nueva Granada de José Manuel Groot* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo / Universidad de Los Andes: 2009), 63–68. Conviene precisar que, durante las administraciones de Francisco de Paula Santander entre 1821 y 1835, ya se venían implementando algunas disposiciones orientadas a contener la influencia de la Iglesia institucional, a partir de medidas como la elección de obispos por parte del Congreso, la supresión de conventos, la revisión de las bulas por parte de las autoridades civiles o el uso de manuales de educación con ideas provenientes del utilitarista Jeremías Bentham. Para un estudio más detallado sobre las “reformas liberales” en relación con la Iglesia institucional, ver José David Cortés Guerrero, *La batalla*, 143–217. Del mismo autor, “La arquidiócesis de Bogotá y las reformas liberales de mediados del siglo XIX”, 207–232.

³⁵ Al respecto, se tienen en cuenta las siguientes investigaciones: José David Cortés Guerrero, *La batalla*, 124–130; Fernando Botero Herrera, “La vida política”, en *Colombia. La construcción nacional. Tomo 2 1830/1880*, dir. Eduardo Posada Carbó, coord. Beatriz Castro Carvajal (Madrid: Taurus / Fundación Mapfre, 2012) 27–75; Terrence Horgan, *El arzobispo Manuel José Mosquera*, 45–51; Luis Ervin Prado Arellano, “Capítulo 1. La paz conservadora, 1841–1849”, en *Paz en la República. Colombia, siglo XIX*, ed. Carlos Camacho, Margarita Garrido y Daniel Gutiérrez (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2018) 29–65.

22 de setiembre de 1835, sobre nueva demarcación entre la diócesis de Quito y Popayan”³⁶. Estas instrucciones, compuestas por dieciocho artículos, se encuentran dirigidas al clero regular y secular de la provincia de Pasto y de los cantones de Iscuandé y Micaia, el cual debe responder tanto a los subdelegados apostólicos como a las autoridades republicanas por su aplicación.

En el artículo 3º se especifica que “cada una de las iglesias parroquiales que se separan de la diócesis de Quito” corresponden a “todas las comprendidas en la provincia de Pasto según los límites que ella tiene por el decreto legislativo de 18 de mayo de 1835”, lo mismo que para los cantones de Iscuandé y Micaia. El artículo 6º insta al clero de estos territorios para que preste el juramento de obediencia ante el subdelegado apostólico, para lo cual debe seguir la siguiente fórmula: “— ¿Jurais y prometeis reverencia y obediencia al Ilustrísimo señor obispo de Popayan y á sus legítimos sucesores? (Responden) Sí, juramos, y así Dios nos ayude y estos santos Evangelios (tocando el libro de ellos al decir estas palabras).”³⁷ Previendo rechazos por parte de los hombres de la Iglesia institucional, el artículo 17º indica los diferentes medios persuasivos para hacer efectivo el cumplimiento:

Art. 17º. Si, lo que apenas es posible, alguna, ó algunas personas, sean cuales fueren, embarazaren la publicación, ó cumplimiento de las Letras apostólicas, bien negándolas, bien contradiciendo su vigor y fuerza, ó de cualquiera otra manera que lo hicieren, ó atentaren, los subdelegados los contendrán, y les impondrán silencio, conminándolos con penas y censuras canónicas, y si fuesen contumaces las fulminarán, y en caso necesario impetrarán el auxilio de la autoridad civil³⁸.

³⁶ Mosquera, “Instrucción a los Subdelegados apostólicos, en ejecución de las Letras Pontificias de 22 de setiembre de 1835, sobre nueva demarcación entre la diócesis de Quito y Popayan”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 51-55. Al respecto, anota Juan Pablo Restrepo que dicha disposición fue antecedida por lo dispuesto en la ley del 30 de enero de 1832, por la cual se agregaban los territorios de las parroquias de Pamplona, San José de Cúcuta, Limoncito y San Faustino de los Ríos al arzobispado de Santafé. En complemento, los territorios de Tumaco, Barbacoas, Iscuandé, Guapí, Trapiche, San José de Laguna, Timbiquí, Zaija, Micay y los de las provincias de Pasto se agregaron al obispado de Popayán. Ver Juan Pablo Restrepo, *La Iglesia y el Estado en Colombia. Edición tomada de la imprenta en Londres en 1885*. Prólogo de Fernán González, S.J., Tomo I (Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1987) 329-330.

³⁷ Mosquera, “Instrucción a los Subdelegados apostólicos”, 52-54.

b) Inicialmente la medida fue desaprobada por los pobladores y comunidades indígenas de los alrededores de la ciudad de Pasto al iniciar la primera fase de la guerra, llamada de Conventillos. Pero pronto el descontento fue capitalizado por políticos que buscaban derrocar al gobierno del presidente José Ignacio de Márquez en diferentes partes del país. Con ello se demostraba los desacuerdos en aumento entre las provincias y la administración central, así como las tensiones entre antiguos santanderistas y bolivaristas.

c) Los líderes provinciales se hicieron llamar “jefes supremos”, de aquí el nombre atribuido a la confrontación. Destaca entre ellos el líder de los ejércitos rebeldes en las provincias del sur, el general José María Obando, quien se sublevó en 1840. Durante los meses de noviembre y diciembre del mismo año, se alzaron las provincias de Socorro, Vélez, Tunja, Pamplona, Antioquia, Santa Marta, Riohacha, Cartagena, Mompo y Panamá. Al respecto de esta segunda fase generalizada, puntualiza Luis Ervin Prado Arellano:

En síntesis, la guerra de los Supremos fue, en realidad, un conjunto de rebeliones provinciales en las que una facción política desplazada de los cargos nacionales, provinciales y locales se alzó en armas y, con el apoyo de unidades regulares (como en Cartagena) o de guarias nacionales (como en el Socorro), constituyó una fuera armada que se movilizó hacia el centro del país, para derrocar al gobierno central³⁹.

d) No era la primera vez que se disponía la supresión de conventos menores en tiempo republicano. Cerca de dos décadas habían pasado desde la promulgación de la ley del 25 de julio de 1821 destinada a la supresión de los conventos que contaran con menos de ocho religiosos. Los fondos recaudados fueron destinados para la dotación y manutención de los colegios o casas de educación. Para 1822 eran 22 los conventos cerrados, y el 26 de septiembre del mismo año los rectores de los colegios contaron con aprobación del gobierno para administrar los bienes y alhajas de los conventos. Estas medidas procuraron ser depuestas por el decreto del 10 de julio de 1828, mediante el cual el presidente Simón Bolívar restableció los conventos suprimidos, pero a principios de 1832 otro decreto anulaba dichas disposiciones⁴⁰.

³⁹ Prado, “Capítulo 1. La paz conservadora, 1841-1849”, 35.

⁴⁰ Roger Pita Pico, “Conflictos de poderes en torno a las imágenes y alhajas sagradas de los conventos suprimidos en la naciente República de Colombia”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, No. 26 (2017): 353-357 [En línea:] DOI: 10.1558/007.26.351-379

e) Los diferentes bandos en guerra buscaban ganarse el favor de la Iglesia y de sus representantes para legitimar sus acciones e intenciones. En este sentido, que la excusa de la guerra fuera el cierre de los conventos, permitía que las gentes se hicieran una idea de las tensiones políticas entre la capital y las provincias. Igualmente, el clero estuvo imbuido en las escaramuzas, por ejemplo, apoyando el levantamiento armado en el suroccidente del país. Por último, la Iglesia institucional no dudó en reconocer la victoria del ejército legítimo.

f) Como consecuencias generalizadas de la guerra, se cuentan la definición de algunas características políticas del país durante el siglo XIX, como el fomento de amistades y enemistades políticas; la definición de una forma de socialización política de los dirigentes de los nacientes partidos políticos; la criminalización del adversario; o la identificación de la Iglesia institucional con las tendencias ideológicas conservadoras.

La guerra civil de 1851 estalló, en términos generales, “por la proclamación de la completa abolición de la esclavitud”, la cual ya había quedado estipulada desde 1821 en la “Ley sobre la libertad de los partos, manumisión y abolición del tráfico de esclavos”, aunque se expresaron otros motivos en las diferentes regiones involucradas en las confrontaciones⁴¹. Por lo menos cuatro consideraciones se retoman de lo que ha sido señalado por una parte de la historiografía:

a) En cuanto a su duración, la guerra fue corta, pues inició en enero de 1851, aunque la confrontación en los campos de batalla escaló desde el mes de mayo, prolongándose hasta los primeros meses del año próximo. En cuanto a los impactos regionales, los primeros desórdenes inician en algunas provincias del Valle del Cauca – Cali, Caloto, Popayán y Palmira –, para trasladarse, hacia mediados de año, a las provincias de Antioquia, Córdoba, Medellín, Tunja, Tundama, Bogotá y Mariquita, principalmente.

⁴¹ Como propone Margarita Garrido, no sólo se trataba de la libertad de los esclavos, aunque fuese el mayor argumento esgrimido, sino que confluían las voces contrarias “más que al liberalismo económico, a la proclamación de la libertad de los esclavos, a la intervención del Estado en los asuntos de la Iglesia y al centralismo, pues amenazaban un mundo que no querían dejar perecer, no sólo porque lo consideraban natural, sino también porque sus líderes gozaban de un lugar prominente en él”. Ver Margarita Garrido, “Capítulo 2. La paz de la razón liberal, 1851-1854”, en *Paz en la República. Colombia, siglo XIX*, ed. Carlos Camacho, Margarita Garrido y Daniel Gutiérrez (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2018) 72-75.

b) Las confrontaciones armadas estuvieron precedidas de permanentes conflictos políticos, nutridos por “toda una mitología de conspiración, provocación, discursos de intolerancia, invitaciones a la resistencia armada y a la legítima defensa y hasta llamados a la resistencia civil”. Los actores políticos en juego hicieron de la violencia, en consecuencia, un pilar constitutivo en la construcción “de la alteridad política”⁴². Como uno de los mayores episodios del descontento se encontraba la elección de López el 7 de marzo de 1849, calificado como “la noche de los puñales”, por cuanto el partido liberal había otorgado a los sectores populares mayor reconocimiento en su participación política, con lo cual amenazaban el pacto restringido de la “democracia oligárquica”⁴³.

c) En tanto guerra de guerrillas, se han estimado cerca de veintitrés grupos armados para los territorios de Cauca, Antioquia, Cundinamarca, Boyacá y Santander que se alzaron en contra del presidente liberal José Hilario López (1849-1853). Entre los nombres de algunos de los líderes, se encuentran nombres como Julio Arboleda y Manuel Ibáñez – para las provincias del sur – o Mariano Ospina – en Bogotá –, el hermano de aquél, Pastor Ospina – para algunas provincias de Cundinamarca –, quienes se enfrentaron al general Obando, jefe de las tropas del ejército en el sur, y al general Tomás Herrera, jefe militar para el valle del Cauca. Los líderes de los grupos guerrilleros eran, en su mayoría, de extracción social destacada, pues se repartían entre hacendados, propietarios de esclavos, gamonales regionales, propietarios de esclavos y hasta miembros del clero, como el sacerdote Canuto Restrepo.

d) En relación con la religión católica, ésta sirvió de instrumento a los miembros del partido conservador para abanderarse una guerra nacional bajo la consigna “Convención, Dios y Sistema Federal”, aunque – siguiendo el argumento de Margarita Garrido – “la religión, así esgrimida como baluarte de un orden superior y eterno, ya no tenía el monopolio de lo

⁴² Juan Carlos Jurado Jurado, “Guerra y Nación. La guerra civil colombiana de 1851”, *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local*, Vol.:7, No.14. (2015): 105. [En línea:] DOI: <http://dx.doi.org/10.15445/historelo.v7n14.47784>

⁴³ En sus memorias, el liberal Salvador Camacho Roldán (1827-1900) brinda una exposición sobre lo sucedido durante la jornada electoral de aquel momento, además de debatir con algunas interpretaciones del bando conservador. Ver Salvador Camacho Roldán, *Memorias* (Bogotá: Editorial Bedout, 1923) 34 -46. [En línea:] <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/3166>

moral”, que ahora estaba siendo disputado por las ideas liberales del progreso, las libertades y garantías de los ciudadanos y la democracia⁴⁴.

Aun así, la expulsión de la Compañía de Jesús en 1850 se sumaba a las medidas que venían siendo implementadas en contra de algunos privilegios nobiliarios de la Iglesia institucional, lo cual servía a una parte de la clase política de ideología conservadora como factor de agitación social ante los supuestos males que podía acarrear para la sociedad granadina el nuevo estado de cosas, pues las medidas que se habían comenzado a implementar con la administración López estaban orientadas a “restarle poder político y económico a la Iglesia Católica con objeto de instituir una nación laica y un “estado neutro” en asuntos de moral religiosa”⁴⁵.

En cuanto a la participación de la Iglesia institucional, una amplia mayoría del clero católico bien lo hizo de forma directa al interior de los grupos alzados en armas, bien como gestores de opinión. Ante el avance de ideas cercanas a un proyecto de secularización y laicidad de la sociedad, la política y la relación Iglesia-Estado, el clero no dudó en asumir la guerra como una “cruzada de salvación patriótica nacional”, sacralizando, así, la acción armada⁴⁶.

Casi un año después de la guerra de 1851, por decisión del Congreso, según lo dispuesto en el decreto publicado el 27 de mayo de 1852, se efectúa la expulsión del arzobispo Mosquera por negarse a proponer, ante los cabildos municipales, miembros del clero como candidatos para las parroquias que se encontraban vacantes, lo cual se constituía en desobediencia, a los ojos de las autoridades civiles, de la ley del 25 de abril de 1845, la cual “declaraba al arzobispo y obispos responsables ante la ley de funciones eclesiásticas que les fueran atribuidas por el Congreso”⁴⁷.

⁴⁴ Garrido, “Capítulo 2. La paz de la razón liberal”, 77.

⁴⁵ Juan Carlos Jurado Jurado, “Guerra y Nación”, 104. Del mismo autor, “La guerra como administración estatal. La Guerra Civil colombiana de 1851”, *Revista de Indias*, Vo.: LXXIV, No.260 (2014): 185-210. [En línea:] DOI: 10.3989/revindias.2014.007

⁴⁶ Juan Carlos Jurado 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*, No.15 (2008): 43-88. [En línea:] <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/23479>

⁴⁷ Cortés, “La arquidiócesis de Bogotá”, 214.

Desde el mes de mayo monseñor Mosquera emprende un largo viaje con intenciones de llegar a Roma para entrevistarse con el papa Pío IX. Transcurridos un par de meses de su salida del territorio granadino, llega a los Estados Unidos de América, de donde parte a Marsella (Francia), guardando reposo para retomar fuerzas en su viaje hacia la Santa Sede, pero, estando allí, muere el 10 de diciembre de 1853 sin cumplir su cometido.

1.3. Consideraciones historiográficas sobre la oratoria sagrada

El presente apartado busca dar cuenta de algunas aproximaciones historiográficas para la comprensión de las piezas oratorias, así como las posibilidades de su aplicación en la argumentación a favor de una historia de las creencias del catolicismo de mediados del siglo XIX. En este sentido, el apartado busca establecer aspectos historiográficos e interpretativos en la confección, los intereses y la comunicación de las creencias religiosas a través de las piezas homiléticas, así como la identificación de dichos rasgos en las piezas cuya autoría se atribuyen al arzobispo Mosquera.

Valga anotar la impresión en relación con la menor dedicación de estudios de conjunto que aborden la historia de los géneros de la oratoria sagrada para el siglo XIX en comparación con la mirada privilegiada a las publicaciones seriadas hemerográficas. Aun así, y salvo algunas indagaciones referidas, que abordan la temática más allá de las convulsiones de las primeras décadas de la transición de la monarquía española a las repúblicas americanas, tal vez la serie de investigaciones coordinada por la historiadora mexicana Perla Chinchilla Pawling para el *Lexicón de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús*⁴⁸ puede servir de motivación para este tipo de aproximaciones.

1.3.1. Características de la oratoria sagrada y la confección de las piezas

Como punto de inicio, se retoma la propuesta historiográfica de analizar los sermones, las pastorales, las homilías y otros géneros correspondientes a la predicación cristiana como *textos de cultura*, con lo cual se quiere indicar, por lo menos, dos aspectos importantes. Por

⁴⁸ Perla Chinchilla Pawling, *Lexicón de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús*, dir. Perla Chinchilla Pawling / México D. F.: Universidad Iberoamericana, 2018) [En línea:] <https://play.google.com/books/reader?id=E6VaDwAAQBAJ&hl=es&printsec=frontcover&pg=GBS.PP1>

un lado, son piezas producidas para la predicación ante un público y se caracterizan porque son testimonios y expresiones de ideas, lenguajes o intereses de una sociedad donde lo oral se erige como uno de los soportes más significativos para la tradición. Y esto es así porque el agente de la predicación en el catolicismo — el regular doctrinero, el obispo o el cura párroco, por ejemplo — hace de la comunicación el medio para persuadir a los feligreses en la aceptación de premisas tales como el bien, el mal, el misterio o la obligación de los sacramentos, asegurando así la continuidad de las expresiones y experiencias de fe a partir de la aceptación de lo comunicado, para lo cual se vale del uso de las figuras retóricas para buscar ora un cambio de actitud por parte de los feligreses, ora un reforzamiento de las opciones ya elegidas⁴⁹.

En segundo lugar, el conjunto de las diferentes piezas oratorias está motivado por la intención de afianzar la ortodoxia a partir de la catequesis, evitando discusiones teológicas que conlleven a dudas sobre las verdades divinas, lo cual se puede traducir en el riesgo latente para la fe del creyente ante la heterogeneidad de interpretaciones. Por lo menos así lo ex-

⁴⁹ Se retoman algunas de las ideas expresadas por Perla Chinchilla Pawling y Alfonso Mendiola, “La construcción *retórica* de la realidad como una “teoría de la modernidad”. La enseñanza de la *retórica* en los colegios jesuitas de la Compañía de Jesús en la Nueva España”, en *La construcción retórica de la realidad: la Compañía de Jesús* (México, D.F., Universidad Iberoamericana, 2006) 13-14. En complemento, Carlos Herrejón Peredo, “La oratoria sagrada en Nueva España”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Vol.: VII, No. 57 (1994): 57-80. [En línea:] <https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/057/CarlosHerrejonPeredo.pdf>

presaban los agentes del catolicismo que arribaron desde el siglo XVI al continente americano, imbuidos por las discusiones y las normas del Concilio de Trento⁵⁰, cuyas normas pretendían hacer frente a las Reformas protestantes en Occidente⁵¹.

En lo referido a la predicación, el Concilio establecía una doble obligación para el representante del clero. Por un lado, lograr la admiración (*admiratio*) de sus oyentes como garantía y reforzamiento en la aceptación de lo dicho, disponiendo de una serie de recursos que iban desde el saber, la fama y la virtud reconocidas al orador, hasta la ejecución de reglas retóricas de la enunciación que modulaban la gestualidad a partir de una “teoría de los tonos”, descrita, por ejemplo, por el jesuita Escardo en su obra *De la voz que ha de usar el predicador en cada parte del sermón, o de los tonos, y de que vicios ha de guardar en la pronunciación*⁵².

Esta experiencia de la teatralidad que acompaña a la predicación, se articula en torno a una retórica de las emociones capaz de conmover al auditorio, disponiendo de tres acciones: 1º) a enseñar, recurriendo al uso de estilos claros que desarrollen un tema; 2º) a deleitar al entendimiento a medida que avanza la escucha y la lectura; 3º) a constreñir la voluntad de los asistentes a partir de la dialéctica de vicios y virtudes⁵³, tan persistente e identificable para

⁵⁰ El Concilio de Trento, “reunión de obispos dirigida a los obispos”, fue convocado por el papa Paulo III en 1542. Las sesiones, que iniciaron en 1545, se prolongaron hasta 1563, con interrupciones múltiples, destacando la larga vacancia entre 1552 y 1562. A grandes rasgos, se buscaba una respuesta de conjunto ante problemas que ya se venían identificando con anterioridad a la publicación de las 95 tesis de Lutero del año 1517. No sólo se trataba de encontrar respuestas a los abusos de tipo disciplinario o la autoridad del papa, sino a temas de amplio trasfondo, como “el depósito doctrinal, la vida moral y espiritual, la eclesiología e incluso los fundamentos de la cristiandad”. Mientras Roma “esperaba la definición de los dogmas”, las posturas de las monarquías europeas oscilaron entre intereses más particulares. Por ejemplo, “Carlos V esperaba una reforma de la Iglesia, capaz de atraer a los protestantes y restablecer la unidad cristiana”. A pesar de esto, el Concilio logró establecer definiciones doctrinales de amplia repercusión, tales como la teología de los siete sacramentos, la existencia del purgatorio, la legitimidad del culto a María, así como una amplia reforma de la composición de la curia romana a partir de las congregaciones. Ver René Taveneaux, “El catolicismo postridentino”, en *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes*, volumen II, dir. Henri-Charles Puech (España: Siglo XX Editores, 1981) 1-22.

⁵¹ Perla Chinchilla Pawling, “De la *compositio loci* a la república de las letras”, 26.

⁵² Chinchilla, “De la *compositio loci*”, 34.

⁵³ Blanca López de Mariscal, “Los sermones de vidas de santos y difuntos y su función ejemplar”, en *El sermón novohispano como texto de cultura. Ocho estudios*, eds. Blanca López de Mariscal y Nancy Joe (Dyer New York: IDEA/IGAS, 2012) 80-84.

las piezas del siglo XIX adjudicadas a la autoría del arzobispo Mosquera. Enseñanza, deleite y persuasión que muchas de las veces daban cuenta de una articulación de ideales de orden, de los comportamientos, de las conductas y de las prácticas sociales, cada uno de ellos articulado en la promulgación de la piedad como valor primigenio, es decir, del amor a Dios y de la devoción a lo sagrado⁵⁴.

En complemento de los recursos en juego, y como consecuencia del recambio de la oralidad por la escritura impresa en la historia de Occidente, las piezas oratorias harán parte de un circuito de intercambios entre los dominios coloniales y la metrópoli española, la cual incentivará la publicación de este tipo de escritos en las imprentas locales de los distintos Reinos de Indias, destacando aquí el lugar de Nueva España en este tipo de publicación desde el siglo XVII. A propósito, Santiago Robledo Páez ha identificado que durante dicha centuria, para el Virreinato de la Nueva Granada, perdura una “cultura del manuscrito” — retomando el argumento del historiador Renán Silva — para la producción y circulación de escritos de carácter religioso en el seno del grupo letrado santafereño, por cuanto la utilización de la imprenta no se hizo habitual en el Virreinato sino hasta las primeras décadas del siglo XIX, si bien la tecnología de impresos había sido introducido por la Compañía de Jesús en 1738. Además de los elevados costos de impresión, se sumaba el tiempo que podría tardar las diferentes evaluaciones por las que debía pasar un texto, contando entre ellas las lecturas de los censores del clero, así como las licencias del Consejo Real de Castilla, lo cual podría tardar en un aproximado de cuatro años transcurridos entre la finalización del escrito y la publicación de la obra⁵⁵.

Si bien la impresión marca el punto de inicio en la transición gradual del “predominio del oído en el mundo del pensamiento y de la expresión con el predominio de la vista”⁵⁶, al mismo tiempo abre la posibilidad para que las piezas oratorias, ahora impresas, se afirmen

⁵⁴ Viviana Arce Escobar, “Los poderes del sermón: Antonio Ossorio de las Peñas, un predicador en la Nueva Granada del siglo XVII”, *Fronteras de la historia*, Vol.:14, No.2 (2009): 343-344. [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.434>

⁵⁵ Santiago Robledo Páez, “Eclesiásticos letrados: estudio preliminar sobre la actividad de productores de textos granadino (1650 –1750)”, *Fronteras de la historia*, 20 (2017), 66-69. [En línea:] <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/fh/article/view/76>

⁵⁶ Chinchilla y Mendiola, “La construcción *retórica*”, 19.

como medio para cumplir con la función de rememoración del mensaje divino⁵⁷, haciendo de la intimidad y el ambiente familiar del feligrés un espacio complementario al altar. Con esto se busca asegurar que, en un ámbito más reducido de la vida cotidiana, el creyente afirme la devoción de los valores y virtudes reconocidos a personajes con aura de sacralidad como los santos, los mártires, las diferentes advocaciones marianas o los nombres propios de las narraciones bíblicas.

A esta altura, conviene entrar en algunas precisiones en relación con las diferentes piezas oratorias en el mundo hispanoamericano. En este sentido, las oraciones, junto con los novenarios, se caracterizan por promover el culto religioso, la recepción de los sacramentos y las obras piadosas, teniendo diversas finalidades como la solicitud de la intercesión de la Providencia ante los favores solicitados o la reafirmación de las creencias de la doctrina católica a partir de la interiorización de las temáticas abordadas, así como la provocación del arrepentimiento a través de actos de contrición, canciones o plegarias⁵⁸. La homilía, por el contrario, es una explicación de un fragmento de los evangelios, escogido por el predicador según el día del calendario litúrgico católico. Generalmente, el espacio para su alocución era después del primer evangelio, o bien, al final de la misa, después del segundo evangelio⁵⁹.

Otros géneros orientados a promover el culto religioso, las obras piadosas o la recepción de los sacramentos son los desagavios, los ejercicios, los relojes, los triduos, las seisenas, los septenarios, los octavarios, los meses, las pláticas y los ramilletes. Conjunto de géneros que se pueden agrupar en torno a dos temas principales: los libros de espiritualidad y los manuales de devoción. Ahora bien, el punto en común entre unos y otros es la promoción de una “práctica de lectura en silencio”, propagada principalmente por la Compañía de Jesús, y orientada más a la memorización de contenidos de la doctrina religiosa como preparación

⁵⁷ Perla Chinchilla Pawling, “De la *compositio loci* a la república de las letras”, en *El sermón novohispano como texto de cultura. Ocho estudios*, eds. Blanca López de Mariscal y Nancy Joe (Dyer New York: IDEA/IGAS, 2012) 29.

⁵⁸ Antonio Rubial García, “Un nuevo laico, ¿un nuevo Dios? El nacimiento de una moral y un devocionalismo “burgueses” en Nueva España entre finales del siglo XVII y principios del XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, No. 56 (2017):9. [En línea:] DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.ehn.2017.01.005>

⁵⁹ Definición tomada de Silvano Brenio Moya, “El deber sagrado de la oratoria sagrada rioplatense (siglos XVIII y XIX), *Folia histórica del nordeste*, No.27 (2016): 65. [En línea:] <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/fhn/article/view/1218/1002>

y afianzamiento de la “vida espiritual” de los grupos sociales cortesanos hispanoamericanos. Esta religiosidad particular, propia de la cultura de lo impreso, posibilita reflexiones y apropiaciones complementarias al intercambio cara a cara de la prédica oratoria⁶⁰. Como rasgos diferenciadores se advierte que los libros están orientados a la promoción de una moralidad individual y extendida al ámbito familiar, mientras los manuales incluían oraciones y prácticas de meditación, además de un lenguaje sencillo y de extensión corta, cualidades no necesariamente reconocidas a los libros⁶¹.

Punto especial, antes de entrar en el sermón, es la pieza pastoral. Primero, porque durante la investigación no se encontró una aproximación historiográfica que abordara su estudio de forma sistemática, como sucede para los grupos englobados en libros de espiritualidad, los manuales de devoción o los sermones. Estos últimos han gozado de un mayor abordaje por la disciplina histórica, como se expondrá más adelante.

En segundo lugar, y debido a una ausencia de definición sobre la cual se pueda volver, se advierte que una característica inicial – a partir de las cartas pastorales publicadas del arzobispo Mosquera – es que desarrollan, explican, amplían y/o reafirman un conjunto de disposiciones que emanan de la Santa Sede, éstas últimas descritas en documentos conocidos como bulas o breves, las cuales se encuentran agrupadas en el conjunto de escritos – manuscritos o impresos – denominado “letras apostólicas”, las cuales tienden a la creación de normas de validez universal y derecho positivo, configurando el género de las constituciones apostólicas; o bien, tienen por objetivo la adaptación de disposiciones generales a características especiales de regiones o sujetos, y aquí se habla de rescriptos, privilegios y dispensas. Si bien se asume que las bulas estaban reservadas para cuestiones de mayor importancia, mientras los breves daban cuenta de negocios menores, el papa Benedicto XIV indicaba en 1746 que la diferencia entre unas y otras había devenido en meramente formal⁶².

⁶⁰ Santiago Robledo Páez, “El Quinquenio sacro (1712) de José Ossorio Nieto de Paz: comunicación de estructura retórica y medio impreso”, *Fronteras de la historia*, Vol.:17, No.1 (2012): 105. [En línea:] <https://revistas.i.canh.gov.co/index.php/fh/article/view/348>

⁶¹ Rubial, “Un nuevo laico”, 6.

⁶² Aquí se retoman algunas de las ideas expresadas por Manuel Gutiérrez de Arce, “Estudio preliminar”, en *Compendio bulario indico*, Tomo I, Balthasar de Tobar (Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954) 12-43.

En tercer lugar, el desarrollo, la explicación o la ampliación de un escrito emanado de la Santa Sede por la carta pastoral no debe llevar a suponer que el cuerpo argumental de ésta está relacionado exclusivamente con la letra apostólica. Entonces, las disposiciones de los obispos y los demás curas párrocos responden al estado de cosas con los cuales conviven, pero, al mismo tiempo, son invocaciones locales, pues el predicador pertenece a un grupo social ante el cual habla, pero por el cual responde en aras de contribuir a su salvación.

Esto se refleja en la confección de la carta pastoral, pues luego de anunciar y describir todos o algunos de los contenidos del escrito pontifical, la pastoral llama a un conjunto de prácticas que han de inspirar tanto a los laicos como a los miembros del clero. Aquí el escrito pastoral se desdobra para dar paso al edicto, una pieza mucho más corta que se dispone en lugares públicos, por lo general en las paredes de las parroquias, con un temario que da cuenta de las prácticas a seguir por la comunidad de creyentes, tales como las procesiones o los días a guardar de ayuno penitencial.

Los objetos descritos por la pastoral pueden ser variados, y las prácticas invocadas pueden estar acordes con el calendario litúrgico del catolicismo, aunque no exclusivamente, por cuanto su punto no es la explicación de un contenido dogmático de la creencia — ámbito reservado privilegiadamente al sermón —, sino asegurar la disciplina y el orden jerárquico en el cuerpo de la Iglesia católica. Esto se logra haciendo de la pastoral un mensaje dedicado bien sea solamente al clero regular o secular, bien solamente a los feligreses de la arquidiócesis o las diócesis sufragáneas de la Iglesia metropolitana, bien a ambos grupos sociales religiosos.

En suma, lo que le da sentido a la pastoral es la dimensión de inspirar un conjunto de prácticas que atiendan a la interpretación de los hechos y los medios para remediarlos, sin dejar de lado que el escrito y su predicación emanan de los máximos representantes en la institución eclesiástica, los cuales hablan a un grupo social para reafirmar la fe, movilizar la creencia y asegurar la adhesión reafirmando la identidad del nosotros colectivo creyente. La Iglesia institucional movilizandó a la Iglesia comunidad.

No resulta gratuito el haber dejado para este aparte la referencia al sermón. Como se indicó más arriba, aquella ha sido una pieza oratoria más estudiada en la investigación historio-

gráfica. Un ejemplo de esto lo constituye el estudio del historiador mexicano Carlos Herrejón Peredo, quien analizó cerca de 2.000 piezas, identificando en ellas los cambios históricos que se traslucen en su producción en el cambio de las formas barrocas por las formas neoclásicas, además de aportar algunos elementos para aventurar un estudio inicial como el aquí propuesto⁶³.

Precisando lo dicho hasta el momento, por sermón se puede entender una pieza oratoria que vuelve sobre los usos narrativos de los principios y recursos de la retórica para lograr la persuasión de los feligreses a través de la predicación, en primera medida, y de la posterior decisión o no de su publicación para hacer del espacio íntimo —la “lectura en silencio” — el lugar de reforzamiento de lo escuchado en el altar. Los sermones, principalmente, están destinados a enaltecer modelos de vida a seguir por parte de los creyentes, o a explicar los misterios de fe del cristianismo, es decir, aquellas verdades — la trinidad, la encarnación y la redención, por ejemplo — que rebasan la capacidad racional en cuanto no pueden ser descubiertos por ella⁶⁴. El tiempo privilegiado para la prédica está enmarcado por las conmemoraciones del calendario litúrgico cristiano, añadiendo a ello que el domingo es el día obligado para la recitación y el encuentro entre quien predica y quienes escuchan.

En el sermón se superponen dos modelos característicos de la predicación cristiana: el primero defiende la primacía del sentido literal, orientado a dilucidar la intención del autor de los textos bíblicos; el segundo, más apegado al sentido tipológico, y conocido como alegórico, considera que lo expresado por el sentido literal es figura de otras cosas. Éste último modelo es el que más ha sido puesto en práctica por parte de los oradores, y bien puede encontrarse a lo largo o en partes del sermón, o bien complementarse con la pretensión de volver sobre el sentido literal de Biblia o los santos padres de la Iglesia⁶⁵.

Uno y otro modelo han de permear la producción sermonaria en los dominios españoles de ultramar, tanto en su confección barroca — siglos XVI hasta mediados del XVIII —, como en

⁶³ Carlos Herrejón Peredo, *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834* (México: El Colegio de México / El Colegio de Michoacán, 2003).

⁶⁴ Herrejón, *Del sermón*, 18-19; 183-184.

⁶⁵ Herrejón, *Del sermón*, 24.

su confección neoclásica — desde mediados del siglo XVIII y extensible al siglo XIX —, con un ingrediente no menos especial: la pretensión del Concilio de Trento en producir constantemente semejanzas entre los principios de fe y los testimonios de los cuales se podían servir los predicadores, con lo cual, siguiendo a Jean Delumeau, se buscaba cargar “el acento desde el primer momento en la continuidad de la historia cristiana, definiendo los ‘fundamentos de la fe’”⁶⁶.

Esta confección textual se acompaña de la sobrepoblación de las imágenes en los retablos de los altares, la glorificación a los santos en el púlpito y el argumento que quien se dirige al público creyente habla inspirado por el Espíritu Santo — tercera persona del misterio de la Trinidad —, reclamando con esto último un lugar en la herencia milenaria de la cátedra de san Pedro, y anunciando, en igual medida, la capacidad acotada de la lectura de los testimonios por parte de un cuerpo de especialistas, el clero, debido a su contacto más cercano y legítimo con lo sagrado. En conjunto, este grupo social religioso sale fortalecido en sus imágenes y representaciones sociales de mensajero, sabio, exégeta, maestro y, no pocas veces, de profeta.

El punto inicial, la referencia de todas las referencias, debía remitir a la Biblia, y luego dar paso a los teólogos de los primeros siglos del cristianismo — ahora elevados a la categoría de santos doctores de la Iglesia católica, destacando entre ellos a san Agustín y santo Tomás de Aquino — en complemento del magisterio eclesiástico, es decir, los concilios, los sínodos y las letras apostólicas. Esto ayuda a comprender que la referencia al texto bíblico es, entonces, de obligatorio cumplimiento, acompañados de citas en latín que se encuentran a lo largo del texto (los latinajos), estos últimos haciendo las veces de testimonios a partir del uso del sentido literal de los libros sagrados⁶⁷.

⁶⁶ En este punto, Carlos Herrejón Peredo indica que las respectivas disposiciones conciliares se encuentran en los siguientes apartados: sesión IV, de la Sagrada Escritura y de las tradiciones; sesión V, de los predicadores de la palabra divina y de los cuestores; sesión VI, de la justificación; sesión XXV, de la veneración de los santos; de las sagradas imágenes. Herrejón, *Del sermón*, 24.

⁶⁷ Jean Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. (Barcelona: Editorial Labor, 1973) 11-12.

Pero si la recurrencia a las citas en latín se torna muchas veces excesivas durante la prédica — las cuales podían aumentar en la obra publicada — para la explicación, el deleite y la movilización de los afectos durante todo el siglo XVII y hasta mediados del XVIII — resolviendo la necesidad de volver sobre los testimonios de la tradición religiosa, además de ampliar la explicación sobre un tema, un emblema o un concepto —, desde la segunda mitad del siglo XVIII se advierte un cambio en la confección del sermón. Si bien continuaron en orden de producción los subgéneros principales del sermón, comienzan a emerger nuevas condiciones de la religiosidad que influyen en su elaboración.

En relación con los subgéneros, se retoma la clasificación de cinco tipos diferenciados⁶⁸:

- a) el panegírico o de alabanza, predominando los temas cristológicos y marianos, los relativos a cualquier persona de la trinidad, o los modelos de santos y mártires cristianos, figuras que poco a poco desplazarían la atención “cristocéntrica”;
- b) el de honras fúnebres, sobre todo de grandes figuras de la sociedad cortesana, como los reyes españoles, miembros de la institución eclesiástica o mujeres cuya vida transcurrió en el claustro monacal;
- c) el moral, en contra de los múltiples vicios y exhortando a la permanente reforma de costumbres;
- d) el de acción de gracias;
- e) el de rogativas, que invocaban o alababan la intercesión de la Providencia ante situaciones que afectaban a toda la comunidad y su superación, como por ejemplo una catástrofe natural — un movimiento sísmico — o demográfica — como las epidemias—.

En relación con la transición de la producción barroca a la producción neoclásica del sermón pronunciada con más vigor desde la segunda mitad del siglo XVIII, se advierte una intención de renovación religiosa en el seno del catolicismo. Mutación que deja en suspenso el

⁶⁸ Herrejón, “La oratoria”, 61-66.

problema de Lutero y la Reforma para ahora seducir a los feligreses ante la supuesta des-cristianización experimentada por los ministros de lo sagrado⁶⁹, una idea retomada por el arzobispo Mosquera. Desde los púlpitos se incentiva un catolicismo más interiorizado a partir de la práctica de las virtudes, procurando atizar las expresiones de la religiosidad popular y la falta de autenticidad en las prácticas de piedad. Al mismo tiempo, la pretendida recristianización de la sociedad argumentó contra la supuesta relajación de las costumbres, así como las voces de la Ilustración, traducidas por algunos representantes del clero católico como posturas anticlericales y anticristianas⁷⁰. En todo caso, los predicadores se vieron inmersos en la promoción de una religiosidad de amor que anteponía la resurrección, la caridad y el perdón al pecado, el diablo y la ira de Dios⁷¹.

En consecuencia, ante los usos de las infinitas similitudes y antítesis de las cuales se valía el estilo barroco, en el juego de contrarios y correspondencias que una y otra vez demostraban el milagro de la paradoja, es decir, de lo imposible hecho posible, el estilo neoclásico hace de la fluidez de la prédica la necesidad de primer orden, gracias a la confección del discurso orientado a demostrar las utilidades de la vidas de los santos y despojando al escrito de infinidad de citas en latín para garantizar la instrucción de los oyentes, haciendo de la comunicación oral la consecución de valores del sermón tales como el “equilibrio sin trivialidad, claridad sin vulgaridad, elegancia sin recargamiento, erudición contenida [y] grand-

⁶⁹ Para efectos de la precisión, al hablar de ministro de lo sagrado, en el seno de la religión católica, se hace alusión al rol social del cura de almas en tanto sujeto especial y especializado “en tratar todo aquello referente a la vida espiritual”. Continuando con la descripción de Amanda Caicedo Osorio, dichos sujetos, “por tener vínculos a la vez con el más acá y el más allá, el sacerdote es medianero entre Dios y el pueblo; por obra de sus palabras (que anuncian la verdadera Vida contenida en la Doctrina Cristiana), los actos rituales que dirige (sobre todo, en la Misa, consagrar y ofrecer el cuerpo y sangre de “Nuestro Señor”) y los remedios que ofrece (Sacramentos), establece un sólido puente de contacto que permite tramitar a un mismo tiempo tanto designios y anuncios divinos como peticiones y agradecimientos humanos realmente trascendentes”. Ver Osorio, *Construyendo la hegemonía religiosa*, 52-53.

⁷⁰ Herrejón, *Del sermón*, 186-187; 204-205.

⁷¹ Brian Connaughton, “Transiciones en la cultura político/religiosa mexicana, siglo XVII - 1860. El agujón de la economía política”, en *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, coord. Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María Del Pilar Martínez López-Cano (México: Benemérita Universidad de Puebla / Universidad Nacional Autónoma de México, 2008) 453.

locuencia reglamentada”. Esta claridad retoma las virtudes morales de “los héroes del cristianismo”, tales como la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza, con el objetivo de hacer más cercana la religión en tanto proyecto de realización cotidiana y final de la vida en este mundo⁷².

A esta altura, y como punto de cierre, conviene decir unas palabras más en relación con el análisis de las piezas sermonarias que se citarán a lo largo de los dos próximos capítulos. No se adopta aquí un análisis de los diferentes recursos retóricos de los que pueda valerse el predicador en la confección de las piezas a partir de tipos de narración o los modos retóricos⁷³. Lo que ha de tenerse presente son las partes que constituyen la pieza homilética impresa:

- a) El tema a desarrollar en el sermón está vinculado con la cita de algún versículo de los textos bíblicos, el cual se ubica a manera de epígrafe luego del título del sermón, a margen superior derecho. Citado inicialmente en latín, es traducido a párrafo seguido al español.
- b) Un exordio (*exordium*) que desarrolla el versículo elegido, o se sirve de él como punto de partida para un desarrollo temático que procura guardar coherencia expositiva de principio a fin. Aquí se ubica la premisa fundamental que se quiere demostrar.
- c) Dos partes (*prima pars* y *secunda pars*), divididas por número arábigos, que corresponden al desarrollo del tema. Es la parte argumentativa de la pieza.
- d) La conclusión (*peroratio*), en la cual se busca conmover al auditorio, ganándose la voluntad del oyente al obtener la movilización de los afectos.
- e) Como hilo transversal a las partes, se encuentran las notas, que pueden ser de tres tipos: 1º) las de referencia, porque remiten a lugares y textos bíblicos, patristicos o

⁷² Herrejón, “La oratoria”, 72-75. Del mismo autor, *Del sermón*, 183-223.

⁷³ Una investigación en la cual se definen estos elementos es la tesis elaborada por Beatriz Eugenia Quintero Espinosa, “La construcción de sujeto a través de los sermones franciscanos: discurso y hermenéutica (Popayán siglo XVIII)”. Tesis de maestría en Historia (Universidad del Cauca: Popayán: 2016), 27-29.

teológicos; 2º) las de erudición, que buscan ampliar la demostración aportando más fuentes y datos; 3º) las de crítica, porque bien porque discernen sobre otros puntos de vista o atacan opiniones contrarias⁷⁴.

1.3.2. Piezas de la oratoria sagrada hacia mediados del siglo XIX hispanoamericano

El primer tercio del siglo XIX hispanoamericano está marcado por los procesos de independencia de la Corona española, punto de inflexión que influenciará la confección de las piezas de la oratoria sagrada, anotando la permanencia del estilo neoclásico, la importancia que se comienza a atribuir al romanticismo en los campos literario, así como las renovaciones en las expresiones de la religiosidad que dan cuenta de un proceso de desinstitucionalización gradual de las creencias. A la par que se insertan contenidos novedosos, por cuanto algunas de las preocupaciones y directrices formales mantenidas hasta entonces como fundamentales en la predicación sufren desplazamientos por el nuevo estado de cosas —entre ellos los intereses políticos—, emerge con mayor fuerza para en el mundo hispanoamericano de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX el discurso cívico, el cual comienza a tomar mayor expresividad en los medios impresos.

En relación con este último punto, es importante advertir que los objetos se expresan en temáticas como las gestas de la Independencia; las exaltaciones al patriotismo; la justificación de la soberanía fuera de los contornos monárquicos, así como de los hombres próceres que lideraron la fundación y construcción del orden republicano; la exhortación a la obediencia a las leyes y constituciones de la República; la promulgación de las obligaciones cívicas; o la definición de los contenidos materia de conmemoración de los mitos fundacionales.

Esto no debe conducir necesariamente a la adjudicación de autonomía de estas piezas de los discursos confeccionados a partir de la oratoria sagrada, por cuanto el culto patrio dependía en gran medida del culto eclesiástico dentro del cual se llevaba a cabo la predicación —por lo menos hasta mediados de siglo—, así como la elección para la definición de situaciones presentes e imágenes a partir de lugares comunes y recurrencias a los personajes y textos bíblicos, además del uso de metáforas y conceptos reconocidos hasta hacía muy poco para

⁷⁴ Se retoma aquí la particular caracterización realizada por Herrejón, *Del sermón*, 203.

el ámbito religioso cristiano. Lo que no se puede dejar pasar de vista es la posibilidad abierta para que laicos y prelados compartan el ejercicio de esta prédica, lo cual no sucede para las piezas oratorias descritas hasta ahora⁷⁵.

Para los años convulsos de 1808 a 1819, la historiografía colombiana ha vuelto la mirada desde hace algunos años sobre este periodo de hondas transformaciones en aras de analizar la confección de las piezas destinadas a la predicación religiosa, orientadas a construcciones de sentido a partir de la comunicación, la producción y transmisión de conocimientos, así como la modulación de los comportamientos de los feligreses, cuya identidad como vasallos se resquebrajaba al vaivén de los hechos. Como testigos de los eventos que iban sucediendo, y ante la demanda de explicaciones ante los mismos por parte fieles católicos, los autores eclesiásticos de estas piezas – algunos de ellos impresos con posterioridad – dejarán entrever la toma de posición ante una u otra causa: la defensa al rey y el orden que éste representaba, o la justificación de la independencia, con la consecuente sujeción de los grupos sociales – incluidos los ministros del clero – a las autoridades republicanas.

Los trabajos de los historiadores Margarita Garrido Otoya⁷⁶, José David Cortés Guerrero⁷⁷, Viviana Arce Escobar⁷⁸ y Roger Pita Rico⁷⁹ se aproximan a los sermones y otras piezas de la

⁷⁵ Herrejón, *Del sermón*, 343–366.

⁷⁶ Margarita Garrido, “Los sermones patrióticos y el nuevo orden en Colombia, 1819–1820”, *Boletín de Historia y Antigüedades*, Vol.: 91, No. 826 (2004): 461–483.

⁷⁷ 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) 109–149. Del mismo autor, “La lealtad al monarca español en el discurso político religioso en el Nuevo Reino de Granada”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Vol.:37, No. 1 (2012): 43–83. [En línea:] <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/18373>. Las ideas expresadas en estos artículos de investigación se amplían por el mismo autor en, *La batalla*, 25–113.

⁷⁸ Viviana Arce Escobar, “La Biblia como fuente de reflexión política en los sermones granadino, 1808–1821”, *Revista CS*, No.9 (2012): 77–107. [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.18046/recs.i9.1223> De la misma autora, “El púlpito entre el temor y la esperanza: ideas de castigo divino y misericordia de Dios en la oratoria sagrada neogranadina, 1808–1820”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol.17, No. 1 (2012): 77–107. [En línea:] DOI: 10.18273/revanu

⁷⁹ Roger Pita Pico, “Plegarias por la patria libre y soberana. El sermón pronunciado en la Villa de Leiva el 26 de diciembre de 1819”, *Repertorio Boyacense*, No. 106 (2019): 107–124. [En línea:] https://www.academia.edu/39781982/Plegarias_por_la_patria_libre_y_sobrana_el_serm%C3%B3n_pronunciado_en_la_Villa_de_Leiva_el_26_de_diciembre_de_1819

oratoria sagrada desde una perspectiva que privilegia su mediación entre la sociedad y la heterogeneidad de eventos sucedidos, resaltando su dimensión de discurso político-religioso, si bien dejando de lado la descripción de algunas de sus características hasta aquí descritas. Por los menos tres puntos se procuran identificar en dichos análisis:

1º) las piezas para la predicación son constructos históricos que estaban ligados a las circunstancias de la época, como la invasión de Napoleón a España, la condenación o la glorificación de la independencia, la sacralización de Fernando VII;

2º) dibujaban la tensión entre el testimonio de la historia sagrada y el papel del predicador, quien ahora era testigo obligado de los hechos;

3º) el rol protagónico que adquirirían los miembros del clero (tanto regular como secular) para dilucidar las nuevas ideas en el nuevo escenario del conflicto de significados abierto por la independencia afirmada desde la Batalla de Boyacá.

José David Cortés Guerrero y Viviana Arce Escobar proponen una mirada de conjunto entre 1808 a 1820, advirtiendo sobre las diferentes situaciones que influyeron en la confección de las piezas oratorias, de los mensajes que el predicador intentaba fijar en los ánimos de los feligreses o de las recurrencias a unos textos y personajes bíblicos, destacando la predilección por los libros del Antiguo Testamento y las profecías que allí auguraban la Alianza entre Dios y el pueblo elegido gozoso de liberación. Al mismo tiempo que se invocaba por la intervención providencial para sacralizar las causas de los bandos en contienda, simbólicamente augurando un triunfo anterior a la batalla, “la idea de un Dios temeroso y a la vez amoroso sirvió para calmar los ánimos de los fieles angustiados”⁸⁰. Estos usos funcionaron entonces para descalificar o avalar una u otra forma de gobierno en disputa, junto con las evaluaciones del contrario como hereje y la calificación de sus posturas como heréticas y cismáticas, elementos que configuraron la comunicación desde el púlpito, ahora arrastrado a las disputas políticas⁸¹.

⁸⁰ Viviana Arce Escobar, “El púlpito entre el temor y la esperanza”, 102-103.

⁸¹ Ejemplos de los usos de herejía y cisma se encuentran en las fuentes impresas citadas en los escritos de José David Cortés Guerrero referidos anteriormente.

Por otro lado, los historiadores vuelven sobre el decreto del vicepresidente Santander de diciembre de 1819, en el cual se exhortaba a la promoción de actos litúrgicos pro-republicanos durante los primeros meses de 1820, decisión que prolongaba la nueva manera en la producción de las piezas oratorias, por cuanto ahora estaban sujetas tanto a la promoción de las celebraciones de los mitos fundacionales —y aquí vale la pena proponer que la distinción entre piezas oratorias y discursos cívicos se difumina—, aunque igualmente a la censura de las nuevas autoridades. Ejemplo de ellos es la justificación de la independencia, acompañada de la demanda de obediencia y legitimidad a las nuevas autoridades republicanas que tomaba forma en el marco de una campaña cimentada en la orden del 2 de diciembre de 1819, por la cual el vicepresidente Francisco de Paula Santander, previa concertación con el prebendado de la catedral metropolitana de Santafé, Nicolás Cuervo, ordenaba a todos los jefes militares y políticos para que programaran rogativas, acompañadas de misas a los patronos de los pueblos, de la predicación desde los púlpitos para clamar la protección celestial en favor del naciente gobierno, auspiciando a los curas párrocos para que explicaran a sus feligreses que no incurrirían en pecado al adherir al patriotismo en ciernes. Dichas celebraciones debían demandar la protección del orden celestial en pro de la República, así como de las tropas que se disponían a marchar hacia regiones como la Costa Caribe o las Provincias de Popayán y Pasto, aún bajo control del ejército español.

Las copias escritas de estas piezas fueron posteriormente puestas en conocimiento del mismo vicepresidente. Además, la producción de estas piezas homiléticas, entre 1819 y 1820, no es nada desdeñable, por cuanto las estimaciones de los investigadores daban cuenta de más de un centenar hasta hace pocos años¹³, aunque recientemente, mediante el acuerdo editorial entre el Archivo General de la Nación y la Academia Colombiana de Historia se ha reunido un corpus documental de 199 sermones gracias al proyecto coordinado por Armando Martínez Garnica⁸².

⁸² Por ejemplo, las historiadoras Margarita Garrido y Viviana Arce Escobar realizaron sus interpretaciones de la serie “Oratoria Sagrada” de la Colección Ortega Ricaurte que reposa en el Archivo General de la Nación. Mientras Margarita se detiene en veintiocho de estas piezas, Viviana considera una aproximación inicial de setenta sermones consecuentes con esta medida, que, según las estimaciones de la historiadora, entre 1819 y 1820 se produjeron más. Ver Garrido, “Los sermones patrióticos”; Viviana Arce Escobar, “La Biblia como fuente de reflexión política”. A su vez, las estimaciones de Armando Martínez Garnica hablan de una colección de 112 sermones. Ver Armando Martínez

La orden fijaba las dos temáticas sobre las cuales debían ahondar los miembros del clero que se hacían denominar adeptos a la comunidad política republicana en la argumentación y la comunicación de las piezas sermonarias:

1º. Que el sistema de independencia es conforme a la doctrina de Jesucristo y, por consiguiente, los que lo siguen no son herejes.

2º. Que si la Nueva Granada por desgracia, y por pecados de sus habitantes, fuese subyugada nuevamente por los españoles, sufrirá males mayores que los que ha padecido en los tres años pasados, que al efeto se referirán⁸³.

Al respecto, aunque grosso modo, la historiografía ha vuelto sobre algunas implicaciones ante aquellas necesidades de claridad que se pronunciaran desde el púlpito, indicando que, por ejemplo, el conjunto de los sermones producidos durante 1819 y 1820 expresan “las ideas en este tiempo fuerte en que un cambio en la representación del orden era indispensable para afianzar el nuevo sistema”. Bajo esta premisa, Margarita Garrido llama la atención sobre los elementos en juego, tales como el tránsito de las identidades sociopolíticas del vasallo hacia las del ciudadano, los sentidos de pertenencia al nuevo orden de cosas o la mediación de la oratoria sagrada para “ayudar a dilucidar las ideas en el conflicto de significados que la Independencia había producido entre sus feligreses”⁸⁴.

Lo interesante en este punto es la redefinición de las relaciones entre religión, política y sociedad que comenzaba a configurarse, advirtiendo aquí la inusual paradoja que compartían tanto los ministros de lo sagrado como los nuevos hombres de leyes: la gobernabilidad estaría garantizada por máximas morales iguales que obligarán a todos los sujetos, algunas

Garnica, “La ambición política restringida: la República de Colombia”, en *Historia de la República de Colombia, 1819–1831* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2019) 117.

⁸³ “Orden del vicepresidente Francisco de Paula Santander para que todos los párrocos del departamento de Cundinamarca exhorten a sus feligresías sobre la conformidad de la Independencia con la doctrina de Jesucristo” (Santafé, 2 de diciembre de 1819), en *Sermones patrióticos en el comienzo de la República de Colombia, 1819–1820*. Tomo I, coord. Luis Horacio López Domínguez (Bogotá: Academia Colombia de Historia / Archivo General de la Nación, 2020), CI.

⁸⁴ Punto importante es que el sermón es definido como “el más formidable medio de formar la opinión en la sociedad”. Ver Garrido, “Los sermones patrióticos”, 463–467. Énfasis en el original.

de ellas fundadas en artículos de fe consideradas inapelables, y que por tanto contribuían de manera significativa en la formación de la ciudadanía⁸⁵.

Pero las máximas morales fundadas en la religión no son la única garantía para el orden social. Una nueva cultura jurídica emerge, haciendo de las leyes un constructo social con la capacidad de definir los deberes y los derechos del ciudadano como nuevo sujeto político, quien por este reconocimiento jurídico no abandona su profesión de fe a la religión católica. Ahora bien, el aspecto jurídico de las relaciones se erigía como reguladora del múltiple abanico de las prácticas cotidianas, lo que implicaba de manera particular el problema del control de “la responsabilidad pública de los sacerdotes”, puesto que la prédica constituía ahora una función pública que debía ajustarse a los límites de la ley. Por lo menos así lo advierte Diana Herrera a partir de la disputa suscitada a mediados de la década de 1820 por los escritos del clérigo Francisco Margallo y Duquesne y el presidente de la Alta Corte de Justicia, Vicente Azuero, quien calificaba de mordaces, desvergonzados y groseros los escritos del clérigo, a quien no dudaba en atribuir un “fanatismo estúpido” al hacer todo cuanto podía “para corromper y extraviar la opinión pública”⁸⁶.

Una escena que permite hacerse a la idea de las pretensiones de la élite política de la República de la Nueva Granada en relación con la pretendida delimitación no pocas veces exenta de conflictos, entre las funciones y alcances de la política —en tanto labor de los hombres políticos—, y la institución eclesiástica. En relación con el control ejercido a la prédica oratoria sagrada y el control sobre los impresos de este tipo de escritos, en los preliminares de la “*Oración fúnebre que en las solemnes exequias decretadas por el Soberano Congreso Constitucional de la Nueva Granada [...]*”, confeccionada por el cura párroco de Cota, José María Aiguillon, pronunciada el 4 de mayo de 1841 e impresa en 1842, brinda otro ejemplo en relación con los controles a los cuales estaban sometidos los miembros del clero en la Nueva Granada de mediados del siglo XIX. Como respuesta a la intención del Gobierno nacional en exhortar a los feligreses a la obediencia a las leyes de la República para menguar la confrontación de la guerra civil que había iniciado en 1839, el uso de la prédica a favor de esto estuvo presente

⁸⁵ Connaughton, *Entre la voz de Dios*, 19.

⁸⁶ Diana Herrera, “Orden divino y orden republicano: una disputa por las fuentes del derecho”, *Estudio Políticos*, No.37 (2010): 157-158. [En línea:] <https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios-politicos/article/view/8122>

una vez más, como ya había hecho Francisco de Paula de Santander en 1819. En la parte final de los preliminares — en los cuales se exalta el animado sacrificio por el glorioso patriotismo de aquellos que perecieron en los campos de Buenavista, Aratoca, Riosucio y Tascua — se encuentra la siguiente nota:

[...] Debiendo el orador conformarse con el decreto que rige en la santa Iglesia Catedral metropolitana que los sermones no pasen de media hora y por ser las once de la mañana cuando se concluyó el solemne pontifical de nuestro dignísimo Prelado se vió precisado à suprimir algunos acapites de esta oracion la que hoy sale íntegra como se compuso para pronunciarla⁸⁷.

Las anteriores aclaraciones expresadas por el cura párroco Aiguillon son muestra de las presiones ante las cuales se enfrentaban los representantes del clero ante el Gobierno republicano, el cual no escatimaba en establecer las sanciones correspondientes a los delitos de opinión. Por ejemplo, con la promulgación del Código Penal de 1837 se definían los “delitos y penas por calumnia, injuria y líbelos infamatorios”, pero adicionalmente a la expresión escrita de la opinión se sumaban los medios orales de difusión de los pensamientos y, en consecuencia, los discursos, los actos y conversaciones públicas, los papeles leídos o las reuniones en las cuales concurrieran más de ocho personas estuvieron desde ahora entre los posibles “delitos y culpas contra la Constitución”. Retomando el argumento de Gilberto Loaiza Cano, “un discurso en voz alta en lugar público, un sermón, una carta pastoral quedaban sometidos a vigilancia”⁸⁸.

Un ejemplo de lo anterior es la comunicación oficial dirigida por Alfonso Acevedo, jefe político del cantón de Bogotá, al arzobispo Mosquera el 4 de abril de 1839 con ocasión de los supuestos abusos en los cuales habían incurrido algunos miembros del clero en la promoción de las elecciones de 1838 a favor de candidatos postulados por la *Sociedad católica* de Bogotá — fundada por Ignacio Morales a la cabeza⁸⁹ — para los cargos de vicepresidente,

⁸⁷ José María Aiguillón, *Oración funebre que en las solemnes exequias decretadas por el Soberano Congreso Constitucional de la Nueva Granada, en sus sesiones ordinarias del 4 de mayo del año proximo pasado, pronunció el día 10 de noviembre en la Santa Iglesia Catedral Metropolitana, el sr. presbítero José María Aiguillón* [...] (Bogotá: Imprenta de J. A. Cualla, 1842) 8. [En línea:] https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/79282 Se conserva ortografía original.

⁸⁸ Loaiza, *Poder letrado*, 66-67.

⁸⁹ Como parte de las prácticas asociativas de una parte de la Iglesia institucional, en apoyo con laicos de la sociedad, la *Sociedad católica* de Bogotá se fundó, inicialmente, para hacer frente a la educación

senadores, representantes y diputados a la Cámara de Provincia. Acevedo, llamando la atención sobre el desacato a las autoridades y [el] menosprecio de las leyes” que algunos predicadores habían referido “en la última cuaresma y semana santa, y que se repiten todavía en las funciones religiosas que tienen lugar en algunas Iglesias”, recuerda al arzobispo — contrario a la Sociedad Católica, aunque inicialmente la había apoyado — el deber que tiene de defender la Constitución por el juramento que había prestado ante las autoridades políticas en 1834, a lo cual se suman las disposiciones de la ley de patronato republicano de 1824, y un conjunto de artículos del Código Penal antes señalado. Como si esto no bastara, el jefe político recuerda al prelado metropolitano que los “discursos rápidos [de sus subordinados] dejan en el ánimo de los oyentes una profunda impresión de los objetos y fines que se propone el orador”, por lo cual exhorta a Mosquera a “cortar este mal, con tanta facilidad como puede hacerlo hoy, para evitar las consecuencias funestas que pudieran originarse”⁹⁰.

La pregunta por resolver ahora es cómo interpretar las piezas de la prédica religiosa en el siglo XIX. En primer lugar, y por obvio que parezca, la obligatoriedad de los sacramentos y la catequesis continúan configurando los contornos de las prácticas y los objetos del creer. Dos aspectos atados al Concilio de Trento que aún hablan en el siglo XIX, lo cual permite establecer la indagación histórica en relación con la renovación de contenidos doctrinales del catolicismo en nuevos tiempos y ante situaciones inéditas para las cuales las miradas renovadas en necesarias, sobre todo en el ámbito de una religión donde un cuerpo de hom-

fundada en el utilitarismo inglés de Jeremías Bentham, pero pronto viró hacia la promoción de ideales restauracionistas. Ignacio Morales (1789-1846), antiguo juez de diezmos que luchó al lado de los españoles, junto al delejado pontificio Cayetano Baluffi (1788-1886), fueron sus fundadores, quienes contaron con el apoyo inicial del arzobispo Mosquera. Entre los miembros de dicha *Sociedad* se encontraban obispos, párrocos, deanes de catedrales y miembros de las comunidades regulares (franciscanos, agustinos descalzos y frailes dominicos. En la hoja suelta del 10 de mayo de 1838, titulada “Invitación que hace la Sociedad Católica de Bogotá a los fieles de América”, se señala que dicha *Sociedad* “sólo desea ardientemente la felicidad de esta República cristiana que ha sido levantada no solamente por los esfuerzos de sus bravos campeones en las batallas sino también por la voz elocuente de sus sacerdotes y pastores”, deseando que la suerte de “los pueblos [se ponga] exclusivamente en los representantes al Congreso en personas católicas, apostólicas, romanas”. Ver Restrepo Posada, *Arquidiócesis*, 113. Igualmente, Gilberto Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820-1886* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2011) 223-224.

⁹⁰ Restrepo Posada, *Arquidiócesis*, 115-119.

bres resguarda el monopolio de lo sagrado. Muchas veces pasa desapercibido que el Concilio Vaticano I tuvo lugar hasta bien entrado el siglo XIX; por tanto, esta centuria estuvo aun imbuida por las directrices conciliares que configuraron a las sociedades cristianas occidentales del siglo XVI.

Ahora bien, y con excepción de los trabajos del historiador Jhon Janer Vega Rincón⁹¹, anotar que se presupone una falta de interés por parte de la historiografía colombiana en lo que tiene que ver con la confección de estas piezas de la oratoria sagrada, aunque sí ha vuelto sobre ellas para destacar los temas y argumentos controversiales esgrimidos por los representantes del clero en el desarrollo de investigaciones sobre problemáticas como las relaciones entre religión, Estado e Iglesia, o las sociabilidades católicas, por mencionar algunos abordajes conocidos.

Por último, es sugerente retomar algunas ideas expresadas en otras latitudes en relación con estas piezas, buscando con ello proponer algunas ideas iniciales de interpretación para el marco temporal del siglo XIX. En relación con esto último, se traen a colación algunos estudios. En primer lugar, llaman la atención los abordajes propuestos por la historiografía argentina que inician con indagaciones desde los inicios del presente siglo, como lo describe Silvano Benito Moya, en torno al proyecto de investigación colectivo auspiciado por la Universidad de Córdoba, denominado “En torno a la oratoria sagrada. Oralidad y escrituras de sermones”, fundado desde el año 2006, el cual cuenta con una producción bibliográfica significativa, aunque con pocos abordajes para el siglo XIX⁹². En una obra colectiva, el capítulo de Javier Berdini analiza la recurrencia al legado de los autores clásicos o cultos de la Antigüedad en la confección de diez piezas homiléticas, las cuales comprenden los años de 1813 a 1839. Al enunciar textos que dan cuenta de personajes, situaciones y recursos literarios en el tiempo y el espacio de Grecia y Roma, los predicadores de los primeros años poscoloniales

⁹¹ Por referenciar un ejemplo, ver Jhon Janer Vega Rincón, “Pasiones sacerdotales. Análisis semiótico del Modelo de examen particular del arzobispo Manuel José Mosquera (1848)”, *Franciscanum* Vol.:59, No. 168 (2016): 387–428. [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.21500/01201468.3407>

⁹² Silvano Brenio Moya, “El deber sagrado de la oratoria sagrada rioplatense (siglos XVIII y XIX)”, *Folia histórica del nordeste*, No. 27 (2016): 65–73. [En línea:] <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/fhn/article/view/1218/1002> En este corto artículo ofrece una presentación al dossier dedicado a la oratoria sagrada en la actual Argentina.

volvían sobre la tradición clásica para sostener las razones e ideas revolucionarias del nuevo Gobierno⁹³.

En complemento, el artículo de Valentina Ayrolo analiza una docena de sermones del clero cordobés para la época del federalismo (1815-1852) que sirvieron como fundamentos del sistema político, al vehiculizar explicaciones sobre el mundo social y político, asegurando con ello la transmisión de la idea de unidad del cuerpo social y la armonía de intereses entre religión, sociedad y política. Volviendo sobre las disposiciones del Concilio de Trento en relación con la oratoria, así como los usos de libros bíblicos, Ayrolo propone que la confección de estas piezas estuvo orientada por la recurrencia a imágenes de la naturaleza descritas con el objetivo de ilustrar y hacer inteligibles situaciones que luego se relacionaran con hechos locales y cotidianos, destacando la imagen de la cruz y el simbolismo que la acompaña, bien por la muerte de Cristo, bien por el consuelo para aquellos que viven en la fe. En cuanto a las temáticas de los sermones, se identifican por lo menos tres:

- 1º) los destinados a la exaltación de la figura de la mujer en su rol social de madre y su capacidad de perdonar las desgracias;
- 2º) el impacto de la descristianización de la sociedad impulsados por las novedades temidas del siglo;
- 3º) los usos de las imágenes y alegorías al Apocalipsis para reforzar las prohibiciones en torno a obras o pensamientos, fijando así los contornos del creer⁹⁴.

La recurrencia al Apocalipsis no es excepcional de las piezas oratorias sermonarias del clero argentino. Por lo menos así lo demuestra el historiador chileno Gabril Cid en relación con algunos de los escritos —no exclusivos del ámbito de la homilética— de autores laicos y eclesiásticos, en quienes encuentra un hilo argumentativo compartido que califica como la

⁹³ Javier Berdini, "América, espejo de Grecia y Roma: tradición clásica en el púlpito rioplatense (siglos XVIII - XIX)", en *Algunos sujetos y objetos de la oratoria sagrada en América colonial*, dir. Ana María Martínez de Sánchez (Buenos Aires: Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS) / CONICET / Universidad Nacional de Córdoba, 2014) 33-52.

⁹⁴ Valentina Ayrolo, "El sermón como instrumento de intermediación cultural. Sermones del federalismo cordobés, 1815 - 1852", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Débats 13 de noviembre de 2009 [En línea:] DOI <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.57521>

“veta apocalíptica del pensamiento religioso”⁹⁵, la cual comienza a tomar forma en el seno de una centuria que demanda la redefinición de las funciones y lugares de la religión en su relación con una esfera pública moldeada a partir del principio de la soberanía popular, la idea del contractualismo o la pretendida armonía entre el liberalismo político y la doctrina católica.

Esta veta del pensamiento de un sector del catolicismo iberoamericano mira con recelo esta armonización. Antes bien, es percibida como la muestra más clara de la decadencia moral, a su vez preludio de la aparición del Anticristo y del fin de los tiempos; figuraciones que retornan sobre la escatología cristiana, es decir, “[el] sistema de creencias en torno a los últimos eventos de la historia y lo que está más allá de ella”. Esta literatura escatológica emerge en el marco de las revoluciones atlánticas, y es ya identificable durante los sucesos revolucionarios de 1848 y el consecuente discurso antiliberal y antimoderno difundido por el papa Pío IX. Escritores como el jesuita español Lorenzo Hervás y Pandura, su homólogo chileno Manuel Lacunza⁹⁶, el clérigo Juan de Dios, el venezolano Lasso de la Vega o el laico español Juan Donoso Cortés dan cuenta de algunas de las ideas en relación con la redefinición del papel de la religión y del catolicismo en el siglo XIX.

La historiografía sobre México ha señalado otras tantas características para este género de piezas. Brian Connaughton observa un desplazamiento del sermón del centro del escenario público, destacando los siguientes aspectos:

⁹⁵ Gabriel Cid, ““Las señales de los últimos tiempos”. Laicidad y escatología en el pensamiento católico hispanoamericano”, *Hispania Sacra*, Vol.: 66, No. 133 (2014): 197-207. [En línea:] DOI:10.3989/hs.2013.050

⁹⁶ Al respecto, el historiador Frédéric Martínez, a partir de la obra titulada *La venida del Mesías en Gloria y Magestad; observaciones de Juan Josaphat Ben Ezra, hebreo cristiano, dirigidas al sacerdote Cristófilo*, publicada póstumamente en 1812 en la ciudad de Madrid y ampliamente difundida en ambos lados del Atlántico, además de objeto de sanción inquisitorial, analiza la renovación de la interpretación literal de las Escrituras, en las cuales Lacunza encuentra y justifica la relación entre razón y revelación, además de una teología de la historia que advierte sobre la eliminación de la corrupción del género humano gracias a la regeneración por las aguas del Diluvio, el cual anuncia el retorno del Mesías y el Juicio Final. Ver Frédéric Martínez, “Milenarismo y defensa de la fe en el siglo de las luces: la obra del jesuita chileno Manuel Lacunza”, *Historia Crítica*, No. 3 (1990): 45-67. [En línea:] DOI <https://doi.org/10.7440/histcrit3.1990.02> En la Biblioteca Nacional de Colombia se encuentra copia impresa de este texto del año 1826.

- 1º) el optimismo de la década de los veinte, acorde al espíritu de la época;
- 2º) un pesimismo y pretensiones de resacralización de la “cosa pública” en medio de la percepción de pérdida de valores durante la década de los treinta;
- 3º) un tono moderado para la década de los cuarenta, en concordancia con los esfuerzos por lograr consensos políticos estables;
- 4º) seguido de una década marcada por las inquietudes de soluciones a los problemas funcionales del país.

A la par de aquella dimensión política, los sermones no abandonaron los temas propiamente religiosos, como el carácter milagroso y trascendente de la vivencia de la fe, así como el impulso a una fuerte corriente providencialista muy ligada a la devoción guadalupana. Punto importante por destacar es que el predicador no tenía garantizado de antemano su legitimidad ante el público. En este sentido, “el sermón decimonónico no sólo tenía que exaltar el espíritu religioso, o instruir a la grey en los dogmas de la fe, tenía que *convencer* a la opinión pública”⁹⁷.

Sin dejar de lado la dimensión política en la homilética entre los años 1837 a 1851, la cual deja traslucir la toma de posición por parte del clero mexicano ante situaciones como la desamortización, la invasión extranjera o los debates parlamentarios sobre la tolerancia religiosa, el artículo de Laura Suárez de la Torre resulta sugerente por cuanto establece relaciones entre las prácticas religiosas y la heterogeneidad de impresos que dan cuenta de ellas. Los principales impresos señalados se refieren a continuación para dibujar así el heterogéneo panorama de la producción eclesiástica de estos escritos en el siglo XIX mexicano: los novenarios, los triduos y los quinarios, las oraciones específicas para cada santo — como san Antonio de Padua, san Francisco de Asís, san Felipe Neri, san Luis Gonzaga, san Pedro y san Pablo, San José, san Antonio de Padua o san Miguel Arcángel —, los sermones marianos, las constituciones y reglas de las diversas congregaciones, las cartas pastorales, las órdenes religiosas, puntos inherentes a la doctrina, los catecismos, los informes y circulares,

⁹⁷ Brian Connaughton, “El sermón, la folletería y la ampliación del mundo editorial mexicano, 1810–1854”, *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales* No. 39 (1997): 55–60. [En línea:] 55–60. [En línea:] DOI: <http://dx.doi.org/10.18234/secuencia.v0i39.592> Cita en página 57.

los edictos y las noticias parroquiales, los calendarios del año cristiano. En cuanto a la confección a partir de aspectos propiamente doctrinales, se encuentran impresos tales como como las encíclicas, los edictos y las circulares – remitidas desde Roma –, los aranceles y las congruas, las cartas pastorales; aquellos destinados a la explicación de cuestiones teológicas – como la censura de libros, los mandamientos, los ejercicios espirituales, el culto y la liturgia, las indulgencias, la meditación, la penitencia, los sacramentos, la Virgen y los ángeles – y la organización de la Iglesia – como la provisión de cargos, los asuntos de regulares y las cofradías –, los manuales de derecho canónico y los catecismos⁹⁸.

Esta corta pero sugerente revisión historiográfica sobre los sermones y otras piezas de predicación sagrada en el siglo XIX contribuyen a mostrar la tensión entre la intención de continuar con la catequesis y la promoción de las prácticas devocionales católicas en la predicación y confección oratorias de estas piezas. Pero, por otro lado, se acentúa una redefinición de la recepción e influencia de los debates políticos como temas obligados. Esto último indica que las ideas y proyectos en torno a la laicización y las manifestaciones del proceso de la secularización irán configurando diferentes aristas de la relación entre religión, sociedad, Estado e Iglesia durante la centuria, que se entreen en las formulaciones enunciadas desde la cátedra de san Pedro, así como en los múltiples proyectos de impresión emprendidos por el sector eclesiástico.

Punto llamativo en relación con este último es que, como sucedía en tiempos pasados, la confección de estas piezas recurre al uso de modelos para adecuarlos a los intereses y circunstancias del predicador. Ejemplo de ello son *Los seis libros de la Rethorica eclesiástica, o la manera de predicar* del dominico español fray Luis de Granada (1504–1588), que contó con diferentes reimpresiones desde la primera versión en 1778. Así mismo, el *Arte de sermones, para saber hazerlos y predicarlos*, del franciscano bogotano fray Martín de Velasco, también con diferentes reimpresiones desde su versión del año 1677⁹⁹.

A lo largo del siglo XIX, con los avatares propios de la supuesta descristianización de la sociedad, de la renovación católica en Occidente con Francia como epicentro, así como la

⁹⁸ Laura Suárez de la Torre, “De la devoción al interés político”, *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, No. 39 (1997): 61–72. [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i39.593>

⁹⁹ Citados por Santiago Robledo Páez, “El Quinquenio sacro”, 75–112.

disputa entre los proyectos de confesionalismo y proyectos de laicización en las sociedades de Europa y América latinas, resulta sugerente la profusión de obras que dan cuenta de las circulaciones globales católicas y que van a promover, de manera particular, una heterogeneidad de tópicos para ser tenidos en cuenta en las apropiaciones y confecciones locales de las piezas homiléticas.

Esto ayuda a delimitar por lo menos dos aspectos. Por un lado, la facilidad de encontrar amplios tratados en diferentes idiomas por parte de los autores eclesiásticos, facilitando igualmente el acceso y la lectura de estos escritos al sector laico de la sociedad. En segundo lugar, la dificultad en atribuir una exclusiva autoría a una o un conjunto de piezas escritas e impresas, como se advertirá más adelante.

En relación con las circulaciones globales de los escritos en defensa de la religión y el catolicismo hacia mediados de siglo¹⁰⁰, la *“Biblioteca de predicadores, ó, Sermonario escogido de las obras predicables de Cochin, Chevassu, Eguileta, Flechier, García, González, Massillon, Sánchez Sobrino, Santander, Trento, Troncoso y otros”*, bajo la coordinación del presbítero don Vicente Canos, impresa en París, compuesta por 18 tomos, y publicada entre 1846–1855, brinda una idea de proyectos de largo aliento en aras de “recristianizar” la vida social. Igualmente, la *“Biblioteca selecta de predicadores. Colección escogida de conferencias, pláticas, sermones y otros discursos sagrados, sacados de los mas sobresalientes oradores, en especial modernos, de España, Francia, Italia, etc., y entre otros San Ligorio, P. Ventura, Amado, Fortea, Hernandez, Pastor, P. Muñoz, Ravignan, Lacordaire, Dupanloup, Plantier, Cambalot, Coer, Badoire, Bridaine, Wiseman, Newman, etc.”* publicada en 1854 bajo la dirección de fray Pedro María de Torrecilla, presbítero de la orden de Montesa, compuesta por más de 20 tomos, impresos igualmente en París, de los cuales se encuentran algunas copias en la biblioteca de la Pontificia Universidad Javeriana, sede Bogotá, así como en la Biblioteca Nacional de Colombia. En los fondos documentales resguardados en ésta última, reposa un impreso del año 1854, en el cual se explican los contenidos de las series de la *Biblioteca selecta*, indicando que aquellos estaban “acomodad[os] á

¹⁰⁰ Gilberto Loaiza Cano brinda algunas explicaciones del funcionamiento, producción y circulación de los escritos de la literatura católica, los cuales configuraron una de las tres “bibliotecas ideales”, en contraposición a los escritos del lado liberal y del artesanado. Ver Gilberto Loaiza Cano, “La cultura”, en *Colombia. La construcción nacional*. Tomo 2 1830/1880, dir. Eduardo Posada Carbó, coord. Beatriz Castro Carvajal (Madrid: Taurus / Fundación Mapfre, 2012) 263–273.

las exigencias de la época actual y de las sociedades modernas”, además de indicar que para la suscripción en la ciudad de Bogotá se dispondría la “librería de J. SIMONNOT”¹⁰¹.

1.3.3. Características de la confección de las piezas atribuidas a la autoría del arzobispo Mosquera

Los anteriores proyectos editoriales permiten establecer la continuidad de apropiaciones de textos y autores modélicos de los cuales el arzobispo Mosquera pudo haberse servido para la confección de sus piezas oratorias. Como bien se indica, esta posibilidad no es propia del siglo XIX, y antes bien se identifica desde el siglo XVII para el espacio hispanoamericano. Igualmente, sirven para establecer la primera característica sobre la cual se quiere llamar la atención: la autoría de las piezas recopiladas e impresas por su hermano gemelo, Manuel María Mosquera, en 1858. En relación con esto, se propone el hecho que muchos de los problemas descritos en las diferentes piezas no responden inicialmente a temáticas identificadas exclusiva y originalmente por el arzobispo Mosquera, sobre todo porque las circulaciones globales –propias de una religión con pretensiones de universalidad y que hace de Roma el centro de la jerarquía institucional– quedan abiertas al diálogo con las situaciones particulares y locales de cada punto del orbe fiel a la Santa Sede.

Por lo dicho con anterioridad, a lo largo de la lectura del corpus documental, se identificó que, a diferencia de las 21 pastorales, no es posible rastrear copias en otros fondos documentales en Colombia que permitan establecer con veracidad la impresión de los 27 sermones años antes de la recopilación de estos en el tomo I de los *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera*. De las pastorales, oraciones y discursos sí es posible rastrear su impresión en la ciudad de Bogotá, capital de la Nueva Granada y sede de la catedral basílica primada del arzobispado. Algunas de estas copias se conservan, para su actual consulta, en repositorios como 1º) el de la Biblioteca Nacional de Colombia; 2º) en el Fondo José Manuel Restrepo, en la serie “Documentos Eclesiásticos”, con copia en el Archivo General de la Nación; o 3º) en la copia de este mismo

¹⁰¹ Pedro María de Torrecilla, *Biblioteca selecta de predicadores bajo la dirección del doctor fray d. Pedro María de Torrecilla. Prospecto* (Poissy: Imprenta de Arbieu, 1854) [En línea:] https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/79286

Fondo en custodia de la Universidad del Valle. Tanto esto como lo señalado anteriormente, se procuró identificar en el Anexo.

Interesante resulta que en el Archivo Histórico Cipriano Rodríguez Santa María, custodiado por la Universidad de La Sabana, se encuentra el Fondo Manuel María Mosquera, en el cual se encuentran 120 folios manuscritos agrupados con el título “Sermones y pastorales de Manuel José Mosquera”, los cuales coinciden con algunas de las piezas sermonarias impresas en 1858, pero de los cuales no puede asumirse la originalidad de los mismos, por cuanto los manuscritos pueden ser copias a mano alzada de los impresos, o bien porque no tienen notas al margen o citas a pie de páginas de los libros bíblicos y textos del magisterio eclesiástico, dos características propias para la confección de las piezas de la oratoria sagrada.

Esto último demuestra una precisión que se extiende en el prólogo del tomo I de los *Documentos*, el cual ayuda a puntualizar algunas características de la confección de las piezas:

Sabido es que él [el arzobispo Mosquera] evangelizaba á su pueblo repartiéndole el pan de la palabra bien á menudo, y con especialidad en las pláticas doctrinales de las dominicas de cuaresma; pero no siempre lo hacía escribiendo previamente sus discursos, sino preparando puntos para ellos, y preparándose él mismo con el estudio y en la oracion; y ya fuese que escribiera, ó ya que predicara simplemente de la abundancia del corazon, siempre discurría con suma sencillez de lenguaje que estuviere al alcance de los ménos aventajados de su grey, sin pretensiones oratorias¹⁰².

Esta problematización inicial en relación con la autoría, o no, de las piezas sermonarias atribuidas al arzobispo Mosquera invita a la necesidad de analizarlas con más detalle, sobre todo porque en el proceso investigativo se parte del presupuesto metodológico de la relación incuestionable entre un impreso y la autoría asumida al autor que, dado lo explicado hasta el momento, no es posible establecer con certeza.

Al mismo tiempo, resulta interesante que dicho presupuesto se constituye en un medio para comprender el trabajo historiográfico en relación con las fuentes eclesiásticas. Por ejemplo, en el reciente capítulo escrito por Carlos Alzate, O. P., y Fabián Benavides, la primera com-

¹⁰² Autor desconocido, “Advertencia del editor”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere, 1858), II.

pilación documental anunciada para el estudio historiográfico de la Arquidiócesis de Bogotá en sus 450 años es precisamente los tres tomos de los *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera*, sobre la cual indican los autores:

Esta gran obra está dividida en 3 tomos de más de 700 páginas cada 1 y recopila documentación de toda índole. Se incluyen disertaciones completas, estatutos, cartas, informes, mensajes, reclamaciones, oficios, leyes, etc. Para dimensionar la funcionalidad de esta documentación, vale la pena recordar que históricamente le correspondió al arzobispo Mosquera la defensa de la Iglesia del embate de las reformas liberales de José Hilario López en 1849, proceso que culminó con el destierro el prelado en 1852¹⁰³.

Una descripción de la recopilación que muestra poca crítica en relación con la originalidad de las fuentes eclesiásticas, por cuanto ella no se pone en duda. Consecuente con esto se entreve la pervivencia de cierto halo “eclesiocéntrico” que sigue presente en los estudios del hecho religioso en Colombia, al asumir la relación incuestionable entre el impreso y el autor, sin advertir, por el contrario, que dicha autoría es una producción del hermano gemelo del arzobispo, quien además reconoce que el prelado no escribía todo lo que en la prédica decía.

Igualmente, llama la atención que el lugar común de la incuestionabilidad de la originalidad de los *Documentos*, por lo menos para las piezas de la homilética, comienza a tomar forma desde mediados del siglo XIX y se refuerza posteriormente con la Academia Colombiana de Historia hasta el presente. Un ejemplo de lo primero lo constituye la referencia que hace José María Vergara y Vergara (1831-1872) en el escrito biográfico del arzobispo. Al volver sobre los escritos de éste, indica que se componen de veinticinco pastorales, “sobre la observancia de la cuaresma y varios puntos de enseñanza y doctrina evangélica”, ocho discursos y veinticuatro sermones doctrinales, además de compendios sobre la ortodoxia del matrimonio de clérigos y notas dirigidas al Congreso de la República y a la sociedad bíblica de Londres,

¹⁰³ Carlos Alzate (O. P.) y Fabián Benavides, “Capítulo 1. Una aproximación a los estudios sobre la Arquidiócesis de Bogotá”, en *Arquidiócesis de Bogotá, 450 años: miradas sobre su historia*, ed. Jaime Manceras (Pbro.), Carlos Alzate (O.P.), Fabián Benavides (Bogotá: Universidad Santo Tomás y Arquidiócesis de Bogotá, 2015), 25.

entre otros. Punto seguido, Vergara y Vergara describe el lugar común sobre la recopilación llevada a cabo por iniciativa de Manuel María Mosquera, pero no ofrece más detalles¹⁰⁴.

Esto mismo se puede rastrear en un escrito contemporáneo a la publicación de los *Documentos*. Transcurrido algún tiempo de la publicación de los *Documentos* en 1858 se lee en el número 383 del semanario *El Catolicismo*, en la sección “Variedades”, que los señores “Obregon Hermanos i Ujueta” acaban de recibir “tres gruesos volúmenes cada uno de mas de 700 pájinas que el amor fraternal del señor Manuel María Mosquera ha hecho imprimir en Paris con prlijo cuidado y el mejor gusto”. Luego de enumerar, grosso modo, el contenido de cada uno de los tres tomos, y de indicar la impresión del *Memorial del Illmo. señor Arzobispo de Bogota*, se invita “al Clero i a los demas granadinos” para que se acerquen al almacén de los hermanos Obregón, “en donde hallarán los ejemplares que han llegado de esta obra costosa por su ejecución, pero mui importante i preciosa por su objeto”¹⁰⁵.

En forma similar, la Academia Colombiana de Historia, como número uno de la colección de la “Biblioteca de Historia Eclesiástica Fernando Caycedo y Flórez”, publica en 1954 una *Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José Mosquera Arzobispo de Bogotá y escritos sobre él mismo*, en la cual se reimprimen muchos de los escritos publicados desde 1858 en los *Documentos*, sin ofrecer mayores claridades con respecto de la impresión en París, la originalidad de los textos o la persona tras la iniciativa de la recopilación.

En relación con lo dicho hasta el momento, se ha decidido mantener la ortografía original de las piezas citadas, bien porque no obstaculiza la lectura en el cuerpo del presente documento, bien porque, al no estar clara la originalidad de algunas de las piezas, los soportes documentales de la impresión de 1858 se constituyen en la empresa de “re-cristianización” que una parte de la sociedad neogranadina — el sector laico de la Iglesia en tanto congregación —, surge con mayor protagonismo desde mediados de siglo. Mantener la ortografía es

¹⁰⁴ José María Vergara y Vergara, *Obras escogidas de don José María Vergara y Vergara*, ed. Daniel Samper Ortega. Tomo III (Bogotá: Editorial Minerva, 1931) 197. Los artículos biográficos fueron escritos y reproducidos inicialmente en la sección “Hombres distinguidos” del periódico *La Caridad*.

¹⁰⁵ “Variedades”, en *El Catolicismo. Periodico quincenario. Relijioso, filosófico i literario* [Bogotá] 16 ago. de 1859: 260 - 261.

reconocer que la difusión de ideas y proyectos de sociedad se hizo en ciertas condiciones escriturarias.

La segunda característica para señalar está vinculada con la lectura de conjunto de las 27 piezas sermonarias, la cual permite establecer ciertos elementos relevantes en cuanto a la confección propiamente dicha:

a) Hay un uso disminuido de citas en latín, tal vez en aras de propiciar la claridad en la exposición, lo que comprueba un rasgo de la prédica hispano-lusitana para el siglo XIX que propone la historiadora Perla Chinchilla Pawling en su análisis de conjunto¹⁰⁶. Se retoman sobre todo textos del Antiguo Testamento, aunque el uso de los escritos paulinos no es desdeñable. Más que apartes de un libro específico, se enaltecen sobre todo los personajes masculinos, además de acentuarse un tono narrativo orientado por el martirio, el sacrificio y el sinnúmero de ejemplos de las consecuencias nefastas para la sociedad a las que arrastra el pecado.

b) La ausencia de paratextos es notable, por cuanto la compilación de los *Documentos* no da muestra de la existencia de textos preliminares, los cuales se pueden encontrar en otros textos que acompañan a la impresión de piezas oratorias del siglo XIX por parte de autores eclesiásticos en la Nueva Granada. Estos preliminares muchas veces hablan 1º) de dedicatorias; 2º) las fe de erratas; 3º) las aprobaciones del texto por parte de autoridades eclesiásticas; 4º) o las “licencias del ordinario”, es decir, los permisos de impresión por parte de las autoridades civiles¹⁰⁷.

c) En relación con las dedicatorias, la mayoría de las piezas sermonarias invocan a la Virgen María antes del desarrollo del tema del sermón en sus partes primera y segunda, tal vez implorando con ello la protección del predicador, pero al mismo tiempo volviendo sobre la ternura de la imagen mariana, en su calidad de madre, para hacer más fluida la comunicación y asegurar la enseñanza de los diferentes tópicos abordados.

¹⁰⁶ Perla Chinchilla Pawling, “Sermón”, *Lexicón de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús*, dir. Perla Chinchilla Pawling (México D. F.: Universidad Iberoamericana, 2018).

¹⁰⁷ Se retoman aquí las consideraciones de los paratextos señaladas por Santiago Robledo Páez, “El Quinquenio sacro”, 86-95.

d) En cuanto a la extensión, la mayoría de las piezas no es menor a 15 páginas, y algunas de ellas se extienden hasta más de 20, una característica igualmente señalada por Perla Chinchilla Pawling.

e) Al momento de recurrir a citas de textos contemporáneos o de autores reconocidos en el orbe cristiano por su apologética –como el obispo francés Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704)–, llama la atención que muchas veces se usa el entrecomillado en el cuerpo del texto, pero no hay referencia a pie de página. A primera vista, bien podría parecer un error al momento de la impresión, pero es reiterativo el dejar de lado el autor o el texto de los cuales se retoman las ideas.

Esta última indicación lleva a retomar la cuestión de la autoría de algunas piezas de los *Documentos*. Un ejemplo bastará para ilustrar lo señalado. En el “Sermón contra la incredulidad”, al volver sobre la explicación de las mentiras de los filósofos del siglo de la Ilustración, el arzobispo parafrasea las palabras de Voltaire, y sin indicar a pie de página el texto que usa para la cita, el sermón remarca lo siguiente: “ ‘La mentira, dice Voltaire, es muy buena cosa cuando ella hace el bien: es preciso mentir, no tímidamente, no por cierto tiempo, sino atrevidamente, y siempre: mentid, mis amigos, mentid’ ”¹⁰⁸. Al hacer una búsqueda de esta cita en la web, la enunciación sobre la misma es similar a la citada en el sermón del predicador jesuita Nicholas Tuite MacCarthy (1769-1833): “ ‘La mentira’, dice el patriarca de la pretendida filosofía, ‘la mentira es una cosa muy buena cuando se saca de ella algún provecho; conviene mentir; pero sin miedo y no por cierto tiempo, sino siempre y atrevidamente: mentid, amigos míos, mentid’ ”¹⁰⁹.

Lo anterior conduce a suponer de la existencia de manuales de confección de sermones para el siglo XIX, de los cuales se tiene noticia de su existencia para siglos anteriores. Por demás,

¹⁰⁸ Manuel José Mosquera, “Sermón contra la incredulidad”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere, 1858), 523.

¹⁰⁹ Nicholas Tuite MacCarthy, “Sermones sobre la locura del incrédulo, en *Sermones del reverendo padre Nicolás de Mac-Carthy de la Compañía de Jesús. Traducidos al español de la cuarta Edición Francesa. Tomo II*. (Orizava: Imprenta de José María Naredo, 1851), 246. [En línea:] <http://www.cervantesvirtual.com/obras/autor/mac-carthy-nicolas-de-1769-1833-35581> La impresión original de estas piezas sermonarias es del año 1835, en la imprenta de A. de Chateauviex, escritas en francés bajo el título *Sermons du révérend pere de Mac Carthy, de la Compagnie de Jésus Genève*.

la demostración de la originalidad de los escritos del Tomo I de los *Documentos*, sobre todo para los sermones, ameritaría de una mayor investigación que no es la intención de estas páginas, si bien lo que se ha tratado de subrayar es el escaso cuestionamiento de la posible producción de autorías de los escritos por parte de terceros — en esta ocasión del hermano gemelo que acomete la empresa editorial en tres tomos —, sobre todo porque muchas veces las interpretaciones o análisis se acentúan sobre relaciones entre los nombres de los autores, las ideas que se expresan, los perfiles biográficos y, para el siglo XIX, la adscripción a alguna ideología política hegemónica sin posibles matices intermedios.

La tercera característica por destacar es la interpretación de los elementos que se ponen en juego al momento de la predicación por parte del arzobispo Mosquera. Más precisamente, se busca desentrañar cómo la oratoria sagrada, orientada a reforzar los objetos de la creencia para asegurar la adhesión de los fieles, al mismo tiempo que aviva la fe en aquello que se dice que se cree, se convierte en un medio de transmisión de verdades que son marcos de interpretación de la cotidianidad de los fieles, los cuales, en el seno de una religión católica, se consideran partícipes de una Iglesia en tanto comunidad de creyentes. En este sentido, como uno de los corolarios de la oratoria sagrada está en la intención de producir conocimientos en quienes escuchan al predicador.

Esto último lo manifiesta el arzobispo a lo largo de las piezas oratorias, aunque ya desde antes de su elección como máximo jerarca de la Iglesia institucional se hace la tente. Ejemplo de esto se lee en la carta que dirige a Rufino Cuervo el 22 de abril de 1834, en la cual la expresa que “un Obispo debe sobre todo llenar el ministerio de la predicación con tanta frecuencia como debe darse el pan a los niños y yo confieso a usted que nunca he podido predicar sin escribir, reescribir y aprender de memoria”¹¹⁰.

Lo anterior es tan solo uno de otros elementos que se pueden identificar en la búsqueda de la persuasión al cual tiende el arzobispo Mosquera. Se propone, entonces, que la escritura se establece a partir de la reiteración tendiente a establecer la diferencia entre quienes se declaran cristianos y aquellos que, por desear las tentaciones del mundo, se alejan cada vez más de la ley de Dios, la cual ha sido revelada en los diez mandamientos.

¹¹⁰ Restrepo Posada, *Arquidiócesis*, 86.

No es algo menor la lucha de contrarios que procura establecer el prelado metropolitano, increpando en varias ocasiones a las personas que asisten a misa y se declaran cristianas, aunque para el arzobispo se trata sólo de un engaño, pues aquellos que, abiertamente manifiestan su fe, parecieran estar carentes de los conocimientos propios de su religión, como lo expresa en sus llamados a la reprehensión del pueblo cristiano.

En el “Sermón para la tercera dominica de cuaresma. Sobre el amor de Dios” se solapan los elementos señalados. El arzobispo da a entender que la instrucción y la lección son las principales intenciones del sermón como pieza de la oratoria sagrada. Estos objetivos están orientados a intimar los preceptos a través de la ternura para reconvenir al fiel creyente. Pero quien es débil en su fe es porque está imbuido por “esa natural fragilidad del hombre, que hace caer muchas veces á los mas santos”. Por esto es por lo que, al repetir una y otra vez los argumentos que se desarrollan con la cita bíblica del epígrafe, el prelado busca llegar hasta la interioridad del corazón para hacer ver y oír en la conciencia a la voz de Dios, de lo cual se puede apreciar algo en la siguiente pregunta que extiende a sus feligreses: “¿El horror de los juicios de Dios aumenta en vuestro corazon el temor saludable, ó lo debilita?”¹¹¹.

Si el creyente reconoce que su temor de Dios es porque “se guarnece con el escudo de la fé”, rehúye del pecado y abraza la virtud con prácticas como “el espíritu de mortificacion, devociones regladas, ejercicios piadosos”. Pero el otro bando de la sociedad, “los insensatos idólatras del mundo”, quienes solo hablan de máximas “de vanidad, de ambicion, de venganza, de sensualidad y de un insaciable deseo de adquirir bienes terrenales, sin omitir medio alguno por reprobado que sea”¹¹².

En complemento de las intenciones que se pueden encontrar en la confección de las piezas, es importante señalar que el predicador, en cada peroración en el altar, se juega la satisfacción de las expectativas por parte de quienes le escuchan, para lo cual se vale de toda una

¹¹¹ Manuel José Mosquera, “Sermón para la 3ª dominica de cuaresma. Sobre el amor de Dios”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 381–395. El versículo de la Biblia que se dispone como epígrafe del sermón corresponde al *Evangelio de Juan XV, 10*: “Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor como yo mismo he guardado los mandamientos de mi Padre, y permanezco en su amor”.

¹¹² Mosquera, “Sermón para la 3ª dominica de cuaresma”, 383–390.

serie de formas de expresión orales que modelan la dimensión performativa de la homilética. El cuerpo del predicador se erige entonces en un artefacto retórico de gran importancia. Si bien no es posible volver sobre esta teatralización y lo que ello debió implicar para los bogotanos de mediados del siglo XIX que escuchaban al prelado Mosquera, el biógrafo José María Vergara y Vergara recuerda lo siguiente: “la naturaleza le había dado [al arzobispo] pronunciación un tanto defectuosa [...] el timbre de su voz era elástico como ninguno, susceptible de todos los tonos”, con lo cual lograba la seducción de niños y adultos¹¹³. En palabras del arzobispo Mosquera, estos elementos descritos están orientados a un *hacer pintura de los libros santos*, en complemento de la reiteración que se enunciaba con anterioridad.

Como última característica a destacar es la reiteración, esta vez de las prácticas que soportan los ritmos rituales y sociales de algunas de las devociones, las cuales son mandadas a obedecer por parte del arzobispo a partir de las disposiciones del papa Gregorio XVI en el breve del 31 de enero de 1834, así como el conjunto de acciones de penitencia que se señalan desde la carta pastoral publicada en 1835, con una ampliación desde el año 1846. En relación con el breve, que tiene por objetivo la disminución de los días festivos para el orbe cristiano, y el cual será conocida y publicada en Nueva Granada tan sólo hasta el mes de diciembre de 1835, el arzobispo granadino explica en la carta pastoral publicada el 9 de diciembre de 1835 que la decisión del papa, entre otras cosas:

autoriza á los preladados diocesanos para que segun *su conciencia y prudencia* reduzcan los dias festivos á los que se expresan en el breve, y eximen á *todos los fieles cristianos habitantes de la Nueva Granada de la obligacion de abstenerse de obras serviles y oír misa en las fiestas suprimidas, y de ayunar en sus vigiliass*¹¹⁴.

Con el fin de hacerse una idea del calendario festivo inspirado en tal medida de la Santa Sede, se copia a continuación la tabla “de las fiestas i ayunos que deben observarse en la Arquidiócesis de Bogotá”, cuya copia se encontró en el Fondo José Manuel Restrepo del Archivo General de la Nación:

¹¹³ José María Vergara y Vergara, *Obras escogidas*, 193.

¹¹⁴ Manuel José Mosquera, “Instrucción pastoral sobre algunas dudas acerca de la reducción de días festivos, ejecutada en virtud del Breve del Romano Pontífice de 31 de enero de 1834 y Breve de Su Santidad a que se refiere la precedente instrucción pastoral”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 44. Énfasis en el original.

Tabla 1. Días de fiesta según breve pontifical del 31 de enero de 1834

<i>Fiestas en que obligan ambos preceptos de oír misa i no trabajar.</i>
FIJAS
<p>ENERO. – Dia 1.º La Circuncion de N. S. J. C. – Dia 6. La Epifanía del Señor</p> <p>FEBRERO. – Dia 2. La Purificacion de María Santísima Ntra. Sra.</p> <p>MARZO. – Dia 25. La Anunciacion de Nuestra Señora i Encarnacion del Verbo.</p> <p>JUNIO. – Dia 29. San Pedro i San Pablo Apóstoles.</p> <p>AGOSTO. – Dia 15. La Asuncion de Nuestra Señora.</p> <p>SETIEMBRE. – Dia 8. La Natividad de María Santísima.</p> <p>NOVIEMBRE. – Dia 1.º La fiesta de Todos los Santos.</p> <p>DICIEMBRE. – Dia 8. La Concepcion inmaculada de María Santísima. – Dia 25. La Natividad de N. S. J. C.</p>
MOVIBLES
<p>La Ascencion del Señor.</p> <p>La fiesta de Corpus-Christi.</p> <p>Todos los domingos del año.</p> <p><i>Fiesta en que solo obliga el precepto de oir misa.</i></p> <p>MARZO. – Dia 19. San José Esposo de la Vírjen Santísima.</p>
DIAS DE AYUNO
<p>1.º Todos los dias de cuaresma desde el miércoles de ceniza hasta el sábado santo inclusive.</p>

2.º Las cuatro t mporas del año, que son: el miércoles, vi ernes, i sábado de la primera semana de cuaresma; los mismos dias de la semana de Pentecostés: los mismos dias en la tercera semana de setiembre, i los mismos dias en la tercera semana de Adviento.

3.º Los vi ernes i sábados del Adviento

4.º Las vigili s de las fiestas siguientes: Pentecostés, San Pedro i San Pablo, la Asuncion de Nuestra Señora. Todos Santos i la Natividad de N. S. J. C.

FUENTE: Bogotá, 27 de diciembre de 1837, “De las fiestas i ayunos que deben observarse en la Arquidiócesis de Bogotá, con arreglo a las disposiciones de la Santa Sede Apostólica; formada de orden i con aprobación del Illmo Sr. Arzobispo diocesano”, Fondo: República, Sección: Archivo José Manuel Restrepo, Documentos Eclesiásticos [Nueva Granada, arzobispo Mosquera], Tomo 10, Folio 199 r., Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá- Colombia. Se mantiene ortografía del original.

La anterior tabla engloba algunas de las prácticas pastorales – rituales – que se encuentran al final de la mayoría de las cartas pastorales – piezas de la oratoria sagrada –. Luego de desarrollar una temática, – por ejemplo, la obediencia a las leyes de la República o la promoción de la lectura del *Catecismo romano* – el arzobispo hace eco del breve pontifical de 1834 y, como se lee en la carta pastoral publicada el 5 de febrero de 1841 en la parte que corresponde al edicto¹¹⁵, exhorta a lo siguiente:

1º. Podrá usarse del alimento de carnes saludables en la cuaresma, y en los demas dias de ayuno, y en los de abstinencia del año, con las excepciones que constan de la tabla formada por nuestra secretaría en 27 de diciembre de 1836. Esta gracia durará hasta la víspera del miércoles de ceniza del año de 1842.

2º. Todos los que quisieren hacer uso de la gracia expresada, darán una vez en el año de la concesion, y segun lo que su caridad les sugiera, una limosna   la iglesia parroquial de su residencia. Los pobres, los jornaleros y los hijos de familia rezar n una vez en el año de la concesion treinta y tres padrenuestros en memoria de los treinta

¹¹⁵ Manuel José Mosquera, “Carta y edicto pastoral sobre la observancia cuadregesimal”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 82-83.

y tres años que vivió N. S. Jesucristo en la tierra. Los privilegios de los indígenas quedan en su vigor.

3°. Los curas harán poner una arquilla en sus iglesias para que echen allí los fieles las limosnas, ó destinarán para ese fin temporalmente la que hubiere en sus iglesias, aunque tenga otro objeto. Donde no sea fácil poner la arquilla, se darán las limosnas al mayordomo de fábrica: él tomará también las que resulten en la arquilla; y todas se destinarán para los reparos mas necesarios de las iglesias, especialmente de ornamentos.

Desde la carta pastoral publicada el 2 de febrero de 1846 se añade un cuarto numeral que señala lo siguiente, indicando que, como en las anteriores disposiciones, fue comunicado al orbe cristiano por parte de la Santa Sede:

4°. Los militares veteranos y de guardia nacional en servicio quedan dispensados de la abstinencia y del ayuno; pero no podrán promiscuar. Los militares retirados, ó que no estén en servicio seguirán la regla comun de todos los fieles de la arquidiócesis¹¹⁶.

Si bien no es objeto de la presente investigación, llama la atención las normas tendientes a imponer los movimientos y tiempos del calendario anual de ritos obligatorios, además del recurso particular a la práctica de la penitencia como complemento a las explicaciones de las temáticas abordadas en cada carta pastoral. En complemento, y con el objetivo de animar otras investigaciones, a medida que se avanzaba en la lectura de las cartas pastorales llamaba la atención los anuncios de los jubileos por parte de los papas Gregorio XVI y Pío IX hacia mediados del siglo XIX, lo que puede tomarse como una muestra más de la reconfiguración institucional del catolicismo a escalas globales y locales ante los retos que supuso los cambios que comenzaban a entrecruzarse en el entramado social y político en la historia de Occidente, con los vaivenes de la secularización y la laicidad como uno de tantos otros factores que inspiraban a un reacomodamiento de los actores religiosos.

¹¹⁶ Mosquera, "Carta y edicto pastoral", 132.

1.4. Abordajes sobre el creer, las creencias y la reconfiguración del catolicismo hacia mediados del siglo XIX

Al adoptar una perspectiva historiográfica enfocada en la interpretación histórica de las creencias se busca comprender, para la presente investigación, algunas de las diferentes manifestaciones de los objetos y problemas religiosos que serán abordados a partir de las cartas y edictos pastorales y los sermones. Una pluralidad que habla, por darle un nombre inicial, de los contenidos del catolicismo de mediados del siglo XIX, descubriendo las maneras por las cuales el arzobispo Mosquera renueva la “tradicción” cristiana en aras de ofrecer lecturas a sus feligreses ante los problemas sociales, aunque gracias al prisma religioso católico que, poco a poco, va perdiendo la legitimidad en erigirse como la única argumentación posible en la sociedad.

En este sentido, una historia del creer permite visibilizar una historia de la construcción de la autoridad religiosa, pues una y otra van de la mano, sobre todo porque uno de los elementos en juego es la construcción de lazos sociales a partir de las creencias, las cuales tienen por finalidad establecer adhesiones sociales. Ahora bien, es importante anotar que en materia de investigación se deben aventurar unas elecciones que dejan por fuera otros elementos. Por tanto, al volver sobre los problemas milenarios del mal, de la teodicea y de los enemigos de la fe, con su traducción en las enunciaciones de la herejía y de otros “errores” asociados a ella, se busca llamar la atención sobre una consecuencia no menos importante en la historia social del catolicismo, la cual habla de la producción discursiva de las desviaciones sociales ante las creencias que son autorizadas creer, así como de la obediencia a las autoridades que las soportan.

1.4.1. El acto de creer, las creencias y los linajes creyentes

Los abordajes aquí esbozados sobre el creer y la creencia parten de las interpretaciones de las propuestas historiográficas del historiador jesuita Michel de Certeau. Por un lado, y en relación con la transición entre los siglos XVII y XVIII para ciertas sociedades en Europa, un primer elemento que aborda de Certeau es el problema del “hacer creer”. Aquí la práctica social se moviliza entre las múltiples turbulencias que traen consigo la transformación gradual de “las referencias *totalizadoras* y los discursos dogmáticos [...] en meras *particularidades*”. Lo que en otro tiempo se asociaba con lo totalizador – una “norma religiosa”, o la

institución a la cual daba “forma” – se va tornando en “una parte de un paisaje desordenado que exige otro principio de coherencia”¹¹⁷. La razón de Estado, como una de las consecuencias más relevantes en dicha transición, se irá configurando en el proyecto erigirse como la única referencia totalizadora.

En complemento de lo anterior, en el interior de la disputa abierta desde entonces entre las particularidades por llegar a ser la referencia total de lo social y lo político, la técnica del “hacer creer” aflora como una voluntad que promete otorgar y legitimar la forma y el sustento de las instituciones y las normas, sobre todo “ahí donde se trata de lo que todavía no es”. Dicha promesa, vale indicarlo, fue uno de los baluartes del cristianismo con la promoción de un futuro en contra de la normalidad o fatalidad de los hechos terrenales¹¹⁸. Si otrora la sociedad se explicaba a sí misma a partir de conceptos teológico-cristianos, ahora lo comenzaba a hacer, además, a partir de términos económicos y políticos¹¹⁹.

Como tercer corolario histórico, de Certeau precisa que, mientras un dogma o un programa, un símbolo o un ritual, un enunciado o un mito se tornan en los objetos del creer, la creencia se asume como “la participación de sujetos en una proposición, el acto de enunciarla al tenerla por cierta”¹²⁰. Sentencia de la cual se desprenden algunas precisiones:

- 1º) a diferencia de la ciencia, la creencia no hace de la demostración la garantía de una legitimidad;
- 2º) la demanda de certitud es, al mismo tiempo, un deseo y una ausencia que funda una confianza en alguien o algo;

¹¹⁷ Michel de Certeau, *La escritura de la historia* (México: Universidad Iberoamericana, 2006) 153. Énfasis en el original.

¹¹⁸ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer* (México: Universidad Iberoamericana, 2010) 193–194. Énfasis en el original.

¹¹⁹ Alfonso Mendiola, “Michel de Certeau: las ciencias heterológicas como teoría de la creencia”, *Historia y Grafía*, No. 40 (2013): 148–150. [En línea]: https://www.revistahistoriaygrafia.com.mx/index.php/HyG/article/view/48/pdf_34

¹²⁰ De Certeau, *La invención de lo cotidiano*, 194.

3º) por lo anterior, se establece un contrato con la alteridad, por cuanto aquél que cree está atento a una respuesta, aunque ello implique estar en incertidumbre permanente;

4º) los contratos con dichos anhelos de respuesta pueden tomar la forma de la fidelidad o la fe, porque el sujeto creyente nunca es dueño de sí mismo¹²¹.

A partir de los diferentes elementos señalados, cabe sugerir que el acto de creer inspira una adhesión a la alteridad, además de establecer la estabilidad de los lazos sociales a partir de las creencias, aunque ellas se manifiesten como involuntarias, bien por el contrato con la otredad, bien porque los objetos –algo o alguien– son totalmente distintos del sujeto que cree. En este sentido, es importante señalar que si bien las autoridades de la sociedad que se autoproclaman con la capacidad de “hacer creer” en esto o aquello para reclamar legitimidad, una y otra vez se suscitan múltiples sentidos del creer que están más allá de los contornos de las definiciones instituidas.

Precisamente las piezas sermonarias y las cartas y los edictos pastorales adjudicadas a la autoría de Manuel José Mosquera permiten comprender algunos de los marcos de la creencia sobre los cuales, posiblemente, creían los devotos neogranadinos de mediados del siglo XIX. Posibilidad –no está de más remarcarlo– que está ligada al trabajo historiográfico propiamente dicho, por cuanto, como propone Michel de Certeau, “ “comprender” los fenómenos religiosos es preguntarle cada vez una cosa distinta de lo que nos quisieron decir [...] es entender como *representación* de la sociedad aquello que desde *su* punto de vista *fundamentaba* a la sociedad”¹²². En este sentido, esta línea metodológica puede contribuir a pensar en las diferentes posibilidades que quedan abiertas al indagar sobre los fenómenos religiosos del pasado, más allá de las simples certezas producto de las reducciones de contenidos o de personajes.

¹²¹ Alfonso Mendiola, “Hacia una antropología histórica de la creencia”, en *Michel de Certeau, un pensador de la diferencia*, coord. Perla Chinchilla Pawling (México: Universidad Iberoamericana, 2009) 54–56.

¹²² De Certeau, *La escritura de la historia*, 144–145. Énfasis en el original.

Esto es así porque, ante ideal irrefrenable en Occidente del reemplazo de las significaciones sagradas por las acciones y los pensamientos de los hombres — quienes desde ahora se consideran capaces de racionalizar y dominar el caos en las sociedades —, el arzobispo retoma el “modo particular de organización y funcionamiento del creer”, el cual consiste en la invocación de la “*autoridad de la tradición*”, es decir, de la reivindicación de la “inscripción en un *linaje creyente*”. De lo que se trata es de producir, articular, formular y disponer los contenidos que dan forma a la producción de la tradición con la cual los creyentes se reconocen¹²³.

Un linaje que produce una dinámica social a partir de la confluencia de símbolos y contenidos, los cuales serán tomados como expresiones visibles de la fidelidad a un grupo creyente. Uno de estos símbolos refiere al supuesto, compartido por las religiones monoteístas, que cualquier significación presente está contenida en un acontecimiento fundador ampliamente significativo, el cual hace del pasado algo inmutable y “fuera del tiempo”, es decir, fuera de la historia. Como resultado de esto, el sujeto se siente partícipe en la creencia de un pasado fundador de la colectividad, que funciona al mismo tiempo como explicación del presente y del futuro¹²⁴. En suma, este acontecimiento fundador, movilizado a través de diferentes maneras y circunstancias, dispone la producción y el sostenimiento del vínculo con el cual los creyentes dicen y manifiestan creer¹²⁵.

La producción de este linaje creyente puede rastrearse en los orígenes del cristianismo a partir de la instauración de la ruptura fundante con la religión del pueblo hebreo. Los primeros seguidores de Jesús enfatizaron en ciertas continuidades entre las prácticas y la fe de una y otra religión. Una vez el cristianismo devino en “dominio de los gentiles”, la ruptura

¹²³ Aquí se retoman algunas de las ideas de la socióloga francesa de la religión Danièle Hervieu-Léger, no sin antes advertir, como ella misma puntualiza, que, primero, se trata de un abordaje ideal-típico; segundo, es una propuesta teórica que está orientada a las mutaciones religiosas en la modernidad. Ver Danièle Hervieu-Léger, “Producciones religiosas de la modernidad”, en *Modernidad, religión y memoria*, comp. Fortunato Mallimaci (Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2008) 35-39. De la misma autora, *La religión, hilo de memoria* (España: Herder, 2005) 128-138.

¹²⁴ Hervieu-Léger, “Producciones religiosas”, 38.

¹²⁵ Hervieu-Léger, *La religión*, 128-138.

se institucionalizó con el rechazo de Pablo de Tarso a la ley judía. Esta doctrina de la discontinuidad se irá traduciendo en un “modelo cristiano de cambio histórico radical”, del tipo “antes de Cristo” (a.C.), “después de Cristo” (d.C.), que se puede rastrear en contenidos y prácticas rituales como la promesa milenarista, la condenación eterna del alma y la conversión por los sacramentos¹²⁶.

Por lo anterior, vale la pena proponer, a manera de hipótesis, que la producción del linaje creyente en el arzobispo Mosquera desde las piezas oratorias señaladas anteriormente, procura movilizar y asentar la creencia a partir del registro temporal que describe al siglo XVIII como un punto de no retorno ante los males vividos por los creyentes neogranadinos en la arquidiócesis de Bogotá, una manifestación palpable y particular de la supuesta des cristianización irreversible para Occidente.

Al volver sus ojos sobre el pasado del cristianismo, como complemento de lo anterior, el prelado metropolitano descubre el modelo de la crucifixión como posibilidad para contener los embates a la única y verdadera religión, con la intención de sortear –así parece creerlo– los ataques a la tranquilidad pública en la sociedad. En este sentido conviene sugerir que las penitencias, los ayunos prolongados, la contención del deseo sexual y las limosnas hacen parte de un abanico pastoral orientado a brindar respuestas ante la “multiplicidad de demandas de sentido”, con lo cual las autoridades religiosas ganan en la empresa de institucionalizar “el edificio de significaciones” que hombres y mujeres proyectan sobre “la realidad para escapar a la angustia de ser devorados por el caos”¹²⁷.

El desprestigio hacia el denominado “filosofismo”, la percepción del aumento de la incredulidad y el sensualismo, así como la invocación a la mortificación hablan de una crisis en aquel “edificio de significaciones” por la cual atraviesa el catolicismo a nivel global, reflejando la red de problemáticas de más largo alcance en el seno de la historia de la religión católica durante el siglo XIX.

¹²⁶ Joel Robbins, “El pensamiento de la continuidad y el problema de la cultura cristiana. Creencia, temporalidad y la antropología del cristianismo”, *Apuntes de investigación del CECYP*, No. 18 (2010): 124-131. [En línea:] <http://www.apuntescecyp.com.ar/index.php/apuntes/issue/view/24>

¹²⁷ Hervieu-Léger, “Producciones religiosas”, 34.

Una de las dificultades más notorias de lo anterior tiene que ver con el principio de extraterritorialidad, el cual buscaba cimentar el catolicismo definido por Roma desde el Concilio de Trento como contrario al modelo de iglesias cristianas reformadas y nacionales desde el siglo XVI. Si en Trento se expresaban ideas que justificaban la preeminencia de la Santa Sede y las directrices papales como los vértices estructuradores de la institucionalidad jerárquica de la Iglesia católica, a la cual se subordinan el cuerpo eclesiástico y los feligreses, desde finales del siglo XVIII toma forma una “transforma[ci]ón de la Iglesia católica romana a escala supranacional”, por cuanto el modelo de “monarquía papal”¹²⁸ debía entrar en diálogo con los presupuestos de la modernidad política y de las relaciones socioeconómicas capitalistas.

Ahora bien, mientras avanza el proceso de reorganización del catolicismo tras las turbulencias avivadas por la Revolución francesa, en las nacientes repúblicas americanas afloran debates que buscan responder, con diferentes fórmulas tanto ideales como llevadas a la práctica, a la pregunta sobre el papel que debían resguardar la religión y la Iglesia católica en la sociedad, por cuanto los supuestos privilegios de los tiempos coloniales se identificaban contrarios a los principios y problemas políticos fundantes, tales como los fundamentos de la soberanía política y la nación, la disputa por la legitimidad del patronato republicano, la representación de las autoridades civiles o la institución que debía llevar a cabo la tarea de la educación de la población. Punto relevante es que, como propone Guillermo Tell Aveledo Coll, los debates constitucionales conducentes a la promulgación de la carta magna de 1821 establecieron un acuerdo “entre el poder espiritual y el poder civil”, pues no solamente la ley se apoyaba en máximas religiosas, sino que además el Estado protegía la exclusividad del culto católico, “mientras proveía el sustento material de la misma”¹²⁹.

¹²⁸ Elisa Cárdenas Ayala, “El fin de una era: Pío IX y el Syllabus”, *Historia Mexicana*, Vol.: 65, No.2 (2015): 720. [En línea:] <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/3161>

¹²⁹ El historiador venezolano se refiere a la declaración final de Simón Bolívar en 1821. Ver Guillermo Tell Aveledo Coll, “La cuestión religiosa en los lenguajes políticos durante la crisis de la sociedad colonial venezolana (1810-1830)” en Mejía, Pilar; Danwerth, Otto; Albani, Benedetta, eds., *Normatividades e instituciones eclesiásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI-XIX* (Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, 2020) 257. [En línea:] <http://dx.doi.org/10.12946/gplh13>

El anterior corolario invita a no perder de vista que la pretensión de universalidad de la religión católica se hace efectiva a partir de intercambios, circulaciones, recepciones y recomposiciones internacionales y locales de múltiples y variadas posturas y prácticas, que hablan tanto de sectores eclesiásticos, como de grupos y asociaciones laicas, los cuales respondieron ante el supuesto reto de la descristianización posrevolucionaria durante gran parte del siglo XIX. Estas respuestas ante la sensación de pérdida del prestigio y el hecho de la configuración del catolicismo han sido abordadas por la historiografía colombiana desde las denominadas *corrientes del catolicismo*¹³⁰.

En relación con las circulaciones, anotar que Francia se erige como símbolo central de difusión de posturas y prácticas durante gran parte del siglo XIX. Cuna de intelectuales católicos reconocidos, cuyas ideas arribaron a la Nueva Granada, tales como las del saboyano Joseph de Maitre, las del joven clérigo Felicité de La-Mennais, más conocido como Lamennais, o el autor del *Genio del cristianismo*¹³¹ en su invitación de la renovación estética de la religión. Ideas y proyectos de reconfiguración de la relación sociedad, religión e institución que se acompañan de la propagación de prácticas devotas, entre las cuales destacan las apariciones marianas en la villa de La Salette en 1846, en Lourdes en 1858 o en Pontmain en 1871; la circulación impresa de los relatos de dichas apariciones, retomando y redefiniendo géneros literarios como los *miracula* (relatos de los milagros cristianos registrados desde la Edad Media); la hagiografía y vidas de santos; la extensión del Vía Crucis o el rezo del Rosario; la amplitud y difusión del culto a los instrumentos de la Pasión y del Sagrado Corazón; la

¹³⁰ En este sentido, ver los capítulos de William Plata, “Del catolicismo ilustrado al catolicismo tradicionalista” y “De las reformas liberales al triunfo del catolicismo intransigente e implementación del paradigma romanizador”, escritos para la *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, dir. Ana María Bidegain (Bogotá: Taurus, 2004) 181-285.

¹³¹ Desde el análisis del campo literario, los trabajos del profesor Iván Vicente Padilla Chasing aportan en la comprensión del papel de la religión en la sociedad a partir de la problematización historiográfica sobre el romanticismo granadino, dedicando algunas líneas a François-René de Chateaubriand y el llamado a la sensibilidad y la experiencia como demostraciones no racionalistas de la existencia de Dios, que se comprueban en el placer estético que suscita un paisaje o una obra de arte; en la anécdota edificante; en las emociones que suscita la lectura de las vidas de los santos. Ver Iván Padilla *El debate de la hispanidad en Colombia en el siglo XIX. Lectura de la Historia de la literatura en Nueva Granada de José María Vergara y Vergara* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008), Del mismo autor, *Jorge Isaacs y María ante el proceso de secularización en Colombia (1850-1886)* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2016).

veneración creciente por la Santa Faz, gracias a la propagación del culto por la autoproclamada hermana Teresa del Niño Jesús y de la Santa Faz¹³².

Lo señalado muestra procesos de recomposición de la religión institucional y de la religiosidad católicas durante el siglo XIX, con lo cual se comprueba que dicha centuria no desplaza las funciones de identidad y expresión a la institucionalidad y los sentimientos religiosos. Por el contrario, se puede hablar de un reavivamiento católico heterogéneo y con fuerza de propagación global, sobre todo con el pontificado de Pío IX¹³³.

Ahora bien, el variopinto escenario de ideas y prácticas descrito hasta ahora convivió con una fisura en el monopolio de lo sagrado en el seno de la religión católica, producto del tránsito gradual de las totalidades hacia las particularidades. Igualmente, esto contribuye en la comprensión del trasfondo en el cual emergen los ideales políticos de la restauración de las sociedades de Antiguo Régimen, bajo el supuesto de los beneficios atribuidos al matrimonio entre el Altar y el Trono¹³⁴ como fundamento de las autoridades legítimas. Un enunciado sostenido con el propósito de resguardar la estabilidad de las monarquías europeas, con la consecuente calificación de error para el fundamento político del contrato social con la nación como nuevo pilar de la organización estatal.

Ante los avatares globales del catolicismo, expresados, por ejemplo, en la utopía de un catolicismo cercano a algunas ideas del liberalismo, y condenado por una nueva corriente menos abierta a los cambios sociopolíticos, el arzobispo Mosquera se encontró inmerso, igual-

¹³² Alain Corbin, "El dominio de la religión", en *Historia del cuerpo. Volumen 2. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*, dir. Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello. (España: Taurus, 2004) 57-86. En complemento, José Moreno, "De La Salette a Tomóchi: profecía, modernidad y redes culturales entre Francia y México (1846 - 1891)". *PROHAL MONOGRÁFICO. Revista del Programa de Historia de América Latina* (Primera sección: Vitral Monográfico) No.3 (2012): 172-198. Agradezco a la profesora Patricia A. Fogelman quien me compartió este texto vía correo electrónico, debido a que el repositorio del Dossier se encuentra fuera de línea.

¹³³ Cortés, *La batalla*, 16.

¹³⁴ En términos generales, dicha alianza estaba fundamentada en el argumento político del derecho divino que recaía en los monarcas para gobernar, puesto que estos eran delegatarios de dicha potestad sin la necesidad de la medicación de otras instancias que legitimaran al monarca, como por ejemplo el pueblo y su condición de soberano. Ver Guillermo Tell Aveledo Coll, "La cuestión religiosa", 241-242.

mente, en los reacomodos no menos conflictivos de las relaciones entre las autoridades republicanas, los miembros del sector eclesiásticos y los feligreses. Ejemplos de esto último se pueden ubicar en las pretensiones de una parte de la clase política por llevar a cabo un proyecto laico de sociedad — con el punto culmen de la separación entre la Iglesia y el Estado establecido por ley en 1853, por lo menos para la temporalidad abordada en la presente investigación —, sumando a ello los avatares propios del heterogéneo proceso histórico de la secularización. En este punto se advierte que, al volver sobre el siglo XIX, se hace necesario tener presentes las cada vez más amplias investigaciones y abordajes historiográficos que problematizan sobre los tópicos de la laicidad y la secularización. Esto con el doble objetivo de analizar las dinámicas de los actores religiosos, así como sus enunciaciones, las cuales se tornan en pastorales y sermones en la presente investigación.

1.4.2. Aproximaciones generales al proceso de secularización

Retomar algunas de las diversas aristas de la investigación en torno a la secularización es al mismo tiempo situar la voz y las ideas de quien se acerca desde el presente a tiempos y sociedades que muchas veces se tornan enrarecidas, por cuanto la formalidad de la creencia en el siglo XXI está inserta en una dinámica que hace legítimo el creer sin el pertenecer, haciendo de la adhesión un pacto movible y muchas veces más cercano a una cuestión de elección personal¹³⁵. Algo difícil de comprobar para otras sociedades del pasado, en las que los contornos para la política y la religión no se pueden establecer tan fácilmente sin caer en reduccionismos. Aún hoy resulta problemático establecer tal separación en las manifestaciones de la vida cotidiana. En todo caso, esta *diferenciación* que se ha establecido en el centro de la interpretación teleológica del concepto de secularización trae consigo una serie de problemas que sobresalen para quienes aventuran el estudio del hecho religioso.

¹³⁵ Como puntualiza el sociólogo argentino Fortunato Mallimacci, desde hace algunas décadas se observa en el Occidente tardío un aumento sostenido en la pérdida de credibilidad en algunas instituciones encargadas, hasta hace poco, de producir normas de sentido e identidad a largo plazo, como los partidos políticos, las Fuerzas Militares y la Iglesia católica. En el marco del catolicismo, más precisamente, “asistimos a un proceso en que, por ejemplo, la adhesión no significa participación, dado que se cree por su propia cuenta y sin pertenecer, en un proceso de elección individual de las creencias.” Ver Mallimacci, “Globalización y catolicismos”, 241–242.

En relación con la disciplina histórica, la historiadora mexicana Elisa Cárdenas llama la atención sobre lo siguiente:

[Ante] la dificultad para pensar combinadamente dos universos que durante más de un siglo nos hemos empeñado en pensar por separado, es decir, la construcción de esferas separadas para lo político y lo religioso, ha conducido en varias ocasiones a una separación no pocas veces excesiva cuando no artificial de los campos de estudio: historia religiosa e historia política aparentan caminar por separado¹³⁶.

Una de las consecuencias de dicha separación artificial se evidencia con la reducción de lo político y lo religioso a instituciones que se toman como entidades dadas desde siempre y con su propia coherencia interna. Así, se aborda al Estado y a la Iglesia como “instituciones mayores” que posibilitan escrituras de historias que “privilegia[n] los conflictos y el desarrollo institucional por encima de otras múltiples posibilidades”¹³⁷.

En líneas complementarias Roberto DiStefano invita a examinar las características históricas que traslucen en la polisemia del vocablo Iglesia con la intención de evitar caer en anacronismos. Tanto en las llamadas sociedades de Antiguo Régimen, como en las repúblicas americanas independientes los feligreses y el clero, durante gran parte del siglo XIX, reconocen y experimentan la distinción entre lo temporal y lo espiritual, lo cual no debe llevar a asumir que en la vida cotidiana dicha separación sea fácil de identificar a partir del modelo analítico de pares antinómicos, sobre todo el de Iglesia-Estado. En este sentido:

Un esquema binario como el de Iglesia-Estado sería extraño para nuestros ancestros, que distinguían entre *espiritual* -la religión en el fuero interno- y *religioso* o eclesiástico -la religión en el fuero externo-: mientras lo meramente espiritual era por lo general privativo del estado eclesiástico (el “monopolio sacramental” del clero), lo religioso o eclesiástico competía a ambas jurisdicciones¹³⁸.

¹³⁶ Elisa Cárdenas, “Hacia una historia comparada de la secularización en América Latina”, en *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*, ed. Guillermo Palacios (México: El Colegio de México, 2007) 198-199.

¹³⁷ Elisa Cárdenas, “Hacia una historia comparada”, 199.

¹³⁸ Roberto Di Stefano, “¿De qué hablamos cuando decimos “Iglesia”? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico”, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos y metáforas*, No.1 (2012): 204-206. [En línea:] <https://www.ehu.eusojs/index.phpAriadnaarticle/view/6152>. Énfasis en el original.

En el régimen de cristiandad colonial¹³⁹, en el cual los ministros de lo sagrado se encontraban atados a una única cabeza común a la cual debían responder –el Papa, en teoría, pero al rey en los hechos–, lo temporal y lo religioso compartían objetivos comunes: por un lado, la cohesión de la comunidad por medio del gobierno en justicia –eclesiástica o civil–; por otro, la salvación eterna de las almas. Con el surgimiento de las repúblicas americanas, se identifica un problema a resolver por parte de las autoridades civiles: la delimitación de los contornos de la religión, que permeaba todas las manifestaciones de la vida social y colectiva, a una esfera propia que la administre.

Punto importante, y al mismo tiempo hipótesis de investigación historiográfica, es que la Iglesia como institución relativamente centralizada y autónoma es resultado del proceso de secularización, el cual comienza a identificarse con formas y ritmos graduales en los diferentes países de América Latina, por lo menos, desde mediados del siglo XVIII con la implementación de las Reformas Borbónicas. Antes de volver sobre esto, conviene ampliar el argumento. La producción paralela de esferas autónomas –más no separadas– para la religión y la política comienza a delinearse con los Estados centralizados en Occidente, primero en las monarquías del Antiguo Régimen, luego en la forma de Estados nacionales. Por tanto, las características que actualmente se atribuyen a la organización eclesiástica comienzan a vislumbrarse recientemente con el siglo XIX, con un desplazamiento conceptual significativo: la distinción binaria entre público y privado sustituye ahora la taxonomía tripartita entre temporal, religioso y espiritual¹⁴⁰.

Ahora bien, ¿por qué la diferenciación entre religión y política se sitúa desde las Reformas Borbónicas en los dominios coloniales españoles? Hacia mediados de la segunda mitad del siglo XVIII la Corona española dispone una serie de medidas para reforzar el dominio sobre

¹³⁹ Por régimen de cristiandad Roberto Di Stefano entiende “la miscibilidad de lo religioso en todas las dimensiones de la vida colectiva que caracteriza a las sociedades católicas organizadas según el criterio de *“cujus regio, ejus religio”* [Trad.: “la religión de quien rija”]. En la misma línea, tanto en este como en otros artículos, hablará de “régimen de unanimidad”. Ver Di Stefano, “¿De qué hablamos cuando decimos “Iglesia”?”, 200.

¹⁴⁰ Roberto Di Stefano, “Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina”, *Quinto Sol. Revista de Historia*, Vol.:15, No.1 (2011): 8-9. [En línea] <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/quintosol/article/view/116>. Del mismo autor, “¿De qué hablamos cuando decimos “Iglesia”?”, 217.

sus colonias. Estas nuevas reglas de administración procuraban asegurar la modernización, centralización y racionalización. Algunas de ellas estuvieron orientadas a la disminución de las facultades públicas del clero, desfigurando la alianza entrañable entre el Trono y el Altar en tanto contrato que había soportado la identificación de la monarquía española como “cuerpo místico”. Para finales de la época colonial, la política oficial buscaba transformar a los miembros del clero en un estamento más dentro del edificio social, despojándolo de su papel como piedra angular que había resguardado hasta mediados de siglo. En relación con esto, la consecuencia que advierte Brian Connaughton para el Virreinato de Nueva España se puede extender a otros dominios, puesto que “los administradores Borbones optaron por considerar a los sacerdotes como usurpadores de la Corona y a sus instituciones como obstáculos del progreso material”¹⁴¹.

Lo anterior describe una etapa de transformación de las relaciones entre la monarquía y los representantes del clero en lo que atañe a la figura intrincada del regalismo, una doctrina que defendía la jurisdicción civil sobre los aspectos temporales de la institución eclesiástica, asegurando con ello el sometimiento del estamento clerical a la monarquía española. Esta doctrina, que comienza a tomar forma con la concesión papal del Patronato de los siglos XVI y XVII, se fue ampliando a más privilegios que los reyes españoles habían recibido de Roma¹⁴², arrastrando consigo un cuestionamiento disimulado de la potestad y jurisdicción contenciosa del sumo pontífice, aunque sin desconocer su autoridad moral.

¹⁴¹ Brian Connaughton, “La nueva historia política y la religiosidad: ¿un anacronismo en la transición?”, *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*, ed. Guillermo Palacios (México: El Colegio de México, 2007) 179.

¹⁴² Ejemplos de estas concesiones de los sumos pontífices a los reyes españoles se encuentran en: a) el otorgamiento del monopolio de la evangelización de los pueblos nativos, por la bula *Inter caetera* del año 1493; b) el gozo de los diezmos de las Indias en perpetuidad, por la bula *Eximiae devotionis sinceritas* del año 1501; c) o la concesión del patronato universal sobre todas las iglesias de las Indias, por la bula *Universalis Ecclesiae Regiminis* del año 1508. Para explicación más amplia, ver Juan Cobos, “La erección de la Arquidiócesis y sus primeros esfuerzos evangelizadores, 1553–1600”, en *Arquidiócesis de Bogotá, 450 años: miradas sobre su historia*, ed. Jaime Manceras (Pbro.), Carlos Alzate (O.P.), Fabián Benavides (Bogotá: Universidad Santo Tomás y Arquidiócesis de Bogotá, 2015) 44–45. En complemento, David A. Brading, *Orbe indiano. De la Monarquía católica a la República criolla, 1492–1867* (México, Fondo de Cultura Económica, 2015) 530–552. En complemento, Brian Connaughton, *Entre la voz de Dios*, 59–83; Mercedes Alonso de Diego, “Capítulo 1. La historia de la Iglesia en Indias en el siglo XVIII”, en *Teología en América Latina. Volumen II/1: escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665–1810)*, dir. Josep-Ignasi Saranyana, coord. Carmen-José Alejos Grau (Madrid: Iberoamericana Vervuert / Universidad de Navarra, 2008) 63–69.

Hacia finales del siglo XVIII, algunas medidas regalistas que afectaron al clero del Virreinato de la Nueva Granada fueron 1º) el nombramiento de juntas de temporalidades para administrar los bienes de la Compañía de Jesús; 2º) la expulsión de clérigos extranjeros con domicilio en los reinos indianos, 3º) así como una serie de penas contra religiosos y sacerdotes que se pronunciaran contra el monarca español en 1768; 4º) un mayor control sobre las hermandades y cofradías, consecuente con el cuestionamiento de la autonomía de las ordenes regulares y la intención de la Corona de sujetarlas al clero diocesano; o 5º) la ley de consolidación de vales reales de 1804, que supuso una expropiación de bienes al clero secular y al clero regular, con un aporte cercano al 3% del total recaudado en toda América¹⁴³.

Ahora bien, estas medidas de la Corona en el marco del regalismo ayudan a comprender el proceso histórico de secularización. ; particularmente en lo que tiene que ver con “el núcleo de derecho canónico” que subyace desde el siglo XVI. Desde entonces, y por primera vez expresado en lengua francesa, secularizar significa “el tránsito de un religioso regular al estado secular”. Posteriormente, la secularización comienza a asociarse con “un acto jurídico políticamente fundado que reduce o expropia los dominios y las posesiones temporales de la Iglesia, para destinar a nuevos fines los beneficios financieros”¹⁴⁴.

Esta designación de un movimiento de un bien o de un sujeto, desde el “mundo eclesiástico al mundo profano” se manifestó hacia mediados del siglo XVIII, en las sociedades católicas de Antiguo Régimen, en una postura política, intelectual e ilustrada que contrariaba con el mundo contemplativo de las religiones — calificado este como improductivo —, pero, sobre todo, por la crítica hacia las órdenes regulares en cuanto a su autonomía del poder imperial debido a su obediencia a la regla particular. Esto último se juzgaba contrario a la construcción de la soberanía del Estado. En este sentido, entre mediados del ochocientos y finales

¹⁴³ Ana María Bidegain, “Los apóstoles de la insurrección y el vicario castrense (1810 – 1820)”, *Boletín de Historia y Antigüedades*, Vol.:100, No. 856 (2013): 199–204. [En línea:] <https://www.academiahistoria.org.co/boletin/index.php/boletin856/article/view/32/37>. Tema igualmente señalado por la autora en el “Capítulo 6. La Arquidiócesis en el periodo de las guerras de independencia, 1810 – 1819”, en *Arquidiócesis de Bogotá, 450 años: miradas sobre su historia*, ed. Jaime Manceras (Pbro.), Carlos Alzate (O.P.), Fabián Benavides (Bogotá: Universidad Santo Tomás y Arquidiócesis de Bogotá, 2015): 167–171.

¹⁴⁴ Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización* (Valencia: Pretextos, 2003) 41–45.

del novecientos, “de una punta a otra de la América católica se insistió en el carácter perjudicial de los religiosos para el desarrollo del clero secular y el poder de los obispos, que se creía necesario fortalecer para fortalecer la soberanía del Estado”¹⁴⁵.

Junto con la pérdida paulatina del carácter coercitivo de la ley canónica y de las autoridades eclesiásticas, la secularización abre también el camino de las tendencias a la subjetivación de las creencias y de las prácticas religiosas¹⁴⁶. Esta precisión ayuda a matizar la diferencia entre la religiosidad y el dominio eclesiástico de lo religioso —“tomados virtualmente como equivalentes”¹⁴⁷—, con lo cual la secularización se puede asumir como un proceso multifacético y multidimensional, más no progresivo ni lineal¹⁴⁸.

Ahora bien, en lo que se refiere a la religiosidad, según lo expresa Julio Caro Baroja, esta puede ser tomada como una “práctica y esmero en cumplir obligaciones religiosas, [sin desconocer las] limitaciones individuales y sociales que le son impuestas a todo hombre al nacer”. Dichos cumplimientos prácticos deben ser analizados, por tanto, desde las variadas formas de religiosidad de los habitantes de un territorio, “atendiendo a su estatuto social, a su cultura e incluso a sus caracteres étnicos, dentro de la norma general, de la ortodoxia, para hacer ver esta riqueza de matices y posiciones”¹⁴⁹.

¹⁴⁵ Elisa Cárdenas Ayala, “El lenguaje de la secularización en los extremos de Hispanoamérica”, *Ariadna Histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas* No.5 (2016): 172-178. [En línea:] <https://ojs.ehu.es/index.php/Ariadna/article/view/16078>

¹⁴⁶ Roberto Di Stefano “La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX”, *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 40 (2014): 91-114. DOI: <https://doi.org/10.29078/rp.v1i40.527> Del mismo autor, “El pacto laico argentino (1880-1920)”, *Pol-His. Boletín Bibliográfico del Programa Buenos Aires de Historia Política*. Dossier: “catolicismo, sociedad y política: nuevos desafíos historiográficos”, ed. Miranda Lida y Diego Mauro, No.8 (2011): 80-89. [En línea:] http://historiapolitica.com/datos/boletin/polhis8_DiSTEFANO.pdf

¹⁴⁷ Brian Connaughton, *Entre la voz de Dios*, 70.

¹⁴⁸ Juan Cruz Esquivel y Fortunato Mallimaci, “Editorial. Políticas y religiones en América Latina y el Caribe: recomposiciones históricas, epistemológicas y conceptuales”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol.:23, No. 2 (2018):3. [En línea:] <https://revistas.uis.edu.co/index.php/anuariohistoria/article/view/8640>

¹⁴⁹ Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Volumen I (España: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 1998) 21-26.

A partir de lo señalado hasta entonces se puede precisar que, tanto en su dimensión del núcleo de derecho canónico como en las manifestaciones más próximas a la producción de las subjetividades religiosas, la secularización se torna como una recomposición permanente de las referencias religiosas, en lugar de presumir la desaparición de lo religioso como garantía de la modernización para Occidente. En este sentido, la modernidad no supone un repliegue de las religiones y las creencias a un ámbito privado; antes bien, las tradiciones religiosas “históricas”, así como las instituciones que las regulan, se prestan “a diversas empresas de movilización de la creencia con fines de afirmación identitaria colectiva”, si bien aquellas instituciones entren en competencia con el Estado, en tanto agente exclusivo “de regulación debido a su papel de poseedor del uso legítimo de la violencia simbólica”¹⁵⁰.

Lo anterior permite enfocar una posición activa del clero ante el proceso de secularización. En este sentido, la construcción de la Iglesia como institución centralizada durante el siglo XIX se torna en la producción — no pocas veces mediada por conflictos — de un campo propio para lo religioso, aunque con la herencia de contenidos del mundo colonial y de la doctrina cristiana de más largo aliento, tales como la gestión del culto y la administración de los sacramentos por parte de un cuerpo especializado, el impulso de las prácticas asociativas del laicado o la recurrencia a las manifestaciones colectivas devocionales. Se observa, entonces, la emergencia de una institución con la capacidad de regular efectiva y cotidianamente la vida de los feligreses, además de reafirmar un lugar social que le permite afirmar lo que es lícito creer en el espesor temporal de una sociedad.

Ahora bien, la emergencia del fenómeno de la laicidad se comprende en mejor medida al situarla como una de las producciones particulares del proceso histórico de la secularización en el seno de las transiciones de comunidades sociopolíticas organizadas en régimen de cristiandad hacia sociedades que comenzarán a organizarse a partir de procesos disímiles como la expansión capitalista, la construcción de los Estados nacionales, la formación de sistemas políticos de partidos y la estructuración de clases sociales. En el plano de lo político, surge el problema a resolver relacionado con la legitimidad de las instituciones políticas.

¹⁵⁰ Jean-Pierre Bastián, “Introducción. Aprender a descentrar la mirada sobre la modernidad religiosa”, en *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, coord. por Jean-Pierre Bastián (México: Fondo de Cultura Económica, 2003) 10-11.

Como una solución, los argumentos de la soberanía popular y el libre contrato suscrito entre los ciudadanos destacan como sustitutivos de la legitimidad que hasta hace muy poco conservaban los símbolos sagrados o las instituciones religiosas, lo cual no debe asumirse como una aceptación inequívoca por parte de algunos representantes del clero, pues, como se aborda en el Capítulo 3, la invocación a los diez mandamientos, así como del “deber de conciencia” esgrimidos por el arzobispo Mosquera, hablan más de la pervivencia de argumentos de derecho divino que de una aceptación sin más de los nuevos tiempos.

En relación con lo anterior, resultan relevantes los aportes historiográficos de la historiadora Adriana Santos Delgado, quien muestra las estrategias que se ponen en juego por los diferentes miembros del clero para la consolidación de un orden diocesano en Santa Marta durante el reformismo liberal de mediados del siglo XIX, sobre todo con las medidas de la administración del gobierno de Tomás Cipriano de Mosquera en 1863. Si bien la presente investigación no ahonda en este período, se traen a colación dichas estrategias en lo que tiene que ver con la consolidación de una territorialidad religiosa orquestada a nombre de la Iglesia institucional, un factor que muchas veces se pasa por alto¹⁵¹.

Ahora bien, como implementación de los supuestos sobre los cuales se formalizan las instituciones políticas modernas, la laicidad se define, volviendo sobre la definición del sociólogo mexicano Roberto Blancarte, en relación con lo anterior, como “un régimen de convivencia diseñado para el respeto de la libertad de conciencia, en el marco de una sociedad crecientemente plural, o que reconoce una diversidad existente”¹⁵². De lo anterior se pueden destacar dos puntos. En primer lugar, si bien el término laicidad fue utilizado por primera vez en Francia hasta el año 1871, durante todo el siglo XIX se avizoran diferentes proyectos políticos tendientes a la preservación de la libertad de conciencia en un espacio temporal

¹⁵¹ 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 de doctorado en Historia de América Latina, Universidad Pablo de Olavide, 2015) [En línea:] <https://rio.upo.es/xmlui/bitstream/handle/10433/2877/santos-delgado-tesis16.pdf?sequence=1&isAllowed=y> De la misma autora, “Abriéndose camino entre dos poderes: activismo del bajo clero en tiempos del liberalismo. Diócesis de Santa Marta, 1861-1866”, *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, No. 13 (2019): 132-154. [En línea.] DOI: 10.17533/udea.trahs.n13a06

¹⁵² Roberto Blancarte, “Laicidad y laicismo en América Latina”, *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, Vol.: XXV, No. 76 (2008): 140. [En línea:] <https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/284/284>

despojado de la influencia religiosa. En consecuencia, la laicidad del Estado promueve la libertad de las creencias y de cultos, por cuanto se asumen como presupuestos del liberalismo político y de la construcción de sociedades democráticas, aspectos que se traducen ante sus detractores como manifestaciones abiertamente anticlericales en el seno de sociedades con reconocida hegemonía de la institución católica.

En segundo lugar, la iniciativa de algunos sectores que consideran necesario garantizar la independencia del Estado de la normatividad religiosa, conlleva la reasunción gradual y conflictiva de funciones o instituciones controladas previamente por la religión. Lo que está en juego aquí es el hecho de “garantizar la primacía del Estado en la regulación del proceso social”¹⁵³. En este sentido, medidas como la educación laica, el registro y matrimonio civiles, la secularización de los cementerios, o la separación jurídica entre el Estado y la Iglesia en algunos países –como Uruguay, Chile, Colombia o México– son un claro ejemplo de aquello, lo que además demuestra la intención de algunos gobiernos republicanos durante el trasegar del siglo XIX –sobre todo afines a corrientes políticas liberales– en asentar las bases de una sociedad distinta a la del mundo colonial. En todo caso, “ni los regímenes dejaron de depender del apoyo proveniente de la Iglesia católica, ni se constituyeron gobiernos verdaderamente democráticos, apoyados en la voluntad popular”¹⁵⁴. Por tanto, predominaron proyectos de laicismo, aunque la laicidad quedara en ciernes.

Las páginas anteriores han pretendido mostrar algunas de las diferentes escenas y problemáticas, hacia mediados del siglo XIX, por las cuales circulan la religión, su institucionalización en Iglesia y las posibilidades abiertas de la circulación de las creencias por fuera de los contornos eclesiásticos. Retomar las preguntas orientadoras de la presente indagación historiográfica se hace pertinente. En este sentido, ¿en *qué creía* y qué era lo *que quería hacer creer* el arzobispo Mosquera en el seno de la sociedad granadina de mediados del siglo XIX? Este marco general habrá que precisarlo. De lo que se trata es de preguntarse por la producción de algunos de los contenidos y objetos de la desviación religiosa en una sociedad que, al dar aún un papel protagónico a la religión católica y la Iglesia institucional, hace de las

¹⁵³ Di Stefano, “La excepción argentina”, 82.

¹⁵⁴ Roberto Blancarte, “Laicidad y laicismo”, 157-158.

referencias religiosas los posibles lentes de lectura ante los problemas sociopolíticos de la época. El demonio, la pregunta por las fuentes y obras del mal, así como el intrincado abanico de los errores anunciados a los feligreses a partir de las representaciones que transmiten el conjunto heterogéneo de piezas de la oratoria sagrada servirán inicialmente para proponer algunas interpretaciones al respecto.

En complemento, el acercamiento y la comunicación cada vez más fluidas entre las Iglesias de las nuevas repúblicas americanas con Roma, vista ahora como nueva metrópoli religiosa – por cuanto el Patronato español inhibía cualquier contacto entre los eclesiásticos de las Indias y la Santa Sede – encontrarán eco a partir del cambio de dirección que comienza a experimentar el centro del catolicismo en tiempos del papa Gregorio XVI, para quien los problemas políticos de los Estados americanos no deberían traducirse en el abandono de las necesidades espirituales por parte de la Santa Sede, disponiendo para ello de medidas tales como el nombramiento de arzobispos y obispos hasta ahora vacantes¹⁵⁵. Compartiendo esta mirada, Joan Largo, al referirse al siglo XIX colombiano, señala lo siguiente: “antes que ser la simple continuidad del catolicismo monárquico español, es el momento inaugural de una Iglesia católica en movimiento, deslindada del regalismo y con el interés de fortalecer sus relaciones con Roma”¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Puntos abordados en la Constitución *Sollicitudo Ecclesiarum*, publicada el 5 de agosto de 1831. Ver Cortés, *La batalla*, 120.

¹⁵⁶ Joan Largo, “Del análisis de las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica, al estudio conceptual y lingüístico de la secularización en los siglos XIX y XX en Colombia: una revisión historiográfica y una propuesta”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol.: 23, No. 2 (2018): 39. [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.18273/revanu.v23n2-2018001>

CAPÍTULO 2. Prefiguraciones del mal y manifestaciones de lo demoníaco en la arquidiócesis de Bogotá

2.1. Planteamientos del problema

En la segunda carta pastoral de Manuel José Mosquera se dibuja un programa¹⁵⁷. Dirigiéndose a su grey desde la ciudad de Popayán el 1º de julio de 1835 —a poco menos de dos meses para formalizar su entrada a la ciudad de Bogotá y ocupar su puesto en la sede apostólica de la catedral metropolitana — habla del sobresalto y la congoja que siente con tan máximo nombramiento, porque aunque se demande de su parte “fortaleza incontrastable, constancia indefesa y zelo ardiente é ilustrado”, sus acciones siempre estarán presas en el vaivén de “ser la ruina, ó la resurreccion de mis ovejas”. No es para menos. Despojado de cualquier peripecia personal, tanto la salvación del rebaño como la suya propia se vislumbran como una responsabilidad compartida, si bien bajo el tutelaje del jerarca eclesiástico¹⁵⁸.

Al reconocer que en cualquier momento puede desfallecer en este proyecto encomendado por un plan divino, implora la piedad de los representantes del clero regular y secular como de todos los fieles de la diócesis de Popayán, instándolos a realizar oraciones, súplicas, rogativas y acciones de gracias. Mediaciones de la religiosidad que refuerzan las armas de la caridad y la fe en el arriesgado combate por la gracia¹⁵⁹, al mismo tiempo que acompañan la

¹⁵⁷ Como anota José Restrepo Posada, la primera carta pastoral del arzobispo no está en el compendio del Tomo 1 de los *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera*. Ver Restrepo Posada, *Arquidiócesis*, 89–90. La primera pastoral fue publicada el día 28 de junio de 1835, con el título “Primera pastoral del Ilustrísimo Señor Arzobispo Mosquera”, días posteriores a su nombramiento por parte del obispo de Popayán, Salvador Enciso y Cobos. La misma aparece publicada en Luis Martínez Delgado, comp., *Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José Mosquera arzobispo de Bogotá y escritos sobre él mismo*. (Bogotá: Editorial Sucre Limitada / Academia Colombiana de Historia, 1954) 583–591. Anotar de paso que, al comparar esta última pastoral con la que aparece como “primera” en los *Documentos para la biografía*, son exactamente las mismas piezas.

¹⁵⁸ Manuel José Mosquera, “Primera pastoral del señor arzobispo Mosquera a su grey, después de haber recibido la consagración episcopal en Popayán”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 34–35.

¹⁵⁹ Las definiciones consultadas sobre la gracia dan cuenta del amplio debate que se ha dado al interior de la teología cristiana. Para una comprensión inicial, es importante destacar que aquella está ligada a la supuesta herencia del pecado original de Adán y Eva con el que cada uno de nosotros nace. Los sacramentos del bautismo y de la confesión se tornan en posibilidades para despojarse de esta mancha. El primero se concibe como un rito iniciático que hace de la mediación de un especialista de lo sagrado la bienvenida a una comunidad de creyentes, quienes aún no tienen garantizada la

añoranza de retornar a “la belleza de los antiguos tiempos”, enjuiciando con esto último la sensación de caos causado por las convulsas revoluciones de principios de siglo que tocaron, según sus palabras, “hasta el mismo santuario”. Este desorden se califica como negativo, y de ello dan cuenta situaciones como el desconocimiento de los unos a los otros como miembros de una única sociedad; los odios en los corazones suscitados por las pasiones, los cuales, además de ensordecir las voces de la fe y de la razón, se manifiestan “en los aciagos días en que tantas veces hemos visto armados los pueblos contra los pueblos”; o la condenación de las generaciones ante “las disenciones y el trastorno de la moral” de las que se encuentran presas¹⁶⁰.

En aras de reanimar el bien de la sociedad en contra de “la ruina que la amenaza”, el arzobispo define una serie de intenciones iniciales que dan forma a una “inocente ambición” de quien es a la vez ciudadano de la República de la Nueva Granada y pontífice de Jesucristo:

- a) El cultivo de la piedad, la ciencia y la disciplina de los párrocos y sacerdotes, a quienes además exhorta en “la obligación de rogar incesantemente al Todopoderoso por las necesidades públicas”. Busca con ello asegurar la reputación del clero ante los ojos de quienes solo “espian nuestra conducta para censurar hasta los mas ligeros defectos”¹⁶¹.
- b) Principal, aunque no exclusivamente, la educación cristiana de los niños, “precioso tesoro de donde la Iglesia y la República esperan reparar las pérdidas de tantos años de desastres y de desgracias”¹⁶². Vislumbra, aunque en menor grado de importancia, que

salvación en el más allá celestial. Esta salvación, en el seno de las disputas de las creencias cristianas del siglo XVI, se definen por dos medios: por las acciones (vía católica contrarreformista que asienta la tradición clerical), o por la fe (vía de los cristianismos reformados). Al respecto, y como consecuencia de la renovación cristiana en Europa, Lyndal Roper señala que “en el fondo, [Martín] Lutero estaba articulando su postura basándose en la naturaleza de la gracia descrita por san Agustín, según la cual, como nuestras buenas obras no bastan para garantizar nuestra salvación, dependemos de la misericordia divina”, en *Martín Lutero. Renegado y profeta* (Bogotá. D.C.: Taurus, 2018), 13. De lo que se trata es de indicar que la salvación no es un atributo ya dado al creyente, sino que se torna en una suerte de recompensa que implica la intercesión del Dios omnipresente y benevolente.

¹⁶⁰ Mosquera, “Primera pastoral”, 36–38.

¹⁶¹ Mosquera, “Primera pastoral”, 36–40.

¹⁶² Mosquera, “Primera pastoral”, 38–40.

dicha educación debe arropar a las generaciones que avanzan en su carrera y asegurar así su felicidad sobre la tierra.

- c) Un llamado al patriotismo, imbuido en las virtudes religiosas cristianas de la caridad y la observancia de la ley de Dios, en aras de asegurar la “disciplina loable” en la sociedad y fortalecer los verdaderos vínculos de los fieles cristianos en pro del bien común.
- d) La doble concepción de la religión “como el primero y mas eficaz medio de obtener la felicidad social”, además de “[ser] también una áncora que salve la patria en sus peligros”¹⁶³.
- e) De la mano con lo anterior, la relación entre la Iglesia institucional y la República se define inicialmente como un asunto de tranquilidad pública. Al respecto, Mosquera extiende la cita del capítulo XVII, libro XIX, del *De civitate Dei* de san Agustín para indicar que “mientras que las dos ciudades esten mezcladas en la tierra, nos servimos de la paz de Babilonia”¹⁶⁴, argumentando así a favor de la correspondencia entre la paz de las naciones y la de la Iglesia. En efecto, se invoca la confluencia del clero, los magistrados, los negociantes, los literatos y demás hombres de todas las profesiones para que experimenten los beneficios que trae a la sociedad la armonía entre el orden y la libertad bajo criterios religiosos.
- f) Alzar filas contra la incredulidad — que cada día va en aumento — y el desbordamiento de las pasiones de los creyentes por fuera de los contornos permitidos por las autoridades eclesiásticas. Incredulidad y pasiones se califican como problemáticas que han de configurar la producción de diferentes piezas de la oratoria sagrada. Además de ello, permiten hacerse la idea y proponer el combate del cual se siente partícipe el arzobispo

¹⁶³ Mosquera, “Primera pastoral”, 40.

¹⁶⁴ Mosquera, “Primera pastoral”, 39. Como lo explica el historiador mexicano Antonio Rubial, el desarrollo argumentativo de la contraposición de la ciudad celestial y la ciudad terrenal por parte del obispo de Hipona es resultado de dos imágenes contrapuestas de Dios: “una amorosa y providente nacida del mensaje de Cristo en el Nuevo Testamento, la cual había ido predominando mientras la fe en el Nazareno fue objeto de persecución y forjadora de mártires; la otra, reforzada por el triunfo de las iglesias helenísticas sobre las corrientes gnósticas gracias al apoyo imperial, que veía en Dios a un señor de los ejércitos justiciero y vengador”. Esa segunda imagen está muy ligada a la visión del Apocalipsis de san Juan, en el cual se relata la lucha de las huestes de san Miguel que guerrean contra las fuerzas del mal. Ver Rubial, *El paraíso*, 18-19.

y al cual dedicará sus energías: “mi deber me destina á combatir los vicios y las pasiones; a destruir el imperio del Demonio sobre los hombres, y restablecer el de Jesucristo”¹⁶⁵.

Una vez esbozados los puntos del programa de la carta pastoral, es importante aclarar que el presente capítulo tiene por propósito interpretar las enunciaciones del arzobispo Mosquera que desarrollan la idea de la existencia palpable del “imperio del Demonio” hacia mediados del siglo XIX en la sociedad neogranadina. Es relevante señalar que como marco de interpretación general se abordan el mal y su símbolo más significativo como respuestas plausibles a la teodicea: ante la pregunta de “cómo puede ser compatible el infinito poder de un dios con el hecho de la imperfección del mundo que él ha creado y gobierna”, la existencia del mal y de sus agentes ayudan a sostener la legitimidad social de la religión, por cuanto proveen explicaciones y justificaciones de las situaciones anómicas, tales como la injusticia, las imperfecciones del orden social¹⁶⁶ o las formas por las cuales una sociedad lidia con el dolor y el sufrimiento impuestos a partir de los aportes religiosos en la producción de una comunidad moral¹⁶⁷.

En este sentido, al preguntarse por las producciones de lo maléfico y de lo demoníaco se busca comprender los argumentos esgrimidos por el arzobispo Mosquera encaminados a equiparar sujetos, hechos e ideas que desdibujan los contornos siempre inestables del orden

¹⁶⁵ Mosquera, “Primera pastoral”, 36.

¹⁶⁶ Felipe Marín Huete, “El concepto de teodicea racional en el pensamiento de Peter L. Berger”, *Franciscanum* Vol.: LVI, No.162 (2014): 75-106. [En línea:] <http://www.scielo.org.co/pdf/frcn/v56n162/v56n162a04.pdf>

¹⁶⁷ Continuando con el argumento de la antropóloga india Veena Das, la teodicea puede contribuir en esta comprensión del dolor humano ante un mal que no demanda, puesto que, retomando algunas ideas de la sociología de la religión de Max Weber, Das indica lo siguiente: “en la perspectiva de Weber, parece que el sufrimiento es necesario para una teología de la vida comunitaria. Los símbolos religiosos permiten que el dolor del sufrimiento adquiera un sentido en el cual prima una esperanza de recompensa y que convierte el dolor personal en una conciencia aislada en algo compartido de manera colectiva. Sin embargo, el dolor y el sufrimiento no surgen sin más de la contingencia de la vida. También pueden ser experiencias creadas y distribuidas en forma activa por el propio orden social. Ver Veena Das, “Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones”, en *Sujetos de dolor, agentes de dignidad*, ed. Francisco Ortega (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Pontificia Universidad Javeriana, 2008) 447; 439.

establecido. Preciso es anotar que las piezas de la oratoria sagrada transmiten señalamientos, etiquetas y condenas a todo aquello que se califica como contrario a algunos o a la totalidad de los contenidos del mensaje religioso, configurando, cuando menos, “imágenes de un ser humano totalmente malvado”. En otras ocasiones, las piezas prefiguran “grupos de adversarios y extraños considerados como encarnaciones del mal”, capaces de sembrar la muerte y la destrucción de la única y verdadera religión¹⁶⁸.

No se trata, por demás, de brindar una lectura de conjunto definitiva que conduzca hacia una definición del tipo “... y por todo lo dicho, se concluye que el arzobispo Mosquera entendía por mal esto o aquello”. Por demás, se brindan interpretaciones de algunas situaciones particulares ante las cuales las manifestaciones del mal y de lo demoníaco se muestran como evidentes y palpables por parte del prelado metropolitano a partir de la oratoria sagrada, planteando, aunque de manera general, algunos matices que vayan más allá del reduccionismo del combate infranqueable entre religión católica y liberalismo. Gracias al uso de la retórica encaminada a la persuasión de los feligreses, el arzobispo aporta explicaciones y maneras de combatir a los agentes malvados y sus expresiones en la sociedad neogranadina.

Por lo anterior, el presente capítulo procura responder a las siguientes preguntas resultantes de la interpretación de los sermones y cartas y edictos pastorales: ¿cuáles eran los atributos del Demonio en la Nueva Granada hacia mediados del siglo XIX?; ¿cuáles eran sus producciones?; ¿quiénes, dentro de la población neogranadina, eran equiparadas con el Demonio?; ¿cuáles eran los argumentos y las prácticas esbozadas para combatir el mal y lo demoníaco en la Nueva Granada?¹⁶⁹

Si bien no se establece una relación entre preguntas y respuestas de manera exhaustiva, más en aras de orientar algunas comprensiones de conjunto, el capítulo está estructurado de la siguiente forma: un apartado en el cual se despliegan algunas definiciones historiográficas y de otras ciencias sociales en relación con el mal y el Demonio en el cristianismo, además

¹⁶⁸ Bernard McGinn, *El anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal* (Barcelona: Paidós, 1997) 15-19.

¹⁶⁹ Es importante indicar que estas no fueron las únicas preguntas propuestas para la interpretación de las fuentes, pero se escogen como las más relevantes para dar una forma a la escritura historiográfica del presente capítulo.

de extender algunas consideraciones sobre el mundo colonial y la primera mitad del siglo XIX; un segundo apartado sobre las manifestaciones “palpables” del mal en algunas de las piezas y su relación con la teodicea y la providencia; el tercer apartado sobre las circulaciones no encarnadas, o “intelectuales, por darles un primer nombre.

2.2. Historiografía del mal, las huestes demoníacas y su proyección en el mundo colonial e inicios del siglo XIX

Este apartado tiene el objetivo de brindar algunas comprensiones generales que han propuesto diferentes ciencias de las religiones sobre el problema y el símbolo del mal en el cristianismo. En complemento, tienen en cuenta aproximaciones historiográficas sobre las manifestaciones corpóreas del Demonio, destacando sus figuraciones e interpretaciones en y desde América Latina a partir de las imposiciones y recomposiciones de la religión cristiana y las cosmovisiones indígenas. Se finaliza con la asociación que las autoridades religiosas perciben, para los siglos XVIII y XIX, entre los avances sociopolíticos e intelectuales de la Ilustración y la novedad que ello supone en tanto convulsiones de lo demoníaco.

2.2.1. Sentidos históricos del símbolo del mal

Teólogos, padres de la Iglesia, filósofos y pensadores cristianos han procurado responder una pregunta que no deja de ser enigmática: si Dios ha creado el mundo inspirado en su benevolencia, ¿por qué existe el mal? Esta simple proposición suscita aun en la actualidad sendos debates, retomando las indagaciones milenarias que se preguntan por las imperfecciones constitutivas de Dios. Por si no fuera poco, hombres y mujeres no dejan de preguntarse “¿por qué Dios hace el mal, lo provoca o lo permite?”¹⁷⁰. Ni con la emergencia de la modernidad en Europa se abandonan estas preguntas inherentes a la existencia humana y su relación con lo sagrado. En este sentido, como explica el filósofo español Enrique Bonete Perales, un ejemplo de esto último se encuentra en las preguntas que establece su homólogo

¹⁷⁰ Jeffrey Burton Russell, *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia* (Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1996) 23.

escocés David Hume (1711-1776), quien se cuestionaba lo siguiente: “¿Quiere él [Dios] prevenir el mal, ¿pero no puede? Entonces es impotente. ¿Puede, pero no quiere? Entonces es malévolo. ¿Puede y quiere? Entonces, ¿de dónde sale el mal?”¹⁷¹.

Aquellas dudas son indicadores de las reflexiones sobre los orígenes y los efectos en torno al *mal metafísico*, es decir, un primer tipo de mal que remite a la imperfección que caracteriza el mundo creado, tanto en su deficiencia como en su finitud. Pero las consecuencias personales, sociales y morales abren la posibilidad para pensar en otros dos tipos de mal: el *mal físico*, con el cual se clasifican las muertes, los dolores y los sufrimientos humanos, y el *mal moral*, más ligado al concepto de pecado y que se cierne sobre la cualidad que poseen las personas de cometer acciones malvadas y por las cuales se hacen responsables en sus decisiones, propósitos y obras. El filósofo alemán Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716) atribuye el nombre de teodicea a este último tipo de mal, invitando a reflexiones que libren a Dios de las acusaciones contra su bondad, omnisciencia y omnipotencia al llamar sobre la capacidad de hacer el mal que tiene la libertad humana¹⁷².

Aquella pregunta por las acciones y decisiones que se realizan de manera libre por los sujetos en sociedad – muchas de las cuales pueden devenir en mera *maldad*, es decir, con “tal grado de perversión y crueldad que constituyen un escándalo para el común de los mortales, de difícil comprensión, una injusticia imposible, humanamente, de perdonar y subsanar” – implican tres ámbitos de la vida social que se entrecruzan¹⁷³:

- a) Quien realiza el mal (*agentes*), sujetos libres quienes, con sus acciones voluntarias, provocan dolores y sufrimientos injustificados a otras personas;
- b) Quien padece el daño (*pacientes*), y por tanto sufre un mal no deseado;

¹⁷¹ Enrique Bonete Perales, *La maldad. Raíces antropológicas, implicaciones filosóficas y efectos sociales* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2017) 15. El texto de David Hume corresponde a la obra *Diálogos sobre la religión natural*.

¹⁷² Burton, *El príncipe*, 15-21. En complemento, Bonete, *La maldad*, 15-17. Estas “tipologías” del mal son más bien caracterizaciones generales que ayudan a diferenciar experiencias sociales y personales cercanas al daño y al sufrimiento.

¹⁷³ Bonete, *La maldad*, 13.

- c) Desde los contextos sociales en los cuales se manifiestan los actos, quienes contemplan la acción malvada (*espectadores*): testigos que reprueban las acciones, aquellos que las aprueban y otros tantos que se muestran indiferentes.

Ahora bien, en relación con la concepción simbólica¹⁷⁴ del mal, el Demonio es tal vez el más significativo de sus múltiples manifestaciones. Etimológicamente hablando, la concepción cristiana de la experiencia humana del mal es heredada del judaísmo. Mientras la palabra hebrea *Satán* significa “adversario”, “obstáculo” y “oponente”, con la traducción al griego del Antiguo Testamento – entre los siglos II y III d. e. c.¹⁷⁵ – la palabra hebrea es sustituida por *Diábolos*, que quiere decir “quien pone división”, acompañado de los sentidos figurados de “calumniador”, “perjuro” o “adversario”. En la religión de los hebreos, Yahvé preside una morada celestial y uno de sus hijos es Satán, quien tiene por misión recorrer la tierra y poner al tanto a su padre de lo malo que hacen los hombres. De allí su significación como “el adversario”, quien al mismo tiempo es el emisario o mensajero del Dios de los judíos¹⁷⁶.

Vale indicar que la palabra Demonio deriva de la palabra griega *daimon*, la cual, junto con su diminutivo *daimonion*, significan una potencia sobrehumana que puede ser positiva, inspirando prodigios, o negativa, como los fantasmas que producen daños a los hombres. La

¹⁷⁴ En relación con la comprensión simbólica del mal en la figura del Demonio, sus atributos y sus expresiones, no sin antes puntualizar que en términos analíticos el símbolo, en tanto forma básica de la expresión religiosa, agrupa la captación de la experiencia humana de la manifestación desde lo Trascendente o lo Sagrado (hierofanía), lo que lo arroja inevitablemente a significar algo más allá de su sentido primario o natural. Por tanto, el símbolo es el producto que resulta de la mediación de la experiencia humana y su comunicación con aquello que ha sido identificado como religioso en el decurso histórico de las sociedades. Con estas ideas generales lo que se busca es brindar una pauta orientadora en relación con la definición del símbolo como eje articulador del lenguaje religioso. Ver Severino Croatto, “Las formas del lenguaje de la religión”, en *El estudio de la religión*, ed. Francisco Díez de Velazco y Francisco García Bazán (Madrid: Editorial Trotta, 2002) 61-99.

¹⁷⁵ A. e. c. y D. e. c. son abreviaturas que corresponden, respectivamente, a “antes de la era común” y “después de la era común”. En otros textos estas abreviaturas son usadas como a. C. y d. C., que corresponden, respectivamente, a “antes de Cristo” y “después de Cristo”.

¹⁷⁶ Burton, *El príncipe*, 47-63; José Ramón Busto Saiz, “El demonio cristiano, invariantes”, en *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, ed. Fermín del Pino Díaz, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, 2002) 23-32.

palabra no aparece con mucha frecuencia en el Antiguo Testamento. Al volver sobre algunos de los libros del Nuevo Testamento, se concibe que los demonios son espíritus malignos cuyo jefe es el Diablo, y comparten con aquél el tener la condición de ángeles caídos¹⁷⁷.

Con la muerte y posterior resurrección de Jesús el Cristo —el hijo de Dios—, y como reafirmación de la victoria ante las diferentes tentaciones de Satán, el cristianismo supuso la victoria irrestricta del bien contra el poder del mal. Y muy a pesar de ello, las primeras comunidades cristianas experimentan que la venida del Reino de Dios se posterga en el tiempo, sin que ello se traduzca en el hecho que el Demonio y sus secuaces continúen actuando. ¿Cómo interpretar los significados abiertos por la postergación de la promesa sobre la cual se cimienta la fe? Al respecto, la hipótesis del antropólogo español Ángel Díaz Rada es que el cristianismo postula la redención de Cristo como una utopía, puesto que no importa tanto llegar a ella, como creer que se está cerca de llegar. Por tanto, el deber de los cristianos es reconocer que Cristo ha vencido al Demonio y prepararse, sin más, para la redención final en el Juicio Final¹⁷⁸. Esto supone que el Demonio se siente ampliamente cómodo en el cristianismo porque su agencia permite, por un lado, “expiar, distanciar y conciliar a Dios con la culpa del mal”; por otro lado, justificar la evangelización de los pueblos en el mundo en tanto empresa que supone la victoria del bien contra el mal¹⁷⁹.

Ahora bien, las ideas y prácticas que el símbolo del mal anima y sustenta contribuyen igualmente a una historia social a partir de cuestionamientos como los siguientes¹⁸⁰:

- a) ¿Cuáles y por qué medios los grupos sociales no conocidos deben ahora ser convertidos en “nosotros” a través de la acción evangelizadora?

¹⁷⁷ Busto, “El demonio cristiano”, 23-32.

¹⁷⁸ Ángel Díaz de Rada, “El diablo como fuente simbólica”, en *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, ed. Fermín del Pino Díaz, (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, 2002) 377-378.

¹⁷⁹ Felipe Orellana, “El Diablo y su posicionamiento en la postmodernidad: una reflexión desde la teoría social”, *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 28.2 (2013), 194. [En línea:] https://scielo.conicyt.cl/pdf/universum/v28n2/art_10.pdf

¹⁸⁰ Díaz, “El diablo”, 369-389.

- b) ¿Cómo han sido vistos los grupos marginales a través del Diablo?
- c) ¿Cuáles han sido los argumentos para sostener las invenciones y los usos de los medios de conversión de lo demonizado?
- d) ¿Cómo emergen las estrategias institucionales tras la demarcación de estereotipos de lo demonizado?
- e) ¿Cómo analizar las convulsiones sociales que legitiman las prácticas de persecución en torno al Diablo?
- f) ¿Cuáles han sido las miradas sobre las configuraciones míticas de la vida cotidiana del mal y sus agentes?

Preguntas que orientan indagaciones sobre la presencia irrevocable del mal en las historias socioreligiosas cristianas, ayudando en la comprensión de las ideas y proyectos que se erigen una y otra vez como soluciones que promueven la “identificación de aquel con quien no podemos identificarnos en la práctica”¹⁸¹. El plural no está de menos. Como bien lo señala Robert Muchembled, desde que el Diablo, sin vuelta de hoja, hizo su aparición en la Europa medieval del siglo XIII, arrastra consigo historias del vínculo social y de una cultura común que se han constituido en el Viejo Continente a partir de las metamorfosis del Mal¹⁸².

2.2.2. Sujetos coloniales demonizados y presencias de lo demoníaco durante la Independencia

“Pensar el mal es también, y, sobre todo, pensar la alteridad.”¹⁸³ Esta frase, que muestra la actualidad de la pregunta por el mal desde las ciencias sociales, alimenta el hilo de argumentación de este capítulo al retornar sobre la experiencia histórica del cristianismo y sus

¹⁸¹ Díaz, “El diablo”, 377.

¹⁸² Robert Muchembled, *Historia del diablo, siglos XII-XX* (Madrid: Cátedra, 2004) 11-19.

¹⁸³ Frase que se encuentra en la presentación del reciente dossier de la revista *Sociedad y Religión*, y que lleva por título “¿Qué es el Mal? Catolicismos y cristianismos definen el Mal contemporáneo en América latina”). Ver Cecilia Delgado-Molina, Felipe Gaytán Alcalá y Verónica Giménez Béliveau, “¿Qué es el mal? Catolicismos y cristianismos definen el mal contemporáneo en américa latina”, *Sociedad y Religión*, 54 (2020) 154. [En línea:] <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadreligion/article/view/761/611>

agentes que arribaron al continente latinoamericano desde el siglo XVI. Personas que traían consigo la vivencia y el ropaje de la intolerancia contra los grupos religiosos no cristianos de la Península Ibérica – musulmanes y judíos, a los que luego se sumarían los denominados *conversos* –, además de las dinámicas de control y persecución que se impusieron – tales como el destierro, la expulsión o los juicios ante del Tribunal de la Santa Inquisición – para aquellos grupos sociales minoritarios en una nueva sociedad que erigía el catolicismo en religión oficial para todas las personas sin distingo alguno.

Estas nuevas normas sociales y políticas nutren la problemática histórica de la diferencia en Occidente, la cual tendrá sus manifestaciones iberoamericanas particulares en razón de los diversos conflictos que acompañaron el ideal de constituir un orden social homogéneo por parte de las autoridades coloniales españolas, haciendo referencia aquí de manera específica a la multiplicidad de representaciones culturales de los grupos amerindios, calificadas desde muy pronto como idolátricas, además de la nominación de brujería para las prácticas de los pueblos africanos esclavizados¹⁸⁴ que fueron arribando a los recién nombrados reinos de Indias. En este sentido, la práctica evangelizadora por parte de los hombres del clero católico –con mayor participación de las órdenes religiosas– estuvo conducida desde entonces por la búsqueda y hallazgos en los lenguajes y vocabularios locales de palabras que se aproximaran a las concepciones morales y religiosas de bien y mal cristianos. Poco a poco, “el ser sobrenatural precolombino adquiriera de manera unidimensional la carga del mal que, en esencia, no tenía”. Esta imposición del diablo en el universo de creencias indígenas es acompañada por otros símbolos como la presencia del mal, el pecado, la condenación del alma y los tormentos después de la muerte¹⁸⁵.

¹⁸⁴ En relación con esto, ver Borja, *Rostrros y rastros*.

¹⁸⁵ José Manuel Sánchez Paredes, “El diablo y las culturas”, en *Diccionario de las religiones en América Latina*, coord. Roberto Blancarte (México: Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México, 2018) 155–156.

Mujeres¹⁸⁶, indígenas y afro-neogranadinos serán sujetos de vigilancia constante por parte de las autoridades coloniales, y sus prácticas de fe católicas — aún después de recibir todos o alguno de los siete sacramentos y de llevar una vida virtuosa en semejanza a los modelos de los santos y mártires — serán siempre sospechosas ante los ojos de las diferentes instancias de la institución eclesial, máxime cuando a lo largo de la vida se estaba preso de caer en pecado por una acción desmedida que diera visos de estar inspirada por el engaño del Demonio. Por esto los controles y las prohibiciones de las autoridades españolas de la monarquía y el clero católicos estaban orientadas a la constante interiorización de las consecuencias negativas de las acciones, lo cual permite hacerse algunas ideas en relación con los contenidos de las normas morales y sociales que circulaban en la sociedad, además de los miedos, condenas y temores que se experimentaban ante sus rupturas.

Con lo dicho hasta el momento se han recogido algunas indagaciones historiográficas que dan cuenta de una historia del mal y del Demonio para el ámbito temporal y espacial de los dominios coloniales españoles, en los cuales se conjugaron percepciones de la Edad Media europea, redefiniciones emergentes de la cristiandad por los intercambios con cosmovisiones hasta ahora inéditas, así como prácticas de persuasión y control sociales para afincar las normas morales a partir del irreconciliable dualismo del bien y el mal. Una dimensión social que da cuenta de las oscilaciones cotidianas de las interpretaciones “esencialistas del arraigo del mal en la naturaleza humana, la atribución del mal a la degeneración de la humanidad y la agencia de seres malignos sobrenaturales”¹⁸⁷.

Oscilaciones que también se encuentran en las variadas interpretaciones de los hechos en el seno de los recambios políticos del Antiguo Régimen en Europa y sus consecuentes repercusiones para las posesiones ultramarinas. Por un lado, la ambivalencia del símbolo del demonio es constitutiva del siglo XVIII, centuria que poco a poco va despojando sus significados tradicionales al reemplazar los argumentos de persecución contra brujas, hechiceros y

¹⁸⁶ Esther Cabrera, “Representaciones del Demonio: miedos sociales vislumbrados en tres escritos conventuales neogranadinos”, *Ciencias Sociales CS* No. 9 (2012): 87-114. [En línea:] DOI: doi.org/10.1804 /recs

¹⁸⁷ Delgado-Molina, “¿Qué es el mal?”, 152.

otros tipos sociales de herejes por figuraciones literarias más cercanas a las expresiones estéticas. En cuanto a esto se ha indicado que “[Satán] dejó de ser una persona y se lo convirtió en una personalidad”¹⁸⁸.

Estos cambios de significados del Diablo también hablan de percepciones variadas del mal. Un ejemplo de ello se encuentra en algunas de las ideas del filósofo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) para quien los tiempos de la tiranía niegan la bondad natural del hombre en sociedad y su capacidad para construir un orden social de libertad e igualdad. Si el mal es social y no metafísico – al respecto diría: “hombre, no sigas buscando lejos al autor del mal: eres tú mismo” –, la agencia del Demonio puede inspirar a la sociedad a la revolución, el único medio para desbaratar las instituciones opresoras e ingresar a la nueva era de felicidad. El símbolo cristiano del mal produce un bien que no buscaba: la tentación de la libertad¹⁸⁹.

Pero los proyectos políticos europeos orientados a dar continuidad con la asociación entre el Trono y el Altar, al condenar la agencia demoníaca de la Ilustración, otorgaban otros significados al mal y sus manifestaciones. En escritos clericales se asocia la Revolución Francesa como la señal profética que anuncia el retorno del Anticristo y el fin de los tiempos. De sus inspiradores intelectuales se dirá que provienen del infierno mismo. En el entretanto, la figura de Napoleón será representada como la viva imagen de la “Bestia de siete cabezas y diez cuernos profetizada en el libro de *Apocalipsis*.” Estas nuevas modalidades del mal anuncian la emergencia de nuevos tiempos, los cuales son experimentados como persecución contra la Iglesia, la irreligión, la apostasía y el maridaje destructor de filósofos, masones y liberales¹⁹⁰.

Esta ambivalencia del símbolo también estará dispuesta para los diferentes actores y bandos en el virreinato de la Nueva Granada en la época de la Independencia, dando cuenta de ellos las investigaciones adelantadas por Viviana Arce Escobar y José David Cortés Guerrero. Continuando con la equiparación de Napoleón con el Anticristo, Viviana observa que, luego

¹⁸⁸ Burton, *El príncipe*, 266.

¹⁸⁹ Burton, *El príncipe*, 266-270.

¹⁹⁰ Cid, “Las señales de los últimos tiempos”, 185-189.

de las abdicaciones de Bayona, el clero local fidelista a la Corona hizo eco en su feligresía del juramento que los vasallos debían al monarca, para lo cual “mostraron a los franceses como aliados del demonio y a su invasión en España como un acto de la ira de Dios”¹⁹¹.

En cercanía con el argumento de Viviana, el historiador José David Cortés Guerrero propone la tríada “Revolución Francesa–Francia–Napoleón Bonaparte” para comprender la producción de enemigos por una parte del clero en sus piezas de oratoria sagrada, sobre todo entre 1808 y 1814, año en el cual Fernando VII retorna al trono. Punto interesante es que a Napoleón se le representaba como un traidor, en semejanza con Nerón, Silas o Dionisio de Sicilia; sus acciones ya estaban descritas en la historia sagrada, pues a la traición descrita en el libro Habacuc, en el Antiguo Testamento, se sumaba la batalla entre David y Goliat. Otras veces se le denomina como la “nueva bestia” o un “monstruo sin ambición y tiranía”. Ni las voces del Sumo Pontífice se mantuvieron al margen. Por ejemplo, y ante el llamado al respeto por la religión católica por parte de franceses y españoles, el papa Pío VII (1800–1823) “prometía recompensa a los pueblos que ayudasen a liberar a la Iglesia de las manos de Napoleón, un “oscuro, extranjero, feto de un delito” que había derribado de sus cargos a los reyes legítimamente soberanos”¹⁹².

2.3. Realizaciones del mal en la sociedad de medio siglo

Ahora bien, vale puntualizar que los trastrocamientos en los significados a inicios del siglo XIX descritos anteriormente vuelven sobre el dualismo constitutivo del cristianismo —lo cual se lee igualmente en las piezas de la oratoria sagrada del arzobispo Mosquera— sin abandonar la referencia condenatoria de la diferencia que se procuró mostrar al inicio de este apartado y que se explica en lo que resta del capítulo.

2.3.1. Impiedad, libros, infancia y sensualismo

Del arribo del arzobispo Mosquera a la ciudad de Bogotá en la mañana del 21 de septiembre de 1836 se puede inferir que no eran tiempos de recibimientos espectaculares. Aquel día estuvieron exentas la pompa y la solemnidad del no muy lejano pasado colonial. José Manuel Restrepo anotó en su *Diario* que la entrada fue “de un aspecto miserable” debido a la

¹⁹¹ Viviana Arce Escobar, “El púlpito” 86–87.

¹⁹² Cortés, *La batalla*, 37–48.

poca concurrencia de público y la nula presencia de representantes del clero neogranadino. Las razones de este silencioso acontecimiento las explica más detenidamente el presidente Francisco de Paula Santander en carta a Joaquín Mosquera, hermano del prelado: “primero, que se quiso concretar el uso introducido de una ridícula procesión en mula, etc.; segundo, que el cabildo eclesiástico¹⁹³ tomó poquísimo interés por envidia y resentimiento, y tercero, que el arzobispo sólo avisó de su entrada al cabildo eclesiástico.” A pesar de ello, el presidente de la República guardaba calificativos positivos para el arzobispo, sobre todo en “su firme adhesión al sistema constitucional”. Advierte sobre esto el presidente Santander: “haremos mucho”, con lo cual mostraba sus intenciones de contar con el apoyo del prelado metropolitano en puntos tales como “contribuir al esplendor de la religión católica, a la pureza de las costumbres, a la educación de la juventud, a la conservación del orden público y a la consolidación de las instituciones”¹⁹⁴, expresado esto último en el discurso que el mandatario había dado en respuesta a la visita de Mosquera luego de la posesión de la silla en la catedral de Bogotá.

De los aspectos biográficos correspondientes a las tareas de su ministerio eclesiástico como máximo jerarca de la institución neogranadina, llama la atención los conflictos suscitados contra diferentes bandos que se mostraban contrarios a sus gestiones. Entre el cuerpo eclesiástico se posicionaron grupos contrarios en figuras como Juan Nepomuceno Azuero y Manuel María Alaix, sacerdotes antijesuitas y masones; fray Gervasio García, sacerdote a favor de las reformas liberales del período 1850–1851; o el publicista José María Aiguillón, quien afirmaba que las tres cuartas partes del clero no aprobaban la acción del arzobispo¹⁹⁵. Des-

¹⁹³ En la organización de la Iglesia como institución, el cabildo eclesiástico o capítulo catedralicio se asemeja a un “senado de los prelados” que tiene por funciones principales: 1) aconsejar al obispo en el gobierno y administración de la diócesis; 2) suplir al obispo en periodos de ausencia hasta la llegada del nuevo, con jurisdicción sobre los párrocos mientras esto último sucedía; 3) llevar a cabo la solemnidad del culto y del oficio en la iglesia catedral; 4) manejar las rentas del obispado. Ver Caicedo, *Construyendo la hegemonía religiosa*, 81.

¹⁹⁴ Documentos citados por Pilar Moreno de Ángel, *Santander*, 953–956, los cuales corresponden a 1º) Juan Manuel Restrepo, *Diario político y militar*, Tomo III, 34; 2º) la carta de Santander a Joaquín Mosquera está fechada en 30 de septiembre de 1836; 3º) el discurso de Santander fue publicado en la *Gaceta de la Nueva Granada*, No. 209, domingo 27 de septiembre de 1835.

¹⁹⁵ William Elvis Plata Quezada, entre otros historiadores, ha calificado a una parte del clero de mediados del siglo XIX como “curas ilustrados” y/o simpatizantes del catolicismo liberal eclesiástico.

taca como fuerte crítico del supuesto verticalismo del payanés el nombre de Manuel Fernández Saavedra, a quien se adjudica la autoría del impreso titulado *El arzobispo de Bogotá ante la nación*¹⁹⁶, abordado este último en el capítulo 3.

Por si fuera poco, Gaetano Baluffi, nuncio apostólico del papa Gregorio XVI, parecía no congradarse con Mosquera. Desde los primeros días de su llegada a la ciudad de Bogotá en marzo de 1837 había concluido que el arzobispo no lograba la aceptación entre las gentes y así lo expresó en carta a Roma: “el señor Arzobispo que no gozaba de ninguna popularidad [...] y que a fines del pasado año de 1836 fue silbado en público por el pueblo; este Prelado, digo, se requema de envidia y sufre un verdadero dolor”¹⁹⁷.

Verdadero o figurado, su dolor mundano debía dejarse a un lado. La feligresía en la arquidiócesis iba por su cuarto año consecutivo¹⁹⁸ sin contar con la presencia formal del máximo jerarca. Además, la organización del clero y otros asuntos del gobierno arzobispal debían ponerse en marcha. En suma, el catolicismo debía hacerse visible y vivible desde la autoridad eclesiástica, y durante los años siguientes las acciones y las verdades promovidas y anunciadas desde el púlpito ayudarán a desentrañar los significados del combate motivado a “destruir el imperio del Demonio¹⁹⁹ sobre los hombres, y restablecer el de Jesucristo”²⁰⁰.

Además de su participación en cargos públicos, también fue conocida su cercanía a la masonería. Otros elementos que compartían es que “eran críticos de las relaciones verticales entre obispos y sacerdotes, del papado como institución monárquica y de su poder temporal. Algunos extremistas negaron hasta su poderío espiritual, sosteniendo que Jesucristo no había dado ninguna concesión en este campo. Al tratar de rescatar un “cristianismo primitivo” buscaban probar que éste era una fuerza puramente espiritual que rechazaba la corrupción de la riqueza y el poder”. Ver Plata, “Del catolicismo ilustrado”, 185-188.

¹⁹⁶ Cortés, *La batalla*, 153 y siguientes.

¹⁹⁷ Carta a Lambruschini, fechada en 28 de agosto de 1837. Citado en Terrence B. Horgan, *El arzobispo*, 45.

¹⁹⁸ El primer arzobispo de la era republicana, Fernando Caycedo y Flórez, había muerto en febrero de 1832.

¹⁹⁹ Si bien con anterioridad se ha hecho una precisión de la diferencia entre el Demonio y el Diablo, se optará por un uso equiparable para ambos.

²⁰⁰ Mosquera “Primera pastoral”, 36.

La pieza homilética que brinda una idea de conjunto en relación con las diferentes representaciones de lo demoníaco, sus atributos y las repercusiones en la sociedad de mediados de siglo se lee en la “Homilía pronunciada en la festividad de Pentecostés, y dirigida á los eclesiásticos que acababan de recibir de sus manos la ordenación sacerdotal”. Luego de anunciar la batalla ante la cual se enfrentan los miembros del clero — básicamente, evitar que las ovejas se pierdan en la malicia del mundo —, además de invitarlos a reafirmar el pacto de asociación terrenal fundado en el designio providencial de la mediación espiritual para asegurar la salvación de las almas, el arzobispo Mosquera refiere:

Id á defenderla [a la grey] contra el demonio de la impiedad que no conoce freno alguno; contra el demonio del libertinaje que se derrama como un torrente; contra el demonio de la indiferencia, contra el cual parece que no hay remedio; monstruo nuevo, que no tiene igual en ninguno de los siglos precedentes, y que semejante á una bestia feroz, á la bestia solitaria de que habla el Profeta, devasta la viña de Jesucristo, mas por sus ardides que por sus furores, y mas aun por sus ataques siniestros, que por oposiciones directas²⁰¹.

La celebración litúrgica de Pentecostés es una de las más importantes dentro del calendario de la Iglesia cristiana y anuncia la bendición que recibieron los apóstoles del Espíritu Santo — tercera persona de la Trinidad que trabaja en armonía con el Padre y con el Hijo —, instándolos a anunciar la palabra y enseñanzas de Jesús a todos los pueblos del orbe. Significa, además, el culmen de los cincuenta días del tiempo pascual, el cual comienza desde el domingo de ramos. En el marco de esta rememoración de la protección sagrada a los nuevos sacerdotes neogranadinos, se enuncia en la pieza una novedad que corroe poco a poco la sociedad, la indiferencia religiosa, herencia de los falsos filósofos del siglo XVIII e inspirada por una voluntad malévol y monstruosa desconocida en otros siglos. Ante la novedad, las

²⁰¹ Manuel José Mosquera, “Homilía pronunciada en la festividad de Pentecostés, y dirigida á los eclesiásticos que acababan de recibir de sus manos la ordenación sacerdotal”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 256. El versículo de la Biblia que se dispone como epígrafe del sermón corresponde al libro del Nuevo Testamento *Primera epístola a Timoteo*, IV-14: “Ejercita el don que recibiste mediante profecía, cuando los ancianos te impusieron las manos”. Tanto en este como en los restantes epígrafes señalados se mantiene la ortografía original de la versión de los *Documentos*.

preguntas saltan a la vista: ¿cómo aplacarlo?; ¿cuál es su origen?; ¿qué pactos busca afianzar?; ¿dónde encontrarlo?; ¿por qué el Demonio-libertinaje y el Demonio-impiedad lo secundan?

En aras de responder a los anteriores planteamientos, es importante no perder de vista que durante el siglo XIX no dejarán de sonar desde el continente europeo voces encontradas sobre proyectos de sociedad en relación con las ideas de la Ilustración, el progreso y los presupuestos de la modernidad política. Mientras se proyectan voces laicas y clericales que abogan por los principios políticos que inspiraron la Revolución francesa, con la misma fuerza de los hechos se irán asentando posiciones contrarias, como los proyectos políticos que retornan sobre la necesidad de gobernar la sociedad a partir del derecho divino, garantizando con ello un orden político basado en los privilegios de nacimiento y en las jerarquías sociales. A ello se suman represiones contra nacionalistas y liberales en el seno de las monarquías inspiradas en una “Declaración de los Derechos de Dios” que auguraba el éxito de la Santa Alianza²⁰².

La alianza entre Trono y Altar se esgrimía como respuesta a la superficialidad en la cual se fundamentan las nuevas instituciones políticas, las cuales fungían como autónomas de toda norma religiosa. Por ejemplo, el multifacético Joseph De Maistre (1753-1821), contrario a la Revolución francesa, expresa en sus *Consideraciones sobre Francia* — obra publicada en 1797 — lo siguiente:

Las instituciones son fuertes y duraderas en la medida en que son, digamos, deificadas. No sólo es incapaz la razón humana, o lo que por ignorancia denominamos filosofía, de aportar esos fundamentos, que con similar ignorancia se califican de supersticiosos, sino que la filosofía es, por el contrario, una fuerza básicamente perturbadora²⁰³.

Aquél desorden inspirado en la filosofía se trasluce, con matices propios, en la encíclica *Mirari vos arbitramur* emitida por el papa Gregorio XVI el 15 de agosto de 1832. En el documento

²⁰² Michael Burleigh. *Poder terrenal. Religión y política en Europa. De la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial* (España: Taurus, 2005) 147-156.

²⁰³ Burleigh. *Poder terrenal*, 157.

pontificio se reprobaban las ideas liberales esgrimidas en el primer periódico católico divulgado en Europa, “*L’Avenir*”, del joven clérigo bretón Felicité de Lammenais (1782–1854). El periódico tuvo que cerrar a consecuencia de la censura pontificia. Por su parte, el director abandonó su ministerio eclesial en 1834, mientras la condena del “indiferentismo” ganaba adeptos. Al respecto de lo anterior, la encíclica señalaba:

Tocamos ahora otra causa ubérrima de males, por los que deploramos la presente aflicción de la Iglesia, a saber: el indiferentismo, es decir, aquella perversa opinión... de que la eterna salvación del alma puede conseguirse con cualquier profesión de fe, con tal de que las costumbres se ajusten a la norma de lo recto y de lo honesto... Y de esta de todo punto pestífera fuente del indiferentismo, mana aquella sentencia absurda y errónea, o más bien, aquel delirio de que la libertad de conciencia ha de ser afirmada y reivindicada para cada uno²⁰⁴.

Al retornar al argumento de la triple amenaza demoníaca de la “Homilía pronunciada en la festividad de Pentecostes” se encuentran cercanías con las descripciones de los males que procura dibujar *Mirari vos*. En complemento, se pueden proponer las siguientes consecuencias como lecturas de posibles indagaciones historiográficas hacia mediados de siglo:

- a) Roma, como centro de la institucionalización religiosa, dejaba entrever que el catolicismo iba perdiendo su atributo totalizador en la sociedad, para configurar poco a poco una particularidad más en el paisaje social.
- b) El embate que proponía la filosofía del siglo XVIII se tornaba ahora, según las autoridades y normas religiosas, como una pretensión de controlar con más ahínco la conciencia de los feligreses.
- c) La convicción, por parte de los creyentes católicos, de llevar una conducta recta y considerar que las acciones obradas son buenas no despojan la posibilidad de caer en el error y, por tanto, condenar cualquier vía de salvación.

Ahora bien, al mismo tiempo que alzan condenas en el seno del catolicismo, los jerarcas Gregorio y Mosquera suscriben una intención: reconstituir una unidad que se piensa si no perdida, por lo menos sí desfigurada. Si el monstruo de la impiedad es la novedad del siglo, de lo que se trata es de reconvenir a las personas en sociedad hacia la aceptación de las

²⁰⁴ El apartado y la traducción al castellano se encuentran en Heinrich Denzinger y Peter Hünermann, “Gregorio XVI”, en *Magisterio de la Iglesia*, 38ª edición alemana (Barcelona: Herder, 1999) 2725–2724.

normas que emanan de la única y verdadera religión. Como punto de referencia, es interesante volver sobre algunas de las definiciones que se extiende en la reimpression de la quinta edición de 1845 del *Catecismo de la doctrina cristiana* del jesuita Gaspar Astete (1537-1601), aprobada por el arzobispo y sus obispos de Antioquia, Santa Marta, Popayán y Pamplona. En este sentido, como personas contrarias al mandamiento del amor que deben guardar los fieles a Dios, todo creyente cae en pecado cuando “adora o cree en idolos o dioses falsos”, “cree alguna cosa contra la fé”, “duda de alguno de sus Misterios o ignora lo necesario”, “no hace, cuando está obligado, actos de Fé, Esperanza i Caridad”, “desconfia de la voluntad de Dios”, o “recibe indignamente algun Sacramento”²⁰⁵.

A estas incertidumbres del creyente se suma el sujeto que “cree en agujeros, o usa de hechisrias o cosas supersticiosas”. En la explicación de esta máxima por el canónigo español Santiago José García Mazo citado en la edición de 1845, se considera como supersticioso el “culto vicioso por exceso” por el desconocimiento de la revelación que hace Dios de aquellos que le agradan. Para evitar tal desorden, la Iglesia institucional tiene la responsabilidad de autorizar qué es lo lícito del culto²⁰⁶.

La impiedad, por el contrario, “consiste en un culto vicioso por defectos”, es decir, gradualmente cobra más importancia el acto puramente interior, ante lo cual las autoridades religiosas deben estar alerta. Al respecto, el canónigo García Mazo explica que “los hombres no pueden desentenderse de las cosas exteriores, so pena de no entenderse a sí mismos”. La consecuencia nefasta de la vía interior es que declara innecesarios templos, altares, ministros, sacrificios, sacramentos, en suma, a los intermediarios de lo sagrado. De aquí a la blasfemia sólo hay un paso, pues ésta última se refiere a la falta de respeto que conduce a hablar mal de Dios, de los santos, de los ángeles y de la Virgen María²⁰⁷.

²⁰⁵ Gaspar Astete, S. J., *Catecismo de la doctrina cristiana. Explicado por el Licenciado D. Santiago José García Mazo, Canónigo Majistral de Valladolid*. Reimpreso por la 5a. ed. española, con aprobación de los Illmos. Sres. Arzobispo de Bogotá, y Obispos de Antioquia, Santa Marta, Popayán y Pamplona (Bogotá: Imprenta de José A. Cualla, 1845) 141-143. [En línea:] https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/75634 Se mantiene ortografía de la fuente.

²⁰⁶ Gaspar Astete, S. J., *Catecismo*, 144-148.

²⁰⁷ Gaspar Astete, S. J., *Catecismo*, 148-149.

Para impedir los errores descritos en el *Catecismo de la doctrina cristiana* se puede admitir que la labor pastoral del arzobispo Mosquera estuvo orientada a hacer frente a esta nueva manifestación desconcertante y difusa del Demonio con su nueva máscara de *filosofismo*. La condena a los libros que circulan sin control y los letrados que se contagian con su lectura es un primer campo de acción, porque muchos de los lectores pueden obrar mal por la irreligiosidad de las ideas y las letras que inundan las calles de la arquidiócesis. Por lo anterior, conviene sugerir la persuasión de desconexión del mundo interior y del mundo exterior vigilados por la Iglesia institucional se erigen como expresiones de la poliformidad del Malévolo en la sociedad neogranadina de mediados de siglo²⁰⁸.

Dramaturgos, autores de sátiras y libelos, poetas, inventores de teorías y sistemas falsos, romanceros, sofistas y declamadores exagerados – con sus “espíritus lijeros, jocosos, temerarios” – han desbordado las librerías de Europa y América con letras inspiradas en “la impostura, la obscenidad, y la hipocresía”. Luego de describir este panorama, Mosquera procura demostrar en la primera parte del “Sermón contra la incredulidad” la producción de la mentira en estos autores: “¿Citan un hecho?, esta adulterado: ¿Una fecha?, es falsa: ¿Un texto?, está desfigurado.” Y esto es así porque Voltaire, como autor reconocido que ha inspirado a otros autores, indicaba a sus discípulos que “es preciso mentir, no tímidamente, no por cierto tiempo, sino atrevidamente, y siempre: mentid, mis amigos, mentid.” La conclusión para el arzobispo no puede ser menos desalentadora: “Este es el evangelio de la filosofía; y esta infernal doctrina es la que figura en los doctores de la incredulidad”²⁰⁹.

En el exordio del “Sermón para la cuarta dominica de cuaresma sobre el matrimonio. De la obligación de educar cristianamente á los hijos” se pasa de la anterior amplificación descriptiva del filosofismo a una amplificación orientada al repudio de este en lo que atañe a las nefastas consecuencias para las generaciones jóvenes, retomando como solución el proyecto de educación religiosa que ya se perfilaba en la primera pastoral. En relación con lo primero,

²⁰⁸ La ubicuidad, el carácter poliformo y los dobles sentidos que representa la máscara son algunos de los atributos del símbolo sagrado del Demonio propuestos por Díaz, “El diablo”, 371–374.

²⁰⁹ Manuel José Mosquera, “Sermón contra la incredulidad”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 523. El versículo de la Biblia que se dispone como epígrafe del sermón corresponde al libro del Nuevo Testamento *Romanos I*, VI-4: “Devanearon en sus discursos, y quedó su insensato corazón lleno de tinieblas: y mientras se jactaban de sabios, pararon en ser unos necios”.

el arzobispo se siente “alarmado” a causa de la “la inmoralidad que crece cada día con las nuevas generaciones”, amenazadas al igual que lo estaban la religión, la patria, las familias y los individuos. Como la gangrena, la patria y la sociedad se encuentran enfermas por llagas que brotan por “la falta de educación cristiana, [y] por las doctrinas subversivas”. Al evaporarse la corrupción que las alimenta, patria y sociedad quedarán reducidas “á un esqueleto”. Este diagnóstico medio turbio es el resultado del contagio de “los libros irreligiosos que introduce la criminal codicia de los mercaderes”. El dictamen es propio del padecimiento: “todo perecerá en nuestro suelo: Religión, Patria, instituciones de todo género, nada quedará cuando acaba de desencadenarse el impestuoso filosofismo, que tiene ya ganado un gran dominio entre nosotros”²¹⁰.

El correctivo para evitar el aumento de la inestabilidad de la sociedad avizorada por Mosquera consiste en la educación religiosa propagada desde el ámbito familiar por padres, maestros o superiores encargados de los niños y jóvenes en el ámbito de lo doméstico; un espacio social en el cual es importante contar con el tutelaje de mujeres y hombres piadosos para lograr de los niños y jóvenes diferentes retribuciones, entre las cuales se cuentan:

- a) que sean “francos y sinceros”, es decir, que los padres conozcan de sus verdaderas disposiciones;
- b) “persuadirles que sus palabras y hasta sus pensamientos son conocidos de Dios”;
- c) que se sientan dóciles al reconocer en su mentor una autoridad inspirada por una autoridad superior;
- d) en conclusión, el mayor logro a la vista es el amor, es decir, que aprendan que sus acciones están guiadas “por una obediencia voluntaria”²¹¹.

²¹⁰ Manuel José Mosquera, “Sermón para la cuarta dominica de cuaresma sobre el matrimonio. De la obligación de educar cristianamente a los hijos”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 590-593. El versículo de la Biblia que se dispone como epígrafe del sermón corresponde al libro del Nuevo Testamento *Efesios*, VI-4: “Y vosotros, padres, educad vuestros hijos, instruyéndolos y corrigiéndolos según el Señor”.

²¹¹ Mosquera, “Sermón para la cuarta dominica”, 595.

Esta “ejercita[ci3n] al tierno ni3o en la veneraci3n y guarda de la ley divina”²¹² como principio articulador de la educaci3n religiosa se aborda igualmente en algunas piezas pastorales. Por ejemplo, en la carta del 28 de octubre de 1841 dirigida a los p3rrocos de la arquidi3cesis de Bogot3, el prelado metropolitano advierte que la responsabilidad de la educaci3n religiosa por parte de los padres de familia –o quienes tengan la funci3n de tutelaje de ni3os y ni3as– es una disposici3n compartida con los curas de almas, pues desde las disposiciones del Concilio de Trento los “discursos edificativos”, dirigidos a los ni3os, debían educar “con brevedad y claridad [de] los vicios que deben huir y las virtudes que deben practicar, para que logren evitar las penas del infierno”²¹³.

Como continuaci3n de la norma tridentina, en la pastoral publicada el 30 de octubre de 1843, dirigida a los p3rrocos y padres de familia de la arquidi3cesis, el arzobispo Mosquera conmueve a sus feligreses al indicar la amargura que siente por los “padres de familia indolentes, 3 quienes todo interesa en sus hijos, m3nos la suerte de sus almas en la eternidad”. Ni3os y j3venes tienen nociones vagas de religi3n. Lo poco que conocen es porque lo han escuchado por casualidad en el trato social o porque lo ven “del culto p3blico”. En el ambiente dom3stico, cada vez se echan de menos los hombres piadosos, tanto de las clases acomodadas como de las menesterosas, quienes ense1an a sus hijos a orar en sus casas, a ser testigos de acto religioso alguno, a oír “otro lenguaje que el triste de la corrupci3n, el absurdo de los intereses materiales, 3 el blasfemo de la incredulidad”. Con intenciones de evitar el pecado de la apostasía en el seno de las familias, especialmente en las edades de la infancia, el prelado exhorta a padres y madres para “que se aprovechen de todo para hacer penetrar la religi3n en el alma de los ni3os por mil caminos secretos y por mil expresiones felices”²¹⁴.

²¹² Mosquera, “Serm3n para la cuarta dominica”, 596.

²¹³ Manuel Jos3 Mosquera, “Carta pastoral sobre la ense1anza de la doctrina cristiana, y sobre la predicaci3n del Evangelio”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo se1or don Manuel Jos3 Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 91. En relaci3n con el Concilio de Trento, se cita la Sesi3n V, capítulo 2.

²¹⁴ Manuel Jos3 Mosquera, “Pastoral anunciando la correcci3n y mejoras hechas al catecismo de la arquidi3cesis, e insistiendo sobre la importancia y urgente necesidad de la educaci3n cristiana de la juventud”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo se1or don Manuel Jos3 Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 103-107.

Ahora bien, conviene recordar que el prelado no sólo se dedicó a exhortar desde el púlpito la educación religiosa de niños y jóvenes. El arzobispo había sido elegido desde 1838 como presidente de la Asamblea General de la “Sociedad de Educación Primaria” en la ciudad de Bogotá. Por otro lado, con el decreto arzobispal del 2 de septiembre de 1841 buscaba erigir desde la arquidiócesis la “Confraternidad de la Doctrina Cristiana”, obligando en cada iglesia parroquial la fundación correspondiente. A ella podían pertenecer “todos los fieles de ambos sexos”, y los hermanos – nombre adjudicado a los participantes – tenían como obligaciones, 1º) la “de enseñar en los días festivos la doctrina cristiana a los niños y demás personas”; 2º) la de “cooperar, por los medios que cada uno pueda a que asistan los niños y gente ignorante a la enseñanza de la doctrina”²¹⁵. Ya para 1835, la Sociedad había distribuido en la ciudad de Bogotá “345 manuales de lectura y 640 ejemplares del *Compendio de las principales verdades que un cristiano debe saber*”, lo que se complementaba con la repartición de un catecismo de doctrina católica de Fleury²¹⁶.

Esta preocupación de Mosquera por la educación de niños y jóvenes, complementada con la acción decidida de un sector laico de la sociedad, dibujaba como problema el avance del *filosofismo*, con sus coterráneos de la incredulidad y la impiedad que una y otra vez se pregonaban desde el púlpito.

Ahora bien, si Roma alertaba desde 1832 sobre “la hora del poder de las tinieblas” para referirse a la ruptura del “freno que contiene a los hombres en los caminos de la verdad, inclinándose precipitadamente al mal por su naturaleza corrompida”²¹⁷, desde la arquidiócesis de Bogotá el arzobispo Mosquera volvía sobre la “querella benthamista”²¹⁸ para hablar

²¹⁵ Para más información sobre la Sociedad, ver Restrepo Posada, *Arquidiócesis*, 147-148.

²¹⁶ Gilberto Loaiza Cano, “La Cultura”, 268.

²¹⁷ Nuevamente se trae a colación la bula *Mirari vos*, “sobre los errores modernos”, del papa Gregorio XVI, publicada el 15 de agosto de 1832. Ver Gregorio XVI, “*Mirari vos*”, en *Colección de encíclicas y documentos pontificios [Concilio Vaticano II]*, ed. Pascual Galindo (Madrid: Publicaciones de la Junta Nacional, 1967) 3-8.

²¹⁸ Por “querella benthamista”, Diana Paola Herrera Arroyave llama la atención sobre los debates entre los seguidores de Santander, destacando a Vicente Azuero, y sus opositores políticos: el clérigo Margallo y Duquense y el político José Joaquín Mosquera. Ver Diana Paola Herrera Arroyave, “Sobre la querella benthamista en Colombia”. *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* Vol.: XV, No. 2 (2009): 9-29. [En línea:] <https://repository.urosario.edu.co/bitstream/handle/10336/18454/PDF159.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

a sus feligreses de las perversiones a las que conducían las nuevas ideas que circulaban en la sociedad.

En el marco de las reflexiones políticas tendientes a la consolidación de prácticas sociales y jurídico-políticas para construir un Estado y consolidar un proyecto de unidad nacional, algunos legisladores neogranadinos — destacando a la postre la figura de Francisco de Paula Santander —, retomaron las ideas expresadas por el filósofo y jurista inglés Jeremy Bentham (1748–1832), para quien las leyes, al mismo tiempo que contenían los excesos de autoridad, debían proveer la felicidad pública entre los miembros del colectivo social. Defensor de la libertad de las colonias del continente americano, el jurista inglés sostendrá relación epistolar con algunos legisladores del Nuevo Mundo en aras de brindar orientaciones a los nuevos gobernantes, escribiendo tanto a Simón Bolívar como a Santander, a quien tendrá la posibilidad personalmente durante el exilio de éste último, quien además jugará un papel destacado en la promoción de las ideas utilitaristas benthamistas²¹⁹.

Ahora bien, de lo señalado por la historiografía en relación con los debates suscitados por la promoción de las ideas benthamista, se quiere destacar los debates en torno a la teoría de la utilidad y las voces contrarias inspiradas por la religión católica. El utilitarismo de Bentham parte de considerar que las sensaciones del placer y del dolor son las motivaciones de la acción humana, además de los medios del conocimiento posible. Esto inspira una concepción antropológica según la cual el fin último del ser humano “es conseguir lo más útil que

²¹⁹ Como vicepresidente de la República de Colombia, Santander establece los *Tratados de Legislación Civil y Penal*, por decreto del 8 de noviembre de 1826 — o plan de enseñanza pública —, como obra de estudio obligatorio en las escuelas de derecho, medida que es depuesta por Bolívar en 1828, pero reanudada en 1835 al retorno a la Nueva Granada de Santander para ocupar la presidencia desde 1832, esta vez con la salvedad “que los instructores debían omitir cualesquiera doctrinas “contrarias a la religión, a la moral, y a la tranquilidad pública, o erróneas por algún otros motivo”, según había indicado el mismo Santander para tranquilizar los ánimos. Ver Frank Safford y Marco Palacios, “Capítulo 9. La Nueva Granada, 1831–1845”, en *Historia de Colombia. País fragmentado, sociedad dividida*. (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2012) 221–222. Además de la referencia anterior, se traen a colación los siguientes estudios: Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento colombiano en el siglo XIX* (Bogotá: CESO / UNIANDES / Banco de la República / ICANH / ALFAOMEGA, 2001); William Elvis Plata Quevedo, “Del catolicismo ilustrado al catolicismo tradicionalista”, 181–221; David Bushnell, *El régimen de Santander en la Gran Colombia* (Bogotá: El Ancora Editores, 1985).

es el máximo de bienestar”, teniendo como límite de su propia maximización el control externo de la ley²²⁰. Y al respecto, el arzobispo Mosquera llamaría la atención sobre la evidencia del daño que tales presupuestos acarrearán para los fieles. En el “Sermón predicado en la festividad del Sagrado Corazón de Jesús, en la iglesia vice parroquial de San Carlos de Bogotá”²²¹ advierte que “no hay que dudar: hay entre nosotros ciertos hombres sin corazón, que no tienen otro fin que el triste y afrentoso de los sentidos: adheridos a la tierra, llenos siempre del mundo, sepultados en la sensualidad”. Esto trae el lastre del error, toda vez que al desprenderse de la religión católica, que es “la luz del amor”, aquellos hombres van tras la búsqueda de un “resto de pudor público”, al tiempo que “que se burlan de nuestras devociones, y nos tienen lástima, juzgándonos débiles, abyectos y degradados”²²².

Para el arzobispo Mosquera queda claro que el sensualismo es la obtención de bienes materiales, lo cual contraviene con las leyes del evangelio. Como lo expresa en el “Sermón para la 1ª dominica de cuaresma. Sobre la salvación, único negocio importante para el hombre”, luego de invitar a los creyentes a revestirse con las “armas de la luz de la fé [para] huir de las impurezas y de los placeres, de las disoluciones, contiendas y envidias”, recuerda la obligación de contener los “antojos de la sensualidad [...] porque las obras del mundo conducen a la condenación eterna”²²³.

²²⁰ Herrera, “Sobre la querrela benthamista”, 14.

²²¹ Manuel José Mosquera, “Sermón predicado en la festividad del Sagrado Corazón de Jesús, en la iglesia vice parroquial de San Carlos de Bogotá”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 337-348. Alain Corbin, en relación con la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, señala que gana grandes adeptos durante el siglo XIX. Fundado en 1846 el Apostolado de la Oración por el jesuita Francisco Javier Gautrelet, dicha devoción se sumaba al culto profuso por los instrumentos de la Pasión y sufrimientos de Jesucristo: “el cuerpo de Cristo se representa, en el sentido propio de la palabra, eviscerado. A veces, la reproducción de los instrumentos de la Pasión, hasta el centro de los órganos internos, refuerza la turbación del espectador, porque además, curiosamente, esta enviscarían que sitúa en primer plano el corazón, es decir, el amor que el Redentor tiene por sus criaturas, no parece poner en peligro la vitalidad del Cristo representado”. Ver Alain Corbin, “El dominio de la religión”, 59-63.

²²² Mosquera, “Sermón predicado en la festividad del Sagrado Corazón de Jesús”, 343-344.

²²³ Manuel José Mosquera, “Sermón para la 1ª dominica de cuaresma. Sobre la salvación, único negocio importante para el hombre”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 442-443. El ver-

Conviene recordar, por último, que el nombre del filósofo francés Antonio Luis Claudio Destutt de Tracy (1754–1836) estará asociado en los círculos letrados de la Nueva Granada a la teoría del sensualismo, la cual sostiene que la base del pensamiento se encuentra en la representación sensorial. Por tanto, el pensamiento es el resultado de la combinación de sensaciones, en continuidad con la filosofía empirista de Locke y Condillac²²⁴.

Esta acepción del sensualismo, sumada a la condenación de Mosquera en relación con la búsqueda empedernida de objetivos más terrenales — además del debate de una moral fundada sobre la razón y no tanto sobre preceptos religiosos como pregonaba el utilitarismo de Bentham —, permite proponer que una parte del clero contraría la hipótesis de las sensaciones como medios de conocimientos, bien porque ven en ello un quiebre en el monopolio la transmisión de aprendizajes a partir del modelo jerárquico de la Iglesia y del sacerdote funge un rol protagónico como maestro; bien porque se resquebraja la certeza de las explicaciones de la imperfección del mundo sustentadas sobre la teodicea cristiana. En suma, el sensualismo y el utilitarismo son oportunidades para afianzar la autonomía del feligrés frente a la autoridad impositiva del cura de almas y, como cara inversa de la misma moneda, figuran como atributos del Demonio en la sociedad de mediados de siglo.

2.3.2. El mal, las guerras civiles y las pruebas de la Providencia

Los sujetos indefensos que experimentan el caos se preguntan por los agentes responsables. Al respecto, una de las respuestas que sobresale en la oratoria sagrada del arzobispo Mosquera es la reinterpretación de la permanencia de un dualismo moderado en el cristianismo, a partir de pares antinómicos de luz y sombra, bien y mal que se representa en la sociedad neogranadina a partir de los contrarios de a) las tentaciones del Demonio y b) las pruebas

sículo de la Biblia que se dispone como epígrafe del sermón corresponde al libro del Nuevo Testamento *Evangelio de Lucas*, XIII-23-24: “Preguntó uno á Jesús: ¿Señor, es verdad que son pocos lo que se salvan? Y Jesús en respuesta dijo á los que le oían: Esforzaos á entrar por la puerta angosta, porque os aseguro que muchos buscarán cómo entrar y no podrán”.

²²⁴ Iván Darío Toro Jaramillo, *El pensamiento de los católicos colombianos en el debate ideológico de la “crisis de medio siglo” (1850–1900)* (Medellín: Fundación Universitaria Luis Amigó, 2006) 175–180.

de la Providencia²²⁵. Embebiendo de estos elementos, no resulta exagerado proponer que las guerras civiles se erigen como escenificaciones concretas de las obras de lo demoníaco, las cuales arrastran consigo el desmoronamiento paulatino de los acuerdos mínimos de convivencia en sociedad, de los cuales los preceptos religiosos se constituyen en un fortín de primera importancia.

En tanto atributo, el movimiento se le asocia al Diablo. Encerrarlo en una única figura es ya agotarlo y nombrarlo en lo que no es, por cuanto el dinamismo que se le atribuye inspira a su vez la inquietud, la confusión o la torcedumbre²²⁶, condiciones que a su vez propician la pregunta en hombres y mujeres relacionada con la “posibilidad de un ser humano completamente malvado”; un Anticristo capaz de convencer a los creyentes “que el mal humano *puede* estar encarnado en un individuo e incluso en una colectividad humana”. Basta con experimentar su presencia para infundir actos corruptores de toda bondad que anuncian la batalla definitiva del final de los tiempos²²⁷.

Dichos atributos se entrecruzan en el juego argumentativo que alimenta la comprensión del problema del mal y su relación con las dos guerras civiles. Lo primero por indicar es que el arzobispo Mosquera concibe dichos conflictos como consecuencias manifiestas del *filosofismo* del siglo XVIII. Al retornar sobre la pastoral publicada el 1º de julio de 1835, monseñor persuade que la fuente de las animadversiones en la sociedad neogranadina se deben buscar en la enajenación de los pueblos por las pasiones, los cuales se encuentran “ensordecidos á las voces de la fé y de la razon”²²⁸.

²²⁵ A continuación, se extiende una definición muy general del concepto de Providencia en el cristianismo. Ella invoca las finalidades con que Dios gobierna el mundo y que son reveladas a los hombres. Se conjugan aquí problemas como la voluntad divina, el orden de las cosas según un fin determinado, los fines de Dios en la historia o la responsabilidad moral de los hombres por sus actos. Ver Gennaro Auletta y Jean-Yves Lacoste, “Providencia”, en *Diccionario Akal Crítico de Teología*, dir. Jea-Yves Lacoste (Madrid: Ediciones Akal, 2007) 989-994.

²²⁶ Díaz, “El diablo”, 373.

²²⁷ McGinn, *El anticristo*, 17. Énfasis en el original.

²²⁸ Mosquera, “Primera pastoral del señor arzobispo Mosquera a su grey”, 40.

Dichos ensordecimientos se esbozan igualmente en el “Sermón para la segunda dominica de cuaresma. Sobre el amor de Dios”. Aquí se explica que la novedad irreligiosa de los sofistas modernos inculcan el desconocimiento a las leyes divinas²²⁹, sustituyéndolas por el peor de todos los pecados: la soberbia²³⁰. El exordio hace énfasis en que “este desgraciado siglo en que vivimos, dando al olvido todas las reglas, solo quiere seguir el ímpetu de las pasiones”. Así como el orgullo que inspiró en Lucifer – otro de los nombres con los cuales se conoce a Satán – “el deseo de ser mas de lo que podía ser”, el alejamiento de hombres y mujeres de las leyes divinas, las cuales inspiran el orden y la tranquilidad de la ciudad terrenal, sólo les depara la condena de la vida eterna al habitar “la profundidad de los abismos sempiternos con todos los ángeles rebeldes”. En la segunda parte del sermón, el arzobispo apunta que la rebelión está inspirada en una idea de libertad sin constreñimientos exterior e interior alguno. Lo que queda por esperar es poco: “la soberbia es la que hace que cada uno quiera parecer mas de lo que es [...] la que siembra en todos los pasos de la vida la semilla de los desórdenes; la que produce al fin tantas agitaciones en la sociedad”²³¹.

Punto relevante es que algunos de los biógrafos han visto en la pastoral publicada por el arzobispo Mosquera el 23 de febrero de 1840 una clara demostración del prelado en obedecer las leyes republicanas y las potestades públicas, haciendo de la tranquilidad pública y la disciplina social las condiciones para la paz de la Iglesia institucional²³². Igualmente, exaltan

²²⁹ La atribución más explícita de estas leyes se encuentra asociada a los diez mandamientos, los cuales fueron revelados por Dios a Moisés en el monte Sinaí. El *Catecismo* define dicho decálogo como la “lei natural, impresa por Dios en el corazon del hombre, escrita en tablas en piedra por su divino dedo, i purificado i perfeccionada por boca de su santísimo Hijo”. Ver Gaspar Astete, S. J., *Catecismo de la doctrina cristiana. Explicado por el Licenciado D. Santiago José García Mazo, Canónigo Majistral de Valladolid. Reimpreso por la 5a. ed. española*, 113.

²³⁰ Anota el jesuita José Ramón Busto Saiz que el pecado en el cual cayó Satán es materia de amplias especulaciones, por cuanto ni la Biblia ni los padres de la Iglesia señalaron algo sustantivo al respecto. Ver José Ramón Busto Saiz, “El demonio cristiano, invariantes”, 31-32.

²³¹ Manuel José Mosquera, “Sermón para la segunda dominica de cuaresma. Sobre el amor de Dios”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 366 – 370. El versículo de la Biblia que se dispone como epígrafe del sermón corresponde al libro del Nuevo Testamento del Evangelio según san Juan, XIV-31: “Para que conozca el mundo que yo amo al Padre, y que cumplo con lo que él me ha mandado; levantaos, y vamos de aquí”.

²³² Por ejemplo, a estas interpretaciones de José Restrepo Posada y Terrence B. Horgan, se suma el artículo de John Jairo Acevedo Vélez, “El papel de la Iglesia en la configuración política de la Nueva

la condena que el metropolitano plasma en contra del uso de argumentos religiosos para justificar la guerra civil. En este sentido, el arzobispo ordena al clero y a los feligreses a “cerrad vuestros oídos á toda sugestion, para ayudar directa o indirectamente á los trastornos que se traman contra el gobierno, bajo el pretexto de beneficiar la religion”²³³. Si algo queda claro en las “páginas de la historia”, continuando con el llamado a la paz pública del arzobispo, es que de las sediciones no puede esperarse ningún beneficio para la religión. De ello son ejemplo las revoluciones de las repúblicas italianas en la Edad Media, las guerras que desolaron a Alemania en los siglos XV y XVI, las guerras civiles de los Países Bajos, Inglaterra, Francia y España o las confrontaciones recientes en Guatemala, según se referencia en el escrito.

Pero al volver sobre la pieza, se pueden indicar otros aspectos en relación con los significados del símbolo del mal. Aquí “la perversa filosofía del utilitarismo de Bentham” trae consigo el desconcierto y ruina de la patria, la cual se aleja cada vez más de la “religion de paz y humildad de nuestro Señor Jesucristo”²³⁴. Para contrarrestar los males aciagos, el jerarca eclesiástico antepone la protección de un clero lleno de temor y temblor que mira solo a Dios, se acomoda a las circunstancias de los tiempos, e instruye, corrige y consuela a su grey en la mansedumbre.

Pero la pastoral posiciona igualmente una invitación que no deja de ser desconcertante. Si para los sediciosos que no aman a su país sólo queda como recompensa la “execracion del género humano”, al retomar palabras del clérigo francés Jacques-Bénigne Lignel Bossuet (1627-1704) Mosquera augura la posible condena al infierno porque “la tierra no puede soportarlos y se abre para tragárselos”. Pero, ¿cómo comprender la invitación de “hacer todo género de sacrificios, hasta el de la misma vida, por la salud de la patria” al que están obli-

Granada, 1840-1850”, *Cuestiones Teológicas*, Vol.: 36 No. 86 (2009): 349-365. [En línea:] <https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/5660>

²³³ Manuel José Mosquera, “Pastoral sobre la sumisión y obediencia á la potestad civil”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 79.

²³⁴ Mosquera, “Pastoral sobre la sumisión”, 78-79.

gados los cristianos? Al volver sobre las palabras del predicador francés, el prelado neogranadino recuerda sin ambages que “no hay que vacilar cuando se trata de exponer la misma vida por la patria. Este notable sentimiento es común a todos los pueblos; pero sobresalía en el pueblo de Dios”²³⁵. De manera algo borrosa se dibuja en la pastoral la figura del mártir cristiano, sobre el cual vuelve el arzobispo para exhortar a quienes le escuchan a sostener las instituciones, inclusive “haciendo todo género de sacrificios, hasta el de la misma vida por la salud de la patria”²³⁶.

Aquel apuro de retomar la figura del mártir cristiano puede servir de sustento para proponer que la intención del arzobispo está conducida a solidificar la comunidad social bajo el amparo de un clero instruido que sostiene la unidad de la patria en momentos de turbaciones políticas y disputas armadas. La invocación al sacrificio por la patria y de aquellos que mueran por ella funda identidades sociales inspiradas en la religión, por cuanto el grupo identifica la muerte de personas como consecuencia del quiebre con leyes impuestas por las autoridades instituidas. Al tomar la decisión de continuar con la profesión de su fe, aun cuando sea consciente de los riesgos que ello implica, el mártir cumple con el cometido de “minimizar la autoridad política del adversario para dejarla sin efecto, desafiando su legitimidad”²³⁷.

Si lo que se lee en la pastoral es el llamado que extiende el prelado metropolitano a la defensa de las instituciones y el orden político imperantes, la pregunta resultante es por el modelo de martirio del que procura persuadir el arzobispo. Al aborrecer a los rebeldes parece que, sin habérselo propuesto, el arzobispo obtiene una oportunidad para llamar a la unidad del clero y demandar su obediencia. Al mismo tiempo, y gracias a los desmanes de los caudillos políticos de las provincias que se autoproclaman “supremos”, monseñor Mosquera consigue la oportunidad para demostrar a los feligreses la certeza de los embates del “imperio del demonio” en los cuales se encuentran imbuidos los pobladores de la República,

²³⁵ Mosquera, “Pastoral sobre la sumisión”, 75.

²³⁶ Mosquera, “Pastoral sobre la sumisión”, 79.

²³⁷ Marisol López Menéndez, “La humanidad de los mártires. Notas para el estudio sociohistórico del martirio”, *Intersticios Sociales*, No. 10 (2015): 16. [En línea:] <http://www.scielo.org.mx/pdf/ins/n10/n10a3.pdf>

ganándose la adhesión sin cortapisas al demostrar que la tranquilidad pública solo es posible si el poder se comparte entre la Iglesia institucional y las instituciones políticas. Aunado a esto último, se puede inferir que su gobierno pastoral quedará desde ahora cargando con la impronta del martirio, sin esperar aún que él se erija en mártir, hecho del cual no escapará en 1852. Con su expulsión del territorio neogranadino brinda a la Iglesia institucional las “expresiones de anhelo de martirio que legitiman su muerte y confieren fuerza a su causa”²³⁸.

Ahora bien, no es necesario esperar hasta el destierro del arzobispo para comprender la elaboración de la narrativa del mártir que actúa en concordancia con su fe. Esto se propone a partir del debate sobre el grado de intromisión del arzobispo en la defensa de la ciudad de Bogotá durante los días que se conocieron posteriormente como la “Gran Semana”. Durante los meses de octubre y noviembre de 1840 los habitantes de la ciudad vieron amenazada su normalidad por la supuesta invasión resultado de la presencia de tropas lideradas por el “jefe supremo” Manuel González, quien avanzó hasta la provincia de Zipaquirá con la intención de derrocar al gobierno de turno. A la derrota en batalla contra el coronel Juan José Neira se sumó la amenaza del regreso de las tropas de las provincias del sur del país, ante lo cual el “supremo” tomó la decisión de retornar al Socorro.

Pero en el entretanto, los pobladores tomaron la iniciativa de participar activamente en la defensa de la ciudad. Así, durante los días del 23 al 30 de noviembre niños, mujeres y hasta clérigos trasladaban armamento y otros objetos de utilidad de un lado a otro de la capital, ayudando en la fortificación del centro de la ciudad y en la organización de la defensa. Para aquellos días los pobladores ya contaban con el auxilio divino, pues el 3 de octubre el arzobispo mandaba al clero regular y secular que participaran en la procesión a la devota imagen de Jesús Nazareno que se encontraba resguardada en la iglesia del convento de la orden de san Agustín. El 25 de noviembre se repetía la procesión con la imagen, esta vez para invocar la protección a la guarnición militar. En su evaluación de esta acción decidida, el prelado se manifiesta contento en carta del día 30 de noviembre a su hermano Manuel María Mosquera porque la invasión a la capital “ha despertado un entusiasmo tan general y tan fervoroso,

²³⁸ López, “La humanidad de los mártires”, 21.

cual nunca se vio jamás en la guerra de independencia. No ha quedado un solo hombre que no tome las armas, y hay un anhelo vehemente por pelear”²³⁹.

Sin desconocer el fervor animado por las procesiones, lo que llama la atención es la participación del arzobispo en actos menos espirituales. Mientras José Manuel Restrepo describe en su *Diario* que el jerarca eclesiástico “ha estado todo el día [23 de noviembre] con su clero animando al pueblo. [Hasta] él mismo comenzó el primer foso para barricar las calles; imitó el clero, y varias señoras”, otra voz menos favorable a las actuaciones del prelado señalaba que éste, no contento con haber “llamando herejes a los vencedores que se esperaban, y enemigos de Dios, a los que no los resistían”, autorizó al clero a participar en la contienda e “hizo tomar a cada uno de los sacerdotes un fusil”. Estos últimos señalamientos corresponden al general José María Obando en su libro *El general Obando a la historia crítica del asesinato del general Mariscal de Ayacucho*²⁴⁰.

Dos versiones que avisan sobre los contrapesos de las acciones temporales y sagradas que se conflictúan constantemente en la identidad del cura de almas. Ahora bien, ante las variadas lecturas que se puedan hacer de las letras de José Manuel Restrepo y José María Obando, al retornar a las piezas de la oratoria sagrada varios años después a la culminación de la guerra de los Supremos se puede proponer una guía de interpretación de aquella invocación temporal del arzobispo Mosquera en defensa del orden político, aun a pesar de los equilibrios sociopolíticos inestables de mediados de siglo.

En su comunicación al clero para los retiros espirituales del año 1848 se adquiere una tenue matización en relación con aquel sacrificio de la vida al que están llamados los que se hacen

²³⁹ Restrepo Posada, *Arquidiócesis*, 143.

²⁴⁰ Documentos citados José Restrepo Posada, *Arquidiócesis*, 139-144. En relación con la oposición de Obando, Terrence B. Horgan apunta lo siguiente: “[...] Obando, quien había destruido la imprenta y el laboratorio de la Universidad del Cauca en uno de sus ataques a Popayán, se convirtió en antagonista abierto del Arzobispo. En una defensa de sus actuaciones, Obando atacó al Prelado, alegando (muy injustamente) que Mosquera era un miembro del séquito de su hermano. El público incorrectamente también interpretó las actuaciones de Mosquera como una demostración de un lazo político e ideológico entre los dos hermanos. Directamente, lo que más le interesaba al Arzobispo era el hecho de que su alianza con el Estado significaba que sus proyectos irían a ser bien recibidos por el gobierno.” Ver Horgan, *El arzobispo*, 55.

llamar cristianos, pero sobre todo los pastores del rebaño ante la amenaza de la irreligiosidad. Al reanudar la necesidad de la “la santa soledad” como medio para fortalecer la vocación del sacerdocio –el cual “se disminuye en medio del mundo” –, el arzobispo recuerda a sus contemporáneos que los ejercicios espirituales ayudan en la lucha diaria que sostienen los eclesiásticos “contra enemigos visibles é invisibles”, ante lo cual urge renovar “las armas de nuestra milicia”. Para alimentar la inspiración de los párrocos, el retiro a celebrarse en casa de los franciscanos se convoca el 4 de noviembre, día de san Carlos Borromeo²⁴¹.

En la figura de Borromeo se juega el ideal del Concilio de Trento de hacer del obispo un agente de primera importancia en la transformación de la sociedad. Su santidad se mide por los logros obtenidos, puesto que la intención es constituir al clero como un cuerpo especializado en la sociedad, el cual se mantiene orgánicamente unido porque todas las partes que lo componen obedecen a una cabeza. De ello dan cuenta las metáforas de la biología que se encuentran en su discurso: “vosotros sois mis ojos, mis orejas, mis manos”, les dice a los sacerdotes. Esta unidad de poder se va gestando al hacer de la relación de subordinación de los pastores de almas a la única cabeza del obispo una relación familiar. La *milizia ecclesiastica* es el nombre que recibe esta “familia”, y su misión es resistir al poder temporal hasta el punto de disputarle la definición de “quién posee el dominio efectivo del orden público”²⁴².

Las armas de las que dispone esta *milizia* son 1º) la disciplina diocesana, es decir, todas aquellas reglas dictadas por el obispo de acuerdo a las normas tridentinas y que deben ser de obligatorio cumplimiento; 2º) la labor pastoral, orientada por la ejecución de acciones y actos que producen los lazos sociales; 3º) la “retórica eclesiástica”, que retoma los criterios del *movere* (emocionar y mover) y del *docere* (enseñar) para producir un lenguaje común siempre

²⁴¹ Manuel José Mosquera, “Ejemplar de las convocatorias que el Arzobispo acostumbraba dirigir al clero, para los retiros espirituales”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 244– 245. Jhon Janer Vega Rincón, en el análisis semiótico del “Plan de vida para un sacerdote, pastor de almas”, esboza algunos de los elementos discursivos orientados a la introspección, como lo son los ejercicios espirituales, para hacer del examen de conciencia un objetivo del dominio del clero, fundando con una “determinada visión de la subjetividad”. Ver Jhon Janer Vega Rincón, “Pasiones sacerdotales. Análisis semiótico del Modelo de examen particular del arzobispo Manuel José Mosquera (1848)”, *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*. Vol.:59, No. 168 (2016): 387–428 [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.21500/01201468.3407>

²⁴² Michel de Certeau, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística* (Buenos Aires: Katz, 2007) 127–147.

disponible “cuando hay que restaurar contratos con el pueblo para sustituir a aquellos que se derrumban”²⁴³.

En la “Carta y Edicto pastoral sobre la observancia cuadregesimal”, publicada el 10 de enero de 1842, se encuentra un ejemplo de esta intención por rehabilitar a la sociedad a partir de la oratoria sagrada. En días cercanos a la pacificación total de la República, el arzobispo Mosquera renueva los lazos sociales por medio de la religión católica al advertir a los fieles sobre las pruebas que Dios sitúa en la historia “para purificar á los hijos de la tierra por los mismos azotes que la desolan”. Él tiene la potestad de enviar castigos a los pueblos para que sus hijos aprovechen “los azotes y contratiempos que el Cielo nos envía” para reanimar la fe. La guerra civil que comenzaba a fenecer y la epidemia de viruela que trajo consigo durante 1841 eran signos incontrovertibles por los cuales la Providencia se comunicaba con los neogranadinos, quienes debían restablecer la alianza a través de sentimientos y obras de piedad, así como un tiempo de penitencia inspirado por el ayuno²⁴⁴.

Una vida de penitencia y devoción de los fieles bogotanos eran acciones necesarias para que el Padre castigador aplacara por un instante su ira, tal como demostraba el asombro que recorría a los pobladores y a la jerarquía eclesiástica en 1849, pues la epidemia del cólera morbo, que producía estragos en la ciudad de Cartagena, había menguado en las provincias aledañas de Honda y Villeta y la capital no sufría pérdidas humanas²⁴⁵. Este santo prodigio

²⁴³ De Certeau, *El lugar del otro*, 144-147.

²⁴⁴ Manuel José Mosquera, “Carta y Edicto pastoral sobre la observancia cuadregesimal”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 100-101.

²⁴⁵ Anota Sandra Marcela Durán Calderón que la enfermedad bacteriana del cólera se extendió desde Asia hacia Rusia entre 1830 y 1831, pasando luego por el resto de Europa hasta llegar a Norteamérica. Para 1833, las autoridades de las zonas costeras de la República de la Nueva Granada estaban en alerta, puesto que se recibían noticias de la presencia de la enfermedad en las Antillas y en la isla de Cuba. Se establecieron cuarentenas en los puertos por parte de gobernadores, además de la creación de juntas de sanidad, entre otras medidas. Pero en 1849 la enfermedad arribó hasta la capital bogotana, luego de una primera fase de medidas poco atenuantes en su propagación. Como consecuencia de esto, “en Cartagena pasaron sus víctimas de 2.400, o sea la cuarta parte de la población, que entonces no pasaría de 10.000 habitantes, y en Barranquilla, a principios de agosto, las víctimas en los diez y ocho primeros días de su aparición pasaron de 600 o sea un término medio de más de 30 por día. Esto en una población que no pasaba de 6.000 habitantes”. Ver Sandra Marcela Durán Calderón. “Las epidemias en la Nueva Granada: castigo de Dios y conjura de los santos. 1782-1850. Una aproximación al imaginario religioso.” Tesis de maestría en Historia (Universidad Los Andes: Bogotá:

sólo se explicaba por la asidua devoción que la catedral metropolitana había manifestado desde siempre a su patrona la Virgen Santísima, ahora elevada a la distinción de Inmaculada Concepción²⁴⁶ por el papa Pío IX.

En la “Pastoral excitando á la penitencia, con motivo de la aparicion de la epidemia del colera asiático”, publicada el 19 de agosto de enero de 1849, se puede leer la invocación que hace el prelado metropolitano a la Providencia paternal, recordando a sus feligreses que a pesar de las “calamidades extraordinarias que derraman el espanto en el corazon de las naciones, [la] tierra está unida al cielo por una cadena de dependencia, de temor y de confianza”. La indiferencia religiosa, además de ser la única explicación de la amargura continua de la sociedad neogranadina desde hace algunos años, es el signo de las lágrimas y los azotes enviados desde el cielo. Punto seguido el arzobispo retoma del libro bíblico de Daniel el siguiente versículo en aras de emocionar y conmover a los fieles: “Señor, hemos pecado, hemos cometido la maldad, nos hemos desviado de tus mandamientos y de tus juicios”²⁴⁷.

Exhorta el prelado metropolitano a la oración como el medio más efectivo para clamar por la ayuda divina. Como “el mas infalible de los preservativos y el mas eficaz de los remedios”, los fieles deben rogar “por el indigente y por el desgraciado”, y se debe creer en que ella es “el cordon sanitario que debemos establecer en rededor de nuestras casas y de las poblaciones”. A los clérigos queda otro tanto. Como “bienhechores de la humanidad”, la caridad que animó en otros tiempos a “Carlos Borromeo, á los Vicente de Paula, á los

2013), 35–43. [En línea:] <https://repositorio.uniandes.edu.co/bitstream/handle/1992/12507/u686040.pdf?sequence=1>

²⁴⁶ Si bien el dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen María fue establecido por el papa Pío IX para el orbe cristiano hasta el año de 1854, tiempo en el cual el arzobispo Mosquera ya había muerto, recuerda José Restrepo Posada que el prelado se mostró muy activo ante la invitación que extendió el papa en su encíclica *Ubi Primum* del 2 de febrero de 1849, en la cual pedía la opinión de cada obispo para justificar esta “verdad revelada”. Ver José Restrepo Posada, *Arquidiócesis*, 195–202. Ahora bien, conviene puntualizar que el recurso oficial de las imágenes y devociones marianas en América Latina formaron parte de la cultura mestiza desde el siglo XVI, y para 1761 el papa había declarado a la Inmaculada como patrona universal del imperio español. Al respecto, ver Herrejón, *Del sermón*, 187.

²⁴⁷ Manuel José Mosquera, “Pastoral excitando á la penitencia, con motivo de la aparicion de la epidemia del colera asiático”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 166–168. El texto bíblico citado corresponde al libro del Antiguo Testamento del profeta *Daniel*, IX-5.

Belzunce”, ahora inspira a una “generación santa” animada por “el valor de morir en el lecho del enfermo, inmolando nuestra vida por nuestros hermanos”²⁴⁸.

En concordancia con esto, Mosquera ordena a su clero que se cumplan las siguientes disposiciones:

1° Desde que se reciba esta pastoral y hasta que cese en toda la arquidiócesis el cólera, se dará en todas las misas la oración *DEUS QUI* de la misa *pro tempore pestilentiae*.

2° Conforme al decreto de la congregación del concilio de 10 de setiembre de 1576, aprobado por Gregorio XIII, ningún párroco puede ausentarse de su parroquia en tiempo de peste, y en consecuencia, revocamos las licencias que en la actualidad obtengan algunos curas, quienes a la mayor brevedad se restituirán a sus curatos.

3° Quedan autorizados los curas y rectores de las iglesias seculares y regulares para exponer el Santísimo Sacramento en rogativas públicas; pero estas solo se harán en reuniones generales en los lugares todavía distantes de los puntos donde se halle la peste.

4° Desde el recibo de esta pastoral quedan prohibidas todas las funciones religiosas nocturnas, y las procesiones, hasta que pase el cólera.

5° En esta capital no se abrirán las iglesias antes de las seis de la mañana, y se cerrarán desde las cinco de la tarde: se conservarán abiertas en el día para la ventilación, y no habrá en ellas funciones de reuniones generales, sino que concurrirán los fieles a orar privadamente, y en comun solo para oír misa. Si la autoridad pública dispusiere que se abran más tarde las iglesias, se obedecerán puntualmente sus órdenes, lo mismo que en lo demás que mira a la salubridad en los templos.

6° Por providencias particulares dispondremos para esta ciudad lo que indique el curso de las necesidades; y los curas en los demás lugares de la arquidiócesis se pondrán de acuerdo con las autoridades para cooperar a sus disposiciones²⁴⁹.

Las anteriores disposiciones, además de establecer los ritmos temporales de los ritos religiosos en pro de la intercesión divina para la terminación de la cólera, permiten hacerse a la idea de la importancia que guardaba la religión católica como dispensadora de remedios sacros ante situaciones cotidianas. Igualmente, se advierte la necesidad por parte del arzobispo para que los administradores de las parroquias permanezcan en su lugar, mostrando así

²⁴⁸ Mosquera, “Pastoral excitando a la penitencia”, 168-169.

²⁴⁹ Mosquera, “Pastoral excitando a la penitencia”, 171-172.

la importancia que cobra la figura del sacerdote para los creyentes, pues no basta sólo con una oración en el ámbito personal para menguar la crisis de salud pública.

Pero si las directrices de 1849 llaman a la acción religiosa desde la dimensión ritual, entre 1850 y 1851 las motivaciones a la religiosidad se ven enturbiadas. Años convulsos para la Iglesia institucional puesto que, al mismo tiempo que el partido liberal avanzaba en la promulgación e implementación de algunos proyectos de ley tendientes a redefinir los arreglos sociales, económicos y político-jurídicos del estamento eclesiástico, una segunda guerra civil con alcances regionales diferenciados se manifiesta, con mayor importancia, en el suroccidente y nororiente del país. Los grupos alzados en armas, cercanos al partido conservador, no sólo se mostraban contrarios a la proclamación de la libertad de esclavos, al centralismo o a la intervención del Estado en asuntos de la Iglesia, sino que, además, querían recobrar el poder bajo la consigna “ “Convención, Dios y Sistema Federal”, [aunque] la religión, así esgrimida como baluarte de un orden superior y eterno, ya no tenía el monopolio de lo moral, puesto que los liberales se venían a sí mismos como adalides de altos valores”²⁵⁰.

Meses atrás de la guerra, el gobierno de José Hilario López (1849-1853) había decretado la expulsión de la Compañía de Jesús, la cual había retornado al país en 1844 tras su anterior expulsión por la Corona española en 1767. Con esta medida el partido liberal redefinía la intención de la administración de Pedro Alcántara Herrán (1841-1845) y de su secretario del Interior, Mariano Ospina Rodríguez, en hacer de la religión un medio para asegurar la disciplina y la estabilidad social y política a través de la educación, puesto que se suponía que la crisis actual de la República se debía por los efectos adversos de los ideales de la Ilustración, expresados en el utilitarismo que pregonaba una parte de los dirigentes neogranadinos. La decisión de López, en todo caso, contrariaba con los ideales del Partido Conservador que veían en el arribo de la orden jesuita la realidad de formar hombres virtuosos, “ dignos de llamarse ciudadanos, pues la educación en los principios de la moral y la tradición cristiana hace posible que los individuos se identifiquen patrióticamente con la comunidad de origen”²⁵¹.

²⁵⁰ Garrido, “Capítulo 2”, 77.

²⁵¹ María Teresa Uribe de Hincapié y Liliana María López Lopera, *Las Palabras de la Guerra: metáforas, narraciones y lenguajes políticos. Un estudio sobre las memorias de las Guerras Civiles en Colombia* (Medellín:

En complemento, el intercambio de ideas de los bandos enfrentados a favor o en contra de la presencia de los jesuitas reflejaban algunos de los debates del papel que debía tener la religión en la sociedad²⁵². Así, por ejemplo, mientras distintas obras de teatro presentadas en la ciudad de Bogotá e impresas en los periódicos de la época, retrataban seducciones, manipulaciones, engaños y complicidades con el poder político por parte de miembros del clero, además de la Compañía – como el *Judío errante* de Eugenio Sue²⁵³ –, no faltaron voces alarmistas que descalificaban a los jesuitas al suponer un plan de restauración de un régimen de opresión donde las libertades civiles quedaban suspendidas. En relación con esto, durante su época como liberal convencido, José María Samper desdeñaba de la apariencia religiosa de la Compañía, pues consideraba que el principal objetivo era el de “enriquecerse a favor del engaño, de la mentira y de la seducción, para luego fundar sobre las sociedades políticas la preponderancia temporal y absoluta de la Corte de Roma, con el poder irresistible del espionaje y la delación”²⁵⁴.

Universidad de Antioquia / Corporación Región Para el Desarrollo de la Democracia / La Carreta Editores E.U., 2006), 262.

²⁵² Con respecto a esto, anotan Frank Safford y Marco Palacios lo siguiente: “El vaticinio santanderista de que Márquez intentaba utilizar la religión como arma política también se cumplió, otra vez por las acciones de los mismos progresistas y contra las intenciones originales de Márquez y los otros moderados. Como resultado de la guerra civil de 1839-1842, muchos moderados y antiguos bolivarianos, algunos de ellos anticlericales en la década de los años 1830, se convencieron de que las generaciones más jóvenes estaban siendo corrompidas por una educación secundaria demasiado laxa y por ideas peligrosas (verbigracia las de Bentham). La rebelión sirvió de motivo para formar un plan para traer de nuevo a los jesuitas, que habían sido expulsados por la Corona española en 1767. Ignacio Márquez Vergara, un pilar del gobierno moderado, abogaba por el regreso de los jesuitas, según decía, “aunque pase por retrógrado y ultramontano”, para que su hijo pudiera “vivir en una atmósfera menos contagiosa, aunque no tan ilustrada”. Ver Frank Safford y Marco Palacios, *Colombia*, 236.

²⁵³ Mario García Molina, “Jesuitas, masones y conspiradores: dramas bogotanos a mediados del siglo XIX”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* No.: 23 (1996): 87-114. [En línea] <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/16449> En relación con la obra de Eugenio Sue, traducida y divulgada en 1845 por el periódico *El Constitucional*, “narraba algunos crímenes e intrigas en los que aparentemente habrían participado los jesuitas para conseguir las herencias de una familia francesa”. Ver Jorge Enrique Salcedo Martínez, S.J., “Capítulo V. La recepción de la leyenda antijesuita y projesuita en la Nueva Granada: 1842-1850”, en *Antijesuitismo y filojesuitismo. Dos identidades ante la restauración*, cood. Susana Monreal, Sabina Pavone y Guillermo Zermeño (México: Universidad Iberoamericana / Pontificia Universidad Javeriana, 2014), 141.

²⁵⁴ Jorge Enrique Salcedo Martínez, S.J., “Capítulo V. La recepción de la leyenda antijesuita y projesuita en la Nueva Granada: 1842-1850”, 150.

A pesar de las críticas, el arzobispo Mosquera no dudó en otorgar apoyo a la Compañía, la cual administró el templo de San Francisco y el Colegio Académico, organizaron la Congregación de la Anunciación para estudiantes, la de San José para Artesanos, así como la Corte de María para señoritas. Además de esto, recibió en encomienda el seminario menor y la capellanía de San Bartolomé y contó con el apoyo de los obispos de Antioquia y Popayán en los asuntos de educación de la juventud en las respectivas diócesis²⁵⁵. Y aún a pesar de esto, llama la atención que el arzobispo Mosquera, en su carta “pastoral excitando á la paciencia y á la mansedumbre, á consecuencia de la violenta é injusta expulsion de los religiosos de la Compañía de Jesus, decretada por el gobierno de la Republica”²⁵⁶, publicada el 22 de mayo de 1850 y de muy corta extensión, tan sólo llama a “la mansedumbre y humildad de corazón”, en semejanza de Jesucristo. Esta “paciencia y la resignacion, tan necesarias para la paz publica” que esperaba el prelado metropolitano de su feligresía parecen no contradecir en absoluto la justificación que extiende el presidente López en su alocución posterior al decreto de extrañamiento del 18 de mayo de 1850 —sustentando sobre la supuesta vigencia de las normas que habían llevado a mismo puerto en 1767—, en el que observa que “nuestras instituciones no tienen la fuerza bastante para luchar con ventaja en la regeneración social con la influencia letal y corruptora de las doctrinas del Jesuitismo”²⁵⁷.

Pasados los meses, Manuel José Mosquera expresa al obispo de Cartagena, en carta del 2 de febrero de 1851, los quebrantos de salud en que se tradujo la expulsión decretada por el gobierno: “después de dos meses de sufrimiento del pecho, ahora padezco del hígado, de modo que cuando no es una cosa, es otra la que me afecta. Desde la tragedia de mayo, quedó gravemente herida mi constitución”²⁵⁸. Sumado al ambiente de amplia tensión entre la administración del presidente José Hilario López y el arzobispo a razón de medidas de este

²⁵⁵ Cortés, *La batalla*, 192–193. Para un estudio más detallado al respecto, ver Jorge Enrique Salcedo Martínez, S.J., *Las vicisitudes de los jesuitas en Colombia. Hacia una historia de la Compañía de Jesús, 1844 – 1861* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2014).

²⁵⁶ Manuel José Mosquera, “Pastoral excitando a la paciencia y a la mansedumbre, a consecuencia de la violenta e injusta expulsión de los religiosos de la Compañía de Jesús, decretada por el gobierno de la Republica”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 199–200. Énfasis en el original.

²⁵⁷ Restrepo Posada, *Arquidiócesis*, 209.

²⁵⁸ Restrepo Posada, *Arquidiócesis*, 212.

mismo año como la pérdida de tutelaje del arzobispo sobre el Seminario Conciliar o la ley de desafuero eclesiástico, por la cual los tribunales civiles tenían la potestad de juzgar a los eclesiásticos. Por si fuera poco, el Congreso de la República examinaba la expulsión del prelado metropolitano por desobedecer a las nuevas medidas en ciernes. Este ambiente contribuye a proponer que Mosquera no se haya decidido en destinar una carta pastoral o un edicto cuadregesimal invitando a la paz entre hermanos que se había sacudido una vez más a razón de la guerra civil de 1851.

Punto llamativo por cuanto en carta del 20 de junio dirigida a su hermano gemelo el arzobispo Mosquera expresa sus ánimos en la siguiente forma: “el estado de arbitrariedad bajo el cual vivismo es lamentable, y esto no es más que la muestra del despotismo en que caeremos, si los rojos siguen dominando como hasta aquí; pero esto mismo debe producir más y más exacerbación”²⁵⁹. La maldad se manifestaba con más ahínco en una dimensión partidista con sus ideas de mundo que le eran propias, expresándose con más fuerza, hacia mediados de siglo, como totalmente opuesta a la Iglesia institucional.

Por lo dicho hasta ahora en el presente acápite, resulta llamativo que el arzobispo retome la interpretación de algunos hechos sociales extremos — por ejemplo, las guerras civiles o los brotes de viruela y cólera — como resultado de un plan providencial. Primero, porque, aunque su oratoria y sus disposiciones normativas no nieguen la existencia del Demonio, el recurrir a la Providencia se pueden en diferentes sentidos. Pero antes de enunciarlas vale la pena señalar que en este concepto se encuentran por lo menos tres concepciones, tal y como lo explica Sandra Chaparro: 1º) Dios existe y ha asignado a todo una función específica consecuente con la armonía del orden cósmico; 2º) el Plan de Salvación por Él pensado está orientado a redimir las consecuencias del pecado original; 3º) para descifrar este Plan, se deben estudiar las leyes de la naturaleza, la historia y las palabras reveladas²⁶⁰.

Dicho esto, se plantean tres consecuencias que se pueden leer en las piezas de la oratoria:

²⁵⁹ Restrepo Posada, *Arquidiócesis*, 229.

²⁶⁰ Sandra Chaparro Martínez, *Providentia. El discurso político providencialista español de los siglos XVI y XVII* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012) 14-20.

a) De una u otra manera, son las personas de mediados de siglo quienes deben responsabilizarse por el mal causado, porque ellas son los seres malvados que de vez en cuando tratan con los demonios más cercanos de la de la impiedad, el libertinaje y el filosofismo.

b) El arzobispo, incapaz de contener el error en el ámbito de la comunidad de los fieles católicos, se ve abocado a reconocer el camino que se va abriendo para el reclamo de la autonomía de las conciencias de los feligreses, quienes gradualmente descubren horizontes de posibilidad en relación con otras maneras del creer por fuera de los contornos inamovibles de la Iglesia institucional.

c) La recurrencia a los castigos ya contenidos en un plan divino deja entrever el rasgo pesimista en relación con su tiempo que procuró hilar el prelado metropolitano. No sólo porque la persona creyente que dibuja su oratoria está presa de caer en pecado a cada momento de su vida, sino además porque la penitencia y el recogimiento en oración son los únicos medios que ofrece a su grey como remedios ante el valle de lágrimas que los rodeaba por doquier. Si bien esto no es algo exclusivo del arzobispo Mosquera, porque es una condición compartida por miembros del clero hispanoamericano como lo propone el historiador chileno Gabriel Cid²⁶¹, el hecho de comprobarlo es ya un hallazgo. Al respecto, interesante resulta la carta que envía a su hermano Manuel María Mosquera con fecha del 24 de enero de 1840, durante los primeros meses de la guerra de los Supremos:

[...] Los partidos irritados se ciegan y no ven más que el objeto de su venganza, no atienden a la voz de la patria [...] Tal es el estado de expectativa y de incertidumbre en que nos hallamos actualmente. No es fácil prever el resultado que haya, o mejor dicho el modo como se resuelve esta crisis. Si ella sólo nos amenaza en un desenlace, nos resolveríamos de buena voluntad a pasar por él, con la esperanza de hallar luego puerto seguro, pero como toda esta América es un caos, no es posible calcular lo que seremos mañana. ¡Qué triste es nuestra suerte!²⁶².

²⁶¹ Cid, ““Las señales de los últimos tiempos”, 197-207.

²⁶² Citado en José María Arboleda Llorente, *Vida del Illmo. Señor Manuel José Mosquera*, 351.

2.3.3. Los contagios maléficos del “trancas”

En relación con aquella asociación entre los rojos y la arbitrariedad que se les atribuía, se trae a colación la siguiente situación descrita en un artículo de la publicación “El Fantasma-Diablo” con la intención de conocer e interpretar otros elementos fuera de los contornos eclesiásticos que ayudan a establecer matices en la asociación entre liberalismo y pecado que irá tomando fuerza hacia mediados del siglo XIX. En el número 1 del periódico “El Fantasma-Diablo”, la comadre Felipa Quiroga relataba a su compadre —de quien no se establece el nombre, pero funge como autor— dos hechos que hacían temblar a aquél. El primero de ellos, ocurrió en la ciudad Vélez, como lo describe a continuación:

[...] á eso de la media noche, sentí un ruido espantoso como de un carro tirado de muchos caballos ¡cosa estraña en aquella tierra! I luego unos pasos de Gigante. ¿Qué es esto? Pregunté asustadísima; (pues ya se aproximaba aquello á la ventana, i parecía que se iba á echar sobre mi). A lo que me respondieron los dueños de casa: “no tenga cuidado, no se asuste: ese es el diablo, que en forma de un fantasmagórico-Gigante, (nosotros lo hemos visto) pasa por esta i otras calles, todas las noches” — Aquella jente estaba tan acostumbrada á oír aquello, que con mucha frialdad, decían: “El Trancas, ahí vá el Trancas”. — I cuando mas me asustaban, decian: Santo Dios! Ahí va: Santo Dios.”²⁶³

Pero la sorpresa fue inmensa cuando el propio Demonio tentó a su hijo Nepomuceno, quien luego de regresar en horas de la madrugada de una fiesta, entró en su vivienda del barrio San Victorino gritando las siguientes palabras “¡Táita, máma! ¡Un “Fantasma-Diablo!, un Fantasma-Diablo!... en la sala... máma... me come” Al alumbrar la sala, Felipa Quiroga y Eujenio Méndez, padre de Nepomuceno, descubrieron a un hombre danzando y diciendo palabras en latín, quien por demás tenía el siguiente aspecto:

¡Qué ridícula nos pareció la tal figura! Uno de nuestros salvajes Goajiros, danzando con todos los perendengues que se ponen, no es tan indecente. Un gorro tricolor, mui soplado, como el que se ponía Voltaire (segun he oído decir) cuando se levantaba de la orgía, á dormir la soberana péa, cubria su cabeza hasta los ojos; unos vigotasos que asustaban, como los de nuestros militares, le tapaban la boca: [quien sabe si serían naturales ó postisos.] Una casacona, la mitad blanca, i la otra mitad roja, de

²⁶³ Sin autor, “Revelaciones 1^a”, *El Fantasma-Diablo* [Bogotá] 21 de sept. de 1849: 3. En la Biblioteca Nacional de Colombia solo se encuentran dos números publicados de este periódico. El segundo número se publicó el día 27 del mismo mes y año.

arriba para abajo, que le llegaba hasta las pantorrillas. Un calson de una pierna azul anchísima, como la de los zapadores, i la otra ajustadísima, como la moda que se usaba anteriormente [...] También vino en el tal chafarote pintados una porcion de figuras: un Buei, un Lobo, un compaz, una escuadra, un mundo, una silla, un trono, un puñal, una escopeta, una pistola, una talanquera, un templo, una gurbia, unas tenazas, un altar, una escalera, una hacha, una palanca i ¡hasta la imájen de Nuestro Señor Jesucristo Crucificado!²⁶⁴.

Una vez hubo salido esta persona, Felipa y Eujenio se vuelven sobre su hijo, quien sin saber de lo que hablaba, sacó de sus ropas un papel que dijo ser un juramento. Luego de leerlo, su madre no quedó menos electrizada que la experiencia vívida del Trancas: su hijo a hora pertenecía a la sociedad de los masones²⁶⁵. En este relato de buenos y malos, en los cuales se legitiman asociaciones demonizantes a posturas políticas, se describe la emergencia de una nueva escena en la historia del Demonio que da para proponer y ampliar las indagaciones sobre los usos y sentidos de las manifestaciones maléficas en la sociedad neogranadina del siglo XIX.

2.3.4. Los embates a la conciencia y a lo familiar

La demanda de legitimidad por el rol protagónico que debía mantener la Iglesia católica institucional en la sociedad a mediados del siglo XIX no sólo debe ser leída como una manifestación desde y hacia el espacio público. Su mirada también apunta a los ámbitos personales — como el de la familia — y a la persona creyente misma, cuya experiencia íntima de lo sagrado está mediada por normas definidas e instituidas por especialistas que producen referencias comunes y aseguran con ello las fidelidades de los creyentes. Y en relación con la persona misma, las normas apuntan tanto hacia su cuerpo como hacia su interioridad, representada ésta última como conciencia o como alma.

Esta dimensión más personal de la subjetividad del creyente no está protegida de las escaramuzas entre el bien y el mal. Al definir la conciencia como objeto de salvación, el cristianismo abre paso a las tentaciones del Demonio, que con sus acicates inspira relajaciones ante el plan divino y la promesa de vida eterna despojada de sufrimientos. Desde su voluntad,

²⁶⁴ Sin autor, "Revelaciones 1ª", *El Fantasma-Diablo* [Bogotá] 21 de sept. de 1849:2

²⁶⁵ Sobre algunos abordajes relacionados con la masonería por parte de la historiografía colombiana, ver Gilberto Loaiza, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, así como las observaciones que brinda sobre el tema Cortés, *La batalla*, 115-225.

la persona creyente puede caer en pecado, obrar el mal o incurrir en falta execrable, llegando hasta la negación de la tradición religiosa de sus padres o a una vida alejada del decálogo de la ley divina judeocristiana²⁶⁶.

Para evitar mayores descarríos de las voluntades ante los embates de los demonios de la impiedad, el libertinaje y la indiferencia, el arzobispo Mosquera tiene en sus manos los instrumentos y las reglas que el Concilio de Trento dispuso para que la Iglesia católica se erigiera como la única entidad capaz de regular las conciencias.

El Concilio definió en su sesión XIV, del 25 de noviembre de 1551, el sacramento de la penitencia como precepto divino, retomando la obligación de la comunión y la confesión anuales ante el sacerdote que ya se había establecido desde el año 1215 en el IV Concilio de Letrán. Al confesarse, la persona creyente reconocía que había pecado y “abría el camino hacia la reconciliación social gracias a su capacidad de conectarse con otro (el cura), quien sin juzgarlo ni condenarlo, le podía orientar sobre la mejor manera de resarcir el daño”²⁶⁷. Por ello, los confesores poco a poco van reclamando un lugar protagónico por sus roles de médicos de almas enfermas y de psicologías atormentadas²⁶⁸, logrando imponer el gobierno sobre las conciencias como solución para recomponer la unidad social a través del poder atribuido a la religión de someter los cuerpos, las facultades y los ánimos, ligando las manos, los afectos y los pensamientos en torno a la Iglesia romana como reguladora de la vida²⁶⁹.

²⁶⁶ Díaz señala al respecto: “todas las iglesias cristianas, moralmente universalistas y sociológicamente centralizadas, son configuraciones institucionales que apelan a la conciencia individual como bien de salvación [...] esta apelación es la práctica esencial de la tarea evangelizadora. La paradoja de esta tarea es que al desterritorializar al sujeto de la fe —que pasa a ser un sujeto socialmente abstracto— desdibuja los límites de la comunidad y, con ello, la corporeidad de lo sagrado.” Ver Díaz, “El diablo como fuente simbólica”, 380.

²⁶⁷ Caicedo, *Construyendo la hegemonía religiosa*, 139.

²⁶⁸ Adriano Prosperi, “El inquisidor como confesor”, *Studia Historica. Historia Moderna*, XIII No. 13 (1995): 61–85. [En línea:] https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/70045/El_inquisidor_como_profesor.pdf?sequence=1&isAllowed=y En complemento, Andrea Arcuri, “El control de las conciencias: el sacramento de la confesión y los manuales de confesores”, *Chronica Nova* No. 44 (2018): 179–213. [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.30827/cn.v0i44.6685>.

²⁶⁹ Adriano Prosperi, “El inquisidor como confesor”, 70.

Desde el inicio de su cargo eclesiástico el arzobispo Mosquera ya no contaba con el instrumento de control y disciplina social para persuadir, a partir de las penas y los castigos, posibles pecados cometidos por los feligreses puesto que el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena había sido extinto por la ley del 22 de agosto de 1821, y algunas de sus funciones serían desde ahora competencia de las autoridades civiles, como por ejemplo la figura del jurado de prensa ordinario. Pero no por ello quedaba menos desprotegido en su ejercicio concreto de atar las conciencias. El control de los comportamientos, así ha de suponerse, aún cabía a la Iglesia en su evaluación permanente de los fieles en el *foro interno*²⁷⁰ a través de la confesión y de la penitencia, destacando la recurrencia de ésta última práctica en las diferentes piezas pastorales.

La pieza homilética del “Sermón para la primera dominica de cuaresma. Sobre el amor de Dios” ofrece un ejemplo claro de los susurros que el Demonio formaba a las conciencias de los neogranadinos de mediados de siglo. La intención que se desarrolla en el exordio es recordar a los fieles que su comportamiento moral debe estar inspirado en el primer mandamiento de la ley divina: el amor a Dios por encima de todas las cosas. Sin desconocer la posibilidad de los amores más terrenales – como el paterno o el fraterno, o los debidos de la sociedad, a la patria y al reconocimiento social –, lo importante es no olvidar que “el mismo amor de los padres, de los hermanos, de los esposos, el de nuestra propia vida debe ser sacrificado al Señor”²⁷¹.

²⁷⁰ En el marco de la estrategia de la confesión obligatoria anual decretada por la Iglesia católica romana desde el siglo XVI en el marco del Concilio de Trento, las mayores preocupaciones tras las justificaciones del proceso inquisitorial estaban orientadas a la lucha “contra la herejía como disensión consciente: para hacer salir a la luz a los heréticos era preciso individualizar todos los comportamientos que ponían de manifiesto su existencia”. De la mano con esto, el tema del *foro interno* correspondía a las inculpaciones que el sujeto creyente hacía frente a su confesor, pues en cualquier momento se podía errar sin saberlo. Ver Adriano Prosperi, “El inquisidor”, 72-76.

²⁷¹ Manuel José Mosquera, “Sermón para la primera dominica de cuaresma. Sobre el amor de Dios”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 357. El versículo de la Biblia que se dispone como epígrafe del sermón corresponde al libro del Nuevo Testamento del *Evangelio según san Mateo*, XXII—37, 38: “Amarás al Señor Dios tuyo de todo tu corazón, con toda tu alma, y con toda tu mente. Este es el máximo y primer mandamiento.”

Para el arzobispo, dicha ofrenda es la consumación de la fidelidad a Dios luego de una elección ante la tentación del Demonio. Invita a sus feligreses a imaginar que Satanás los transporta a una alta montaña desde la cual les muestra los reinos del mundo, “con la gloria y las delicias que les acompañan”. El ángel caído lo único que pide a cambio es “una sola violación de la ley divina”. Como premios a la voluntad pecadora ni la posesión de las riquezas, ni los bienes perecederos del mundo, ni la satisfacción de la carne serán negados. Descritas así las promesas con las cuales conviven los feligreses, el prelado les pregunta con san Agustín: “¿quereis saber si amais á Dios? Respóndame vuestro corazon y no vuestros labios”. Para disponer los medios de la escucha del corazón, la pieza cierra con la siguiente invitación: “No permitais, Señor, que vuestros siervos, confesando como confiesan en vuestra presencia sus pecados y vuestros beneficios, se dejen persuadir jamas que toda suerte de alegría puede hacerlos felices”, porque solo la religión verdadera dispensa la única felicidad²⁷².

Pero el juicio del tiempo en que vivía el arzobispo no es muy alentador como para pensar que la simple confesión de los pecados bastaba para que la persona retornara a la unidad de la ciudad terrenal de fieles virtuosos. En el exordio del “Sermón para la cuarta dominica de cuaresma. Sobre el amor del prójimo” califica al siglo en el cual vive como “desventurado”, dado que los cristianos se encuentran “separados entre sí por intereses particulares”. Y esto es así porque “las pasiones mueven al hombre contra el hombre, y vivimos, no como hermanos, sino como desconocidos”. En consecuencia, y en aras de persuadir a los feligreses, el prelado advierte una atestiguación que lo ruboriza: “es muy corto el número de cristianos que hallan en su conciencia el dulce consuelo de ofender á sus prójimos, y de hacerles bien: los demas parece que tienen ojos y no ven, oídos y no oyen”²⁷³.

²⁷² Mosquera, “Sermón para la primera dominica de cuaresma. Sobre el amor de Dios”, 361–363.

²⁷³ Manuel José Mosquera, “Sermón para la cuarta dominica de cuaresma. Sobre el amor del prójimo”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 400. El versículo de la Biblia que se dispone como epígrafe del sermón corresponde al libro del Nuevo Testamento del *Evangelio según san Juan*, XIII-34: “Un nuevo mandato os doy, y es: que os améis unos a otros, y que del modo que os he amado a vosotros, así también os améis recíprocamente”.

El anterior encadenamiento de consecuencias se encuentra expresado en diferentes momentos para el conjunto de los sermones. Los tormentos del filosofismo acompañan a un desgraciado siglo que se aleja de la religión católica, la cual observa el proceso por el que la sociedad se afirma al volver sus ojos sobre el mundo, se deja guiar por las pasiones y propicia la muerte de los unos contra los otros. Estos elementos estarían incompletos si no se advierte la condena que realiza el arzobispo al peor de todos los pecados: la soberbia. Ahora, en un siglo irreligioso, ella se torna en el “amor propio” como uno de los peores “dardos encendidos del espíritu maligno”. Así lo concibe el arzobispo en el “Sermón para la segunda dominica de cuaresma”, dedicado a “describir la cadena de errores en que la soberbia precipita al cristiano”²⁷⁴.

Si algo admite concluir esta narración de los traspiés que se originan con Adán y Eva es que la rebeldía y el desenfreno de la persona soberbia le lleva a la perdición por desconocer la humildad que debe prestar a Dios y sus representantes en la tierra. Como frase destinada a la persuasión, el arzobispo Mosquera advierte: “Dios afirma, Satanas niega: Eva duda, dice san Bernardo, pero cae, y Adam se deja seducir”²⁷⁵. Cuatro puntos cardinales que engloban la configuración mítica de la disputa milenaria del bien y el mal, así como la herencia malévolva de todos los hijos del primer matrimonio sobre la tierra. Punto importante es que el mito define así mismo la naturaleza débil de la mujer, “desde su creación como un ser inferior al hombre, hasta su papel como la causante de la caída de la humanidad”, por lo cual se la ha asociado como un ser predestinado al mal y “cuya condición la llevaba a sucumbir ante tentaciones de tipo sexual”²⁷⁶.

Otro tanto de las tentaciones que conducen a la desautorización de las leyes divinas las encuentra el arzobispo en los vicios en los cuales pueden caer el hombre y la mujer en la comunión conyugal del matrimonio, el cual fue definido como sacramento por el Concilio de Trento en su sesión XXIV del 11 de noviembre de 1563, sirviéndose de la proclamación del Espíritu Santo cuando dijo: “esto sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Por lo

²⁷⁴ Mosquera, “Sermón para la segunda dominica”, 377-380.

²⁷⁵ Mosquera, “Sermón para la segunda dominica”, 368.

²⁷⁶ Cabrera, “Representaciones del Demonio”, 92.

cual abandonará el hombre a su padre y a su madre y se juntará a su mujer y serán dos en una sola carne". Conviene además recordar que esta unión sacramental le permite a la Iglesia romana resguardar un espacio de control jurídico sobre la vida social, el cual se mantiene hasta la actualidad²⁷⁷.

Tal vez por ello el prelado metropolitano procura establecer una advertencia al hombre y a la mujer que convienen en unión marital, indicando con ello además que es tal vez el argumento más desarrollado de las piezas oratorias en relación con los efectos de la demonización sobre las personas de la sociedad de mediados de siglo. En este orden de ideas, la frase con más fuerza para persuadir a sus feligreses se lee en el "Sermón para la tercera dominica de cuaresma. Sobre el matrimonio". En la primera parte del sermón, y luego de señalar como ideal de armonía la "santa prudencia" para evitar los disgustos entre los esposos, el arzobispo Mosquera propone como explicación que los desvaríos en el seno de la comunión familiar se deben a las intenciones del Demonio por sembrar "á menudo entre los casados la discordia y la división"²⁷⁸. Continuando con san Gregorio, el prelado añade:

Ya se vale de la mujer, de su extravagancia, de su orgullo, de su obstinacion, de su pertinacia, de su vanidad, y acaso tambien de su lengua y de sus imprecaciones como en el caso del santo Job, para afligir y desesperar al marido. Ya excita el carácter inquieto y sombrío, ó impetuoso, feroz y arrebatado del marido, ó se aprovecha del negro humor que engendran en él los reveses en los negocios ó lo afanoso de los empleos, para angustiar y atormentar á la mujer. De la una ó de la otra manera no faltan ocasiones de disgusto y de pesar para entrambos; y ¿qué partido puede tomarse, cuando estas ocasiones se multiplican casi con los dias?²⁷⁹.

El único medio que propone Mosquera a sus feligreses para lograr la tranquilidad en el seno de la familia es la "paciencia cristiana", la cual ofrece los remedios y auxilios ante la relaja-

²⁷⁷ Arcuri, "El control de las conciencias", 184.

²⁷⁸ Manuel José Mosquera, "Sermón para la tercera dominica de cuaresma. Sobre el matrimonio. Del modo como deben santificarse los casados", en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 579 – 580. El versículo de la Biblia que se dispone como epígrafe del sermón corresponde al libro del Nuevo Testamento de *Epístola a los Hebreos*, XIII, 4: "Sea honesto en todos el matrimonio, y el lecho conyugal sin mancilla. Porque Dios condenara a los fornicarios y a los adúlteros."

²⁷⁹ Mosquera, "Sermón para la tercera dominica de cuaresma", 580.

ción de las costumbres puesto que “mitiga la ira, refrena la lengua, gobierna el alma, conserva la paz, endereza las costumbres, sujeta la rebeldía de la carne, reprime el entono de la soberbia, apaga el fuego de la discordia”²⁸⁰.

Interesante resultaría para la investigación historiográfica el contar con corpus documentales que permitan dar cuenta de la cotidianidad en el sacramento de la confesión para el siglo XIX, en aras de establecer comparaciones, cambios y permanencias, puesto que el control de atar y desatar conciencias, con la plétora de prohibiciones que persuaden la voluntad de los creyentes definidas desde el siglo XVI por la Iglesia católica romana guardan aún un peso significativo²⁸¹. Si se ha traído a colación el tema de la conciencia del creyente como objeto de preocupación en la oratoria sagrada del arzobispo Mosquera es porque sin lugar a dudas es ésta una dimensión del creyente preso de las tentaciones del Demonio, como se procuró mostrar. Si la maldad acarrea hasta cierto punto una decisión libre, la subjetividad que resulta de lo señalado habla con el tiempo del gobierno del prelado metropolitano desde el calificativo que hace de la soberbia para condenar el deseo por las cosas terrenales por parte de los católicos.

Ahora bien, llama la atención la semejanza que se pueda establecer entre algunos de los estereotipos religiosos de la mujer, en tanto carga de pecado original, y la consolidación de un ambiente familiar por parte de los hombres de la sociedad de mediados del siglo XIX, pero con el lastre de unos ideales sobre lo familiar y lo doméstico soportados sobre la debilidad inherente al género femenino. Continuando con las ideas de Guiomar Dueñas Vargas,

²⁸⁰ Mosquera, “Sermón para la tercera dominica de cuaresma”, 581.

²⁸¹ Como anota Jean Delumeau al respecto: “La confesión quiso tranquilizar; pero después de haber inquietado al pecador. Lo perdonó, pero después de haber inquietado al pecador. Lo perdonó incansablemente, pero, ¿no amplió más allá de lo razonable la lista y las circunstancias de los pecados? Afinó la conciencia, hizo progresar la interiorización y el sentido de las responsabilidades; pero también suscitó unas enfermedades del escrúpulo y, por otra parte, impuso un yugo muy pesado a millones y millones de fieles” Ver Jean Delumeau, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XVIII a XVIII* (Madrid: Alianza Editorial, 1992), 12.

además de demostrar la ampliación de la presencia del Estado en el seno de la familia durante el siglo XIX “bajo el poder del hombre nuevo republicano”²⁸², en el imaginario masculino figuraban la oración, junto a la lectura y el cultivo de algunas plantas, como medios para hacer feliz a la mujer, quien además tenía por responsabilidad, en su rol de madre, “hacer del hogar un templo de gracias y virtudes”. Por tanto, para la historiadora Dueñas es claro que “el discurso de la feminidad – en los impresos de la época – establecía las cualidades esenciales del “bello sexo” y privilegiaba una imagen de mujer desexualizada y angelical”²⁸³.

²⁸² Guiomar Dueñas Vargas, “Matrimonio y Familia en la legislación liberal del siglo XIX”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No. 29 (2002): 167-193. [En línea:] Recuperado a partir de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/16984>

²⁸³ Guiomar Dueñas Vargas, “Sociedad civil y placeres domésticos”, en *Del amor y otras pasiones. Élite, política y familia en Bogotá, 1778-1870*. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2014) 179-200.

CAPÍTULO 3. “Conviene que haya herejes”: desviaciones religiosas en la arquidiócesis de Bogotá.

3.1. Planteamientos del problema

El autor anónimo de la parte introductoria del impreso titulado *De los libros prohibidos y de los libros contra la religión: extracto del diccionario teológico de Bergier, para uso de los padres de familia* manifestaba en el año 1836 su amplísimo rechazo en las motivaciones de algunos fieles católicos neogranadinos que buscaban respuestas en los libros calificados como heréticos por la Iglesia. El apologeta católico contravenía la satisfacción de “una vana curiosidad” que inevitablemente conducía a “dudas, tentaciones y lazos de error” inspiradas por “malas lecturas” y “autores de libros obscenos”, los cuales, no contentos con “imitar la maldad del químico que hubiera estudiado el arte de sasonar los venenos para hacerlos mas peligrosos”, irrigan de vicios y males a la sociedad con sus sofismas y artificios²⁸⁴.

La curiosidad contra la que alegaba el impreso estaba inspirada en la usurpación de la función exclusiva de los “Teólogos Católicos [de saber] el pró y el contra [...] de su religión”. Al respecto, la sentencia condenatoria remarcaba en lo siguiente: “un fiel convencido de su religion con buenos argumentos no tiene mas necesidad de conocer los sofismas por los cuales se la puede atacar”. Esta sustracción de un conocimiento reservado a unos pocos hombres no era algo menor. Allí se estaba jugando una advertencia legada desde hacía mucho tiempo por los padres de la Iglesia institucional a los agentes del apostolado, según advierte el anónimo autor: “la lectura de nuestros libros no podia producir sino buenos efectos en órden á las costumbres y al buen órden y reposo de la sociedad”²⁸⁵.

²⁸⁴ *De los libros prohibidos y de los libros contra la religión: extracto del diccionario teológico de Bergier, para uso de los padres de familia* (Bogotá: Impr. por José Ayarza, 1836) 3-4. Estas palabras no hacían más que retornar sobre el “deslizamiento de las palabras de San Pablo, de un significado moral a un significado intelectual”. Es decir, como explica Carlo Ginzgurg, el texto de la “Carta a los Romanos” 11.20, (griego: “Pero no te vuelvas soberbio, más bien teme”) en la cual se invitaba a los cristianos convertidos a no despreciar a los hebreos, pues el mensaje de Cristo era universal. A pesar de ello, a partir del siglo IV, en el occidente latino toma fuerza la condena por el significado intelectual (“conocer”) en reemplazo del significado moral (“sé sabio”). En consecuencia, “la condena contra la soberbia moral, pronunciada por San Pablo, se transformó en un reproche dirigido contra la curiosidad intelectual”. Ver Carlo Ginzgurg, *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013) 127-132.

²⁸⁵ *De los libros prohibidos y de los libros contra la religión*, 9-12.

En consonancia con el clamor de retornar al debido reposo de todo fiel católico, el autor anónimo no sólo propone la lectura del *Diccionario de Teología* del sacerdote francés Nicolás Silvestre Bergier (1718–1790)²⁸⁶. En complemento, se entrevé el anhelo de hacer de la censura un objeto de acción común entre la Iglesia institucional y el gobierno político²⁸⁷, aunque no estaba exento el llamado a prender hogueras con los libros heréticos e incrédulos, los cuales estaban constituidos por “imposturas, calumnias, anécdotas escandalosas, acusaciones atroces, declamaciones y sarcasmos”. Si bien a los eclesiásticos les quedaba la fuerza persuasiva de la excomunión “contra todos aquellos que retienen ó leen libros condenados por la Iglesia, ó que estan puestos en el Índice²⁸⁸”, esta reprensión no resultaba suficiente. La insinuación de castigo para el “gran número de culpados [...] a fin de espantar y de corregir á los

²⁸⁶ Personaje reconocido como un acérrimo contendiente con ideas expresadas por los autores del proyecto editorial de la *Encyclopédie*, obra en la cual participó con escritos de su autoría para alimentar la parte designada a los aspectos teológicos, los cuales fueron reimpresos posteriormente en tres tomos bajo el título de *Diccionario Teológico* (1788). Otros títulos que componen su bibliografía son *La certeza de las pruebas del cristianismo, ó Refutación del Exámen crítico de los apologistas de la religion cristiana* (1767); *El Deísmo refutado por sí mismo, ó Exámen de los principios de incredulidad esparcidos en las obras de J. J. Rousseau* (1766); *Tratado histórico y dogmático de la verdadera religion, con la refutación de los errores que han sido lanzados contra ella en los diferentes siglos* (1780) Esta corta semblanza biográfica del abate Bergier es retomada de la reimpresión del año 1854 de su *Diccionario Teológico* en la edición coordinada por Monseñor Doney, obispo de Montauban. El artículo corresponde a la introducción del Tomo I. Ver Barón de Sainte-Croix, “Elogio histórico del abate Bergier”, en *Diccionario Teológico*, (París: Librería de Garnier Hermanos, 1854) V–XII. [En línea:] <https://books.google.com.co/books?id=0s9QAAAACAAJ&hl=es&pg=PR3#v=onepage&q&f=false>

²⁸⁷ Es interesante que por bulas de los papas Inocencio VII (en 1487) y Alejandro VI (en 1501) Roma exhortaba a toda la “cristiandad” para examinar todos los libros recientemente publicados, exigiendo al poder temporal su colaboración en la aplicación de censuras. La bula *Inter Sollicitudines* del papa León X (1515) se considera como la primera disposición formal para la censura de libros. Para el caso de la monarquía española, la prohibición de libros como un asunto del gobierno monárquico data de un decenio más atrás con la pragmática de 1502, la cual ordenaba la previa licencia real como condición necesaria para la publicación. Esto último se complementa con la ley promulgada por el rey Carlos V para la erección del Real Consejo de Castilla como la única institución facultada para otorgar licencias de publicación, en extensión y complemento de los controles que ejercía el tribunal “moderno” de la inquisición española desde 1478 sobre los grupos religiosos no cristianos. Ver Alberto José Campillo Pardo, *Censura, expurgo y control en la biblioteca colonial neogranadina* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2017) 13–15.

²⁸⁸ El historiador chino Ronnie Po-Chia Hsia considera que la Inquisición española, al funcionar al margen de Roma, ejercía una censura eficaz sobre la publicación y distribución de libros. De ello dan cuenta de los listados de libros prohibidos durante el siglo XIV (1551, 1554, 1559, 1583 y 1584). Con posterioridad, como en el resto del mundo católico, España se ajusta a las directrices dictadas por Roma bajo los auspicios de la *Congregación del Índice*. Estas medidas, puntualiza Po-Chia Hsia, fueron matizadas bajo el pontificado de Benedicto XIV (1740–1758) para atenuar la marginalidad de la Iglesia ante las corrientes intelectuales del siglo XVIII, si bien no fueron más que un intento, por cuanto “el

demás” hacía legítima la solicitud de apoyo al poder secular con sus leyes civiles que avalaban la censura, como otrora los emperadores lo ejecutaban y que ahora debería recaer en los magistrados de la República²⁸⁹.

Interesante anotar que los llamados de advertencia por los supuestos avances de la irreligiosidad en la sociedad neogranadina, en tiempos de la República, ya se hacían notorios en voces de las autoridades eclesiásticas desde, por lo menos, la década de 1820. Ejemplos de ello lo constituyen los 24 números del semanario *El Atalaya* publicados durante 1824, escrito por un publicista eclesiástico que prefiere guardar el anonimato²⁹⁰, o las voces de alarma del polémico obispo de Popayán, Salvador Ximénez de Enciso y Cobos, en relación con los “corifeos de la incredulidad y autores de libros impíos” que no faltaron en su sermón de 1825²⁹¹.

Lo anterior permite reforzar en principio la propuesta interpretativa del historiador Gilberto Loaiza – si bien su mirada historiográfica parte desde 1850 –, en relación con dos problemáticas específicas ante las cuales se enfrentaban los ministros de lo sagrado en el marco de la construcción del orden político republicano desde el triunfo de las tropas patriotas en la Batalla de Boyacá en 1819. En palabras del historiador, se hace referencia de manera expresa tanto a “la democratización del mundo del libro”, como a “la irrupción de un público lector aparentemente más numeroso”²⁹².

Índex se mantuvo para salvaguardar la ortodoxia de las enseñanzas católicas. El último Índex romano se publicó en 1948 y no se suprimió hasta 1966.” Ver Po-Chia *El mundo de la renovación católica*, 208–212.

²⁸⁹ *De los libros prohibidos*, 5 y siguientes.

²⁹⁰ A medida que avanza en la exposición, el publicista clerical advierte con insistencia en la necesidad de contener la emergencia de las gentes incrédulas, impías y heréticas –sin fijar distinciones claras entre ellas–, contagiadas por la lectura de los filósofos libertinos del siglo XVIII, quienes propiciarían el caos del orden político debido al desconocimiento de la unidad entre cielo y tierra amparada por el Dios cristiano. En cuanto al semanario, impreso en la ciudad de Bogotá en la Imprenta de Espinosa, y por la información aportada en el “Prospecto al periódico”, se sabe que circuló también en las ciudades de Medellín, para ser adquirido en casa del cura de Belén, Manuel Rodríguez Obeso; en Popayán, en casa del señor Joaquín Gutiérrez; en Cali, en casa del cura Juan Ignacio Aragón. Aunque David Bushnell atribuye la autoría de esta publicación al obispo de Popayán, Jiménez de Enciso y Cobos, no aporta mayores datos al respecto. Ver Bushnell, *El régimen de Santander*, 240.

²⁹¹ Cortés, *La batalla*, 79–80.

²⁹² Loaiza, *Poder letrado*, 170.

No era un asunto menor la hipotética relación entre la circulación de algunos libros, sin mayores controles por parte de las autoridades eclesiásticas, y la supuesta irreligiosidad a la que podía conducir su lectura. A pocos meses de posesionado como arzobispo, Manuel José Mosquera dejó en claro al cónsul inglés en Bogotá, George Burghall Watts — quien actuó como representante de la Sociedad Bíblica Británica y Extranjera desde la ciudad de Cartagena — que no estaría dispuesto a autorizar la circulación de las más de dos mil copias de la Biblia que habían sido enviadas a la República de la Nueva Granada²⁹³. No solo porque aquellas versiones carecían de los libros de “Tobías, Judit, Sabiduría, Eclesiástico, Baruch y los de los Macabeos, hallándose también truncado el de Daniel” y de las notas explicativas — según aclara en la carta del 11 de noviembre al señor Watts —, asimismo porque “los proyectos de las sociedades bíblicas [además de] servir de vehículo al sistema del juicio privado”, desconocen uno de los pilares sobre los cuales se cimienta la Iglesia romana: “la Iglesia enseña también que la autoridad es la que fija en la verdadera fé á los vacilantes”²⁹⁴.

Si bien el prelado metropolitano percibía tras las intenciones del diplomático inglés un intento “de descatolizar la Nación” — interpretación que había expresado en carta a su amigo Joaquín Manuel de Araujo²⁹⁵ —, lo señalado anteriormente permite proponer dos aristas del problema a abordar en el presente capítulo. Por un lado, las diferentes posturas eclesiásticas descritas traslucen expectativas de un sector del clero, así como de laicos apologetas, por retornar a un conjunto de normas tendientes a censurar y contener los supuestos errores

²⁹³ Un primer intento de circulación de biblias por parte de la Sociedad Bíblica había tenido lugar en 1825, con el arribo del pastor y *colporter* escocés James Thomson a la ciudad de Bogotá, luego de su viaje desde Argentina, a donde llegó en 1818 con los objetivos de implantar el método lancasteriano de enseñanza y motivar la lectura de la Biblia en lengua vulgar, al igual que lo haría en otras repúblicas independientes. Para la primera reunión en Bogotá contó con el apoyo de laicos, además de representantes del clero, si bien las críticas no se hicieron esperar. Para 1827 el trabajo de la Sociedad Bíblica se detiene por varios motivos, como la defensa de la unión de la Iglesia y el Estado pregonada por Bolívar. Ver José David Cortés Guerrero, “Primera parte. Estado, Iglesia y religión: de la Independencia a los primeros años republicanos, 1808–1835”, 100–106; Fabio Hernán Carballo, *La meretriz inmaculada. Discursos anticatólico y antiprotestante en la Colombia decimonónica* (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2017), 1–27.

²⁹⁴ Manuel José Mosquera, “Contestación del arzobispo al Señor WATTS”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo II. Defensa de la Iglesia* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 4–7.

²⁹⁵ Fabio Hernán Carballo, *La meretriz inmaculada*, 28–29.

propagados por doquier en la sociedad de mediados del siglo XIX a través de los libros, pues se consideraban objetos capaces de renovar el problema de larga duración en la historia del cristianismo sobre aquellos creyentes y sus ideas que se alejan poco a poco del redil del pastor de almas, bien para introducir cambios en la ortodoxia, bien para fundar movimientos religiosos con la capacidad de transformarse en otra Iglesia²⁹⁶. Y aquí habla la necesidad imperiosa de contener la lectura en privado y sin vigilancia por parte de los feligreses neogranadinos sobre la que llaman la atención las autoridades religiosas católicas.

En complemento de lo anterior, al volver sobre los elementos que se disponen en la última frase citada de la carta de Mosquera a Watts —“la Iglesia enseña también que la autoridad es la que fija en la verdadera fé á los vacilantes” —, se descubre inicialmente la vinculación de la verdad con la Iglesia institucional, siendo esto un aspecto relevante sobre el cual se articula la escritura del presente capítulo. La autoridad, por redundante que parezca, autoriza aquello que es permitido creer²⁹⁷, por cuanto opera constantemente la diferencia entre un cuerpo de especialistas de lo sagrado — quienes definen y distinguen lo verdadero de lo falso — y un cuerpo comunitario de feligreses del cual, hipotéticamente, el sacerdote católico espera la homogeneidad en los contenidos y las prácticas rituales. Por esto la advertencia del prelado metropolitano resulta de suma importancia: la Iglesia no solo autoriza, además tiene por misión reconvenir a quien pretende desvincularse por haber abrazado el error.

En las percepciones de las voces eclesiásticas se conjugaban de un lado, según lo dicho hasta el momento, los miedos por la circulación de nuevas ideas en libros que se comerciaban sin

²⁹⁶ Como recuerda Alphonse Dupront, a propósito de los calificativos de hereje de los diferentes bandos religiosos europeos en disputa desde el siglo XVI, “el hereje notorio se ha convertido pública y oficialmente en ministro de Iglesia, de otra Iglesia”. Es este carácter público el que preocupa a las autoridades religiosas y civiles. Ver Alphonse Dupront, “Reflexiones sobre la herejía moderna”, en *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, comunicaciones y debates del Coloquio de Royau Mont (Madrid: Siglo Veintiuno, 1987) 221.

²⁹⁷ Pero la autoridad, interpretando a Michel de Certeau, no se define como un recurso de fuerza; es un contrato de reconocimiento porque produce lo común y forja identidades. En palabras del jesuita historiador: “de manera general, hay que destacarlo, la autoridad no implica solamente “*principios*” (por ejemplo, necesidad del orden, respeto por la persona, prioridad de la nación o del régimen socialista, etc.), sino principios *reconocidos*. No se reduce a un poder *de hechos*; sólo existe si es *recibida*. Como consecuencia, descansa en un *acuerdo*, tácito o explícito, que procura al grupo referencias comunes, que sustenta la elaboración de las leyes y de los derechos, que posibilita toda una combinación de organismos o de papeles sociales, y que finalmente, al darle reglas, funda el respeto que se deba a cada uno”. Ver Michel de Certeau, *La debilidad de creer*, 94. Énfasis en el original.

mayores controles de censura, colmando de irreligiosidad a la sociedad neogranadina; mientras, por otro lado, se echaba mano de los profusos argumentos de los que disponía la Iglesia institucional para hacer creer que la verdad estaba en entredicho por los errores que, descontrolados, se encontraban en el camino común de atacar a la religión católica y sus ministros. En este punto, retomando a Michel de Certeau, si las autoridades “permiten a cada uno articular su relación con los otros con su relación respecto de una verdad”, representando por ello una credibilidad²⁹⁸, el presente capítulo tiene por intención interpretar algunos de los elementos en juego de los cuales se sirve el arzobispo Mosquera para calificar y diferenciar lo verdadero de lo erróneo.

Para ello, se parte de la pregunta por los posibles sentidos que quería expresar el prelado metropolitano a sus feligreses al hablar de herejía desde las referencias de la religión católica a las cuales debía su rol como especialista de lo sagrado, indicando además algunas hipótesis interpretativas en relación con la incredulidad como error manifiesto de mediados de siglo. Por lo pronto, resulta interesante indicar que el arzobispo Mosquera retorna de vez en cuando sobre el siglo XVIII, bien para persuadir sobre los estragos ya anunciados por la división en el seno del cristianismo del siglo XVI, bien como un lugar de enunciación más próximo a su sensibilidad religiosa expresada en la confección de las piezas de la oratoria sagrada. Por tanto, esta recurrencia temporal deberá ser interpretada a la luz del diálogo entre los “errores” contrarios a la religión católica y la historiografía que ha vuelto sobre ellos.

En complemento de las percepciones relacionadas con los tiempos de crisis por los cuales atravesaban las autoridades religiosas hacia mediados de siglo – ahora como lectores autorizados, ahora en forma de Iglesia institucional – se toman como presupuestos de la argumentación y el análisis el que las enunciaciones del reto herético y de los errores que le son cercanos – como la incredulidad, el libertinaje, el deísmo, el ateísmo o el materialismo –, así como los instrumentos por los cuales se transmiten y las personas que en ellos se deleitan, contribuyen en la comprensión de qué quería hacer creer el prelado metropolitano por

²⁹⁸ Michel de Certeau, *La cultura en plural* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1999) 21-23.

religión católica e Iglesia institucional, puesto que los “errores” sólo aparecen en escena si una autoridad religiosa los califica por tales.

En aras de establecer algunas interpretaciones que permitieran dilucidar aquel acto de hacer creer lo que es verdadero y lo que es falso por parte del arzobispo Mosquera, así como de las manifestaciones de los errores y sus consecuencias para los feligreses y la sociedad neogranadina de mediados de siglo, las preguntas que se procuran responder a continuación, resultado de la interpretación de las piezas de la oratoria sagrada, son las siguientes: ¿qué entendía el arzobispo por herejía e incredulidad?; ¿qué o quiénes eran calificados como incrédulos y herejes en la sociedad neogranadina de mediados de siglo y cuáles eran sus atributos?; ¿cuáles eran los fundamentos de la verdad y del error que pregonaba el arzobispo?; ¿cuáles eran las concepciones de Iglesia que transmitía el arzobispo y cómo estas influían en su producción de las verdades a ser tenidas por ciertas?.

Ahora bien, diferentes retos se presentan para establecer algunos marcos de interpretación, siendo la anacronía tal vez el primero de ellos. Se piensa así por cuanto se retomarán algunos argumentos de historiadores de los problemas sociorreligiosos de la Europa de los siglos XV – a partir del trabajo de la historiadora Constanza Cavallero que se explicará más adelante – y XVI, bajo los presupuestos de una “fractura moderna” del cristianismo en aquel último lustro con la figura paradigmática de Lutero y las posteriores Reformas que suscita – tanto la católica, como las diferentes manifestaciones protestantes –, con el objetivo de retomar elementos hipotéticamente aplicables a la historia del siglo XIX colombiano. Dicha decisión se sustenta en el entendido que el trabajo historiográfico permitiría rescatar comprensiones para el “error” de la incredulidad, principalmente.

En segundo lugar, el capítulo no busca dar cuenta de las recurrencias del arzobispo Mosquera sobre tal o cual herejías. Es decir, qué entendía por “arrianismo”, “pelagianismo” o “catarismo” – ejemplos de algunas de las herejías canónicamente establecidas por la autoridad eclesiástica a lo largo de los siglos –. Antes bien, lo que se trata es de apreciar cómo se producen los argumentos en las piezas que permitirían identificar a unas expresiones religiosas como errores y a otras como verdades.

De la mano con lo anterior, la pregunta inicial sobre la que se llama la atención es la siguiente: ¿cuál es el sentido de continuar nombrando el error como herejía ante un conjunto

de fieles que desconoce las definiciones dogmáticas de unos cuantos teólogos que escriben y hablan para sí mismos? Con esto se quiere advertir que el problema historiográfico a escudriñar no se reduce tan sólo a la “democratización del libro”, sino, antes bien, a un problema social que se manifiesta en el espesor del tiempo cotidiano en y gracias a la herejía. En este sentido, puntualmente se hace referencia a la gestión que las autoridades eclesiásticas hacen de las diferencias en una sociedad cuyas relaciones están permeadas por referencias y vivencias religiosas, y cuya legitimidad estará en entredicho por la intención de un Estado que reclama progresivamente “ser la unidad referencial para todos”²⁹⁹.

3.2. Propuestas historiográficas para comprender las enunciaciones de herejía y otros “errores” hacia mediados del siglo XIX

Publicada el 15 de enero de 1850, la “Carta pastoral contra la lectura de los libros irreligiosos” guarda la intención de conmover a los feligreses contra “tantos estragos como ha hecho y hace todos los días [su] mortífero veneno”. Para conmover a los feligreses, la carta describe las diferentes desgracias a las que se encuentra expuesta la comunidad de creyentes y la Iglesia institucional ante nuevas propagaciones heréticas. Así, en la parte primera de la pieza, el jerarca comunica el sufrimiento y las “indecibles amarguras, porque de continuo los pastores, los sacerdotes, las personas piadosas vienen á desahogar en nuestro pecho la tribulación que anubla sus almas, por la triste experiencia que en las ciudades y en las parroquias se recoge todos los días”. Esto a consecuencia de una “perversión engendrada por la lectura de los libros irreligiosos”³⁰⁰.

No es para menos. El “escándalo que cada día toma mayores dimensiones” y que logra “deerrar abundantes lágrimas á los amigos de Dios”, da cuenta de dos hechos significativos. Por un lado, la imposibilidad de contener el “error”, del cual sólo se tenía noticia, hasta hace no muy poco, desde las lejanías del orbe católico. En este sentido, Mosquea recuerda que

²⁹⁹ En palabras de Michel de Certeau, en relación con la gestión de las diferencias, señala lo siguiente: “la herejía se presenta como la *legibilidad doctrinal de un conflicto social* y como la *forma misma, binaria*, del modo en el que una sociedad se define excluyendo aquello que es diferente. Ver De Certeau, *El lugar del otro*, 27-50.

³⁰⁰ Manuel José Mosquera, “Carta pastoral contra la lectura de los libros irreligiosos, y edicto cuadregesimal”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 181-182.

hubo un tiempo en que “solo sabíamos la existencia de los enemigos de Dios para deplorar por su ceguedad”, situación que ha sido trastocada ahora por “causas que nadie ignora [...] rompieron los diques que contenían las aguas del averno; nuestro país fué inundado de un mar de corrupción; la herejía, la incredulidad, el ateísmo, la indiferencia se mostraron sin rebozo.” Por otro lado, el arzobispo nombra la fuente de este fenómeno bajo el calificativo de la “nube de apóstatas”, que comenzó a formarse en el mundo “en las impurezas de Volney y Pignault-Lebrun, en los desvaríos de Dupuis, en las sacrílegas burlas de Voltaire, y en cien libros más del filosofismo del siglo décimo octavo”³⁰¹.

Pero esto no es asunto del pasado y, al respecto, el jerarca anuncia que la “densidad de esa nube” ha aumentado con:

el materialismo de Tracy y Bentham, con el filosofismo del presente siglo, tan enemigo de Cristo como aquel, pero más sutilizador; sobradamente fecundo en recursos, para revestir su incredulidad con todos los ropajes del drama y del romance, con las formas históricas y filosóficas, y á veces con coloridos de la religión. Identificados todos en el odio contra Jesucristo y su Iglesia santa, amenazan la Religión, la sociedad, la paz doméstica, las generaciones que nos siguen³⁰².

Del veneno de los libros al desconocimiento de la religión y de la Iglesia institucional en la sociedad neogranadina cabía tan solo un paso. Dicha amplificación en la oratoria englobaba a todos y cada uno de los neogranadinos: “el joven inexperto y acalorado, el padre de familia, el anciano, el sacerdote, el mismo sexo débil formado para las castas delicias de la fé”, todos y cada uno han sido amenazados del contagio y de los destrozos en la vida moral de esta “fiebre pestilencial”, más feroz que la “peste negra y el cólera asiático” en su intención de diezmar a las poblaciones. Y todo esto porque, “cual niño inexperto, que al ver un animal desconocido no se sacia de mirarle, se acerca, le toca, le punza, y es víctima de la bestia embravecida”, el “lector temerario” —al desconocer la exclusividad de “los ministros del santuario” en defender la religión contra los dardos de la impiedad— se abate a una “curiosidad pueril” y a un “ocio inquieto” que solo lo conduce a un “abismo de error” que debilita

³⁰¹ Mosquera, “Carta pastoral contra la lectura de los libros irreligiosos”, 182–183.

³⁰² Mosquera, “Carta pastoral contra la lectura de los libros irreligiosos”, 182.

y extingue la fe en su alma. Guiados por la sorpresa, la alucinación, la diversión y la ofuscación de la razón, los lectores no autorizados se asemejan a los incrédulos y escépticos que anuncian un orden social arruinado y carente de sentido para la salvación de las almas³⁰³.

El problema de la circulación de los “libros irreligiosos” advertido por el arzobispo Mosquera – tan en boga desde el siglo XVI por las múltiples rupturas de la “permanencia doctrinal” transmitida de generación en generación³⁰⁴ – está inmerso en una época en que Roma, como centro del catolicismo, se encuentra afrontando hondas transformaciones y, por tanto, la imposibilidad de conciliar con el nuevo estado de cosas se manifiesta en posiciones intransigentes por parte de la jerarquía eclesiástica. Ejemplo de ello es el calificativo que el papa Gregorio XVI (1831-1846) daba a la libertad de conciencia, pues fue condenada como delirio, lo que se sumaba a otras consideraciones peyorativas, pues “la libertad de opinión era considerada “error pestilentísimo”, y condenados eran los que abogan por la separación entre la Iglesia y Estado y los que sostienen que la abrogación del poder temporal de la Iglesia es beneficioso para su libertad”³⁰⁵.

Errores iban y venían por el mundo occidental católico, mientras la Iglesia institucional llamaba al orden, condenaba las desviaciones habidas y por haber, en tanto que el pontífice romano, como autoridad de autoridades, mostrándose contrario a las novedades y los llamados a las reformas sociales y políticas de las instituciones del entramado social, mostraba su intención de sostener el maridaje entre religión y política como un contrato impertérrito que no debía ser fisurado. En el entretanto, la “tradicción” de la Iglesia se yergue como una herramienta para argumentar en pro de una autoridad religiosa que debe reclamar un papel protagónico como rectora de las conciencias y de las normas de comportamiento cotidianos

³⁰³ Mosquera, “Carta pastoral contra la lectura de los libros irreligiosos, y edicto cuadregesimal”, 184-185.

³⁰⁴ Robert Mandrou hace una descripción inicial de los soportes impresos que facilitarán la transmisión de la herejía desde el siglo XVI, en complemento de la transmisión oral de las herejías durante la Edad Media. Ver Robert Mandrou, “Transmisión de la herejía en la Edad Moderna”, en *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, comunicaciones y debates del Coloquio de Royau Mont, Comp. Jacques Le Goff (Madrid: Siglo Veintiuno, 1987) 214-218.

³⁰⁵ Fernán González González, S.J., “Prólogo”, en *La Iglesia y el Estado en Colombia. Edición tomada de la impreza en Londres en 1885. Tomo I*, Juan Pablo Restrepo (Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1987) 14.

de los fieles, con una intención demarcada de dar continuidad al derecho divino como argumento legitimador de las autoridades religiosas y políticas³⁰⁶.

Lo anterior ayuda a comprender el que una de las primeras condenas por parte del arzobispo sea la “sana curiosidad” del feligrés, puesto que queda abierta la posibilidad a la ignorancia y el error como rectoras en la interpretación de los misterios, los dogmas y las doctrinas por parte de los creyentes no especializados. Aquella “curiosidad ávida de penetrar en el misterio; de conseguir, en la oscuridad de su trascendencia, una inteligencia” que se encuentra en la semántica histórica sobre el discurso herético³⁰⁷, puede conducir a la desviación en el interior de la fe común, por lo cual el prelado metropolitano – volviendo sobre el llamado que había arrojado santo Tomás de Aquino (1225–1274) para la cristiandad – opera en su carta pastoral de 1850 la equiparación de la lectura no tutelada de los feligreses neogranadinos a la condición de pecado, pues el santo había definido y establecido los “delitos de palabra”, es decir, aquellos pensamientos, expresiones y sentidos que no se encuentran autorizados por el saber teológico³⁰⁸.

Pero tras la relación entre pecado y la lectura autónoma de los feligreses se encuentra una conjunción más importante que vincula los dos elementos determinantes del campo semántico herético. Retomando la propuesta de la historiadora argentina Constanza Cavallero, se sugiere que aquello sobre lo cual hace énfasis el prelado metropolitano es la perpetuación

³⁰⁶ Como precisa Elisa Cárdenas Ayala, durante el siglo XIX, a la par que se ensayaba la forma republicana de gobierno, así como “múltiples propuestas liberales y también nuevas formas de ser católico”, el papado se encontraba “atrincherado en una mentalidad colonial y eurocéntrica, apegado a las instituciones del antiguo régimen, en especial a la forma monárquica de gobierno, y cuya propia existencia cursaba una grave crisis”. Ver Elisa Cárdenas Ayala, *Roma: el descubrimiento de América* (México: El Colegio de México, 2018) 14. En complemento, Burleigh, *Poder terrenal*, 139–173.

³⁰⁷ Se retoman aquí los elementos esbozados por Marie-Dominique Chenu, quien parte por precisar que la etimología griega de herejía refiere a una elección, con lo cual pretende rescatar la precisión que la herejía se debe, inicialmente, a un combate en el seno de la propia religión. Ver Marie-Dominique Chenu, “Ortodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo”, en *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI–XVIII)*, comunicaciones y debates del Coloquio de Royau Mont, comp. Jacques Le Goff (Madrid: Siglo Veintiuno, 1987) 1–5.

³⁰⁸ Rogelio Jiménez Marce, “De herejías, blasfemias, proposiciones y “malas palabras””. Una caracterización de los pecados de palabra en el pensamiento teológico (siglos XVI a XVIII)”, *Ilustración y Ciencias De Las Religiones*, Vol.: 23 (2018): 129–148. [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.5209/ILUR.61024>

del argumento que sostiene que la jerarquía eclesiástica es depositaria exclusiva de la verdad, hasta el punto de confundirse la una con la otra. Dicha fórmula se iría fraguando en la cristiandad medieval entre los siglos XI–XIII, con posteriores problemas tales como la persecución de la disidencia religiosa, la paulatina radicalización del antijudaísmo, el establecimiento de los llamados “estatutos de limpieza de sangre” en la España enmarcada en tiempos de las reformas cristianas o los fenómenos de las posesiones diabólicas y las expresiones de brujería³⁰⁹.

El binomio *ecclesia – veritas* como ejes articuladores da cuenta de las iniciativas de los pontificados de Inocencio III (1198–1216) y Bonifacio VIII (1294–1303) en hacer creer que la salvación de las almas no se aseguraba exclusivamente por la pertenencia a la Iglesia, sino que, más importante aún, se debía asumir la obediencia al papa y sus delegados. Para lograr la aceptación de estas disposiciones, la alta jerarquía asoció la herejía con el crimen de lesa majestad, con lo cual se introduce un cambio semántico de honda importancia. Por el retorno del derecho romano a los contornos eclesiásticos, el *crimen laesae magestatis* daba cuenta de una ampliación en la definición de la herejía, pues desde entonces no sería vista como simple “elección” del creyente cristiano –cuya curiosidad lo podía arrojar al error–, sino que ahora quedaba abierta la posibilidad de emparentar el error como delito contrario al bien común y a la sociedad³¹⁰.

³⁰⁹ Estas hipótesis historiográficas de los elementos constitutivos del campo semántico de la herejía son retomadas de las investigaciones adelantadas por la historiadora argentina Constanza Cavallero, sin los cuales los anteriores argumentos no hubiesen pasado de la simple asociación de herejía y error a condenar. Se hace referencia, inicialmente, a dos de sus trabajos. La tesis doctoral culminada en 2013 y publicada en 2016. Ver Constanza Cavallero, *Los enemigos del fin del mundo. Judíos, herejes y demonios en el Fortalitium fidei de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016). En complemento, su artículo de investigación “La temporalidad del lenguaje de la herejía. El caso de la construcción de la herejía judaizante en el ocaso de la Edad Media”. *Medievalismo* No.22 (2012): 11–35. [En línea:] <https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/164311>

³¹⁰ Esta es una muy breve síntesis de las ideas manifestadas por la historiadora Diana Luz Ceballos Gómez, “Política, heterodoxia e Inquisición”, *Historia y sociedad*, No. 22 (2012): 51–72. [En línea:] <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/32322>. Como precisa Constanza Cavallero a este particular, “la ofensa herética quedaba claramente ligada no sólo a disensiones en materia de fe sino también a toda rebeldía que amenazara con menoscabar el poder de la jerarquía de la Iglesia, su *dominium* universal”. Ver Cavallero, “La temporalidad del lenguaje de la herejía”, 17.

Esta asociación de la herejía con el delito estaría presente en los tribunales inquisitoriales³¹¹, tanto en su versión papal del siglo XIII, como en los creados posteriormente, mucho más independientes de la injerencia de Roma, tal y como se expresaría con la creación del primer tribunal “moderno” de la inquisición en la corona de Castilla, fundado en 1478³¹², y cuyo entramado de normas orientados al control de las desviaciones religiosas alimentaría la posterior creación del Consejo de la Suprema y General Inquisición³¹³ por parte de la monarquía española, una entidad que Roma nunca reconoció como válida, puesto que la “Suprema” contó con mayor peso que el Inquisidor General – nombrado por el rey de España –, quien por bula del papa Celestino V en 1524 se reconocía como “jefe supremo de apelación para las causas de fe en todos los Reinos Hispánicos”. Ambas situaciones configuran la “ambigua naturaleza jurisdiccional” del Tribunal, es decir, “su vertiente eclesial y su funcionalidad abiertamente política”. Esto último porque la herejía quedaba circunscrita al “dominio del orden jurídico-penal” al promocionarla como “un delito formalizado en el terreno político del orden público”³¹⁴.

Pero en los tiempos del arzobispo Mosquera el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena, fundado en 1610, había quedado extinto por la ley de 22 de agosto de 1821³¹⁵.

³¹¹ Como precisa Diana Luz Ceballos Gómez, la *inquisitio* remite a un “procedimiento judicial en el que un juez ordinario no debía someterse a las limitaciones de la instancia de parte, es decir, no debía esperar a que alguien viniera a presentar una denuncia formal, sino que estaba obligado a inquirir por sí mismo, para descubrir los delitos”. Ver Ceballos, “Política, heterodoxia e Inquisición”, 58.

³¹² Jaime Humberto Borja Gómez, “Introducción”, a *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*, ed. Jaime Humberto Borja Gómez (Santa Fe de Bogotá: Editorial Ariel / Pontificia Universidad Javeriana, 1996) 8-12.

³¹³ Entre sus funciones, recuerda Diana Luz Ceballos Gómez, se encontraban la supervisión del cumplimiento de las regulaciones y normas que de él emanaban; vigilar que los funcionarios las obedecieran y se ataran a ellas; distribuir el presupuesto para su funcionamiento; corregir las actuaciones erróneas en el seguimiento de los procesos; realizar visitas de inspección a los tribunales provinciales de la inquisición. Ver Diana Luz Ceballos Gómez, “*Quyen tal haze que tal pague*”. *Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*. (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002) 50-54.

³¹⁴ Jaime Contreras, “Inquisición: ¿Auge o crisis? Realmente “otra” Inquisición”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No. 26 (1999): 287-300. [En línea:] <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/16794>.

³¹⁵ Aspecto llamativo es la creación de la figura del jurado de prensa ordinario, el cual reemplazaría en sus facultades al tribunal inquisitorial, según quedaba determinado por la promulgación de la ley sobre la libertad de imprenta, sancionada el día 17 de septiembre de 1821. La elección de los jurados

Además de ello, el fuero eclesiástico quedaba en entredicho por algunas leyes de mediados de siglo³¹⁶, las cuales continuaban con el control de lo civil sobre lo eclesial impuesto desde la ley de patronato republicano de 1824. En este sentido, la Iglesia institucional neogranadina no contaba con la potestad de adelantar juicios y decretar penas contra los creyentes que incurrieran en el error herético. Y, muy a pesar de ello, aún resguardaba para sí la legitimidad de condenar las manifestaciones heréticas, bien por la acción de la oratoria sagrada orientada a hacer creer a los fieles que el demonio acechaba, – como se ha intentado argumentar en el capítulo 2 –; bien porque contaba aún con la fuerza de erigirse como la rectora de la comunidad de fieles, de quienes se espera que se reconozcan como portadores del *consensus*³¹⁷ tutelado por las autoridades eclesiásticas en las cuales estaba el monopolio de la verdad. Aquí, aunque sea de paso mencionarlo, el sacramento de la penitencia, que implicaba la confesión obligatoria anual, podía continuar resguardando el efecto de persuasión con el que los ministros de lo sagrado se aseguraban el control de las conciencias.

se realizaba por parte del cabildo del cantón donde hubiera imprenta, destinando para ello los primeros 15 días del mes de enero. En total se escogían 24 ciudadanos, quienes debían cumplir con las cualidades contempladas en los artículos 25 y 26 de la ley. Ver Roger Pita Rico, “La legislación sobre la libertad de imprenta en Colombia en el periodo de Independencia y en la naciente República: convergencias, debates y fluctuaciones”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, XLI (2019): 341-366 [En línea:] <https://scielo.conicyt.cl/pdf/rehj/n41/0716-5455-rehj-41-00341.pdf>

³¹⁶ Por ejemplo, en la ley del 22 de julio de 1824, o ley del patronato republicano, en el numeral 2º del artículo 8º se establece que las cortes superiores estarían al tanto sobre “los recursos de fuerza en conocer y proceder, en el modo de conocer y proceder, y en no otorgar que se intentaren contra arzobispos y obispos, y cualesquiera otros prelados y jueces eclesiásticos, haciendo que levanten las censuras que hubieran impuesto”. Con ello se daba a entender que la censura eclesiástica estaba ampliamente debatida en la sociedad de mediados de siglo. Ver “Ley del 28 de julio de 1824 que declara que la República de Colombia debe continuar en el ejercicio del derecho de Patronato Eclesiástico, y determina el modo de ejercerlo por su gobierno”, en *Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año de 1821 hecha conforme a la ley 13 de 1912* T.II, Sala de Negocios Generales del Consejo de Estado (Bogotá: Imprenta Nacional, 1926), 359-360. [En línea:] <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1. b5123692&view=1up&seq=64>

³¹⁷ Al reinterpretar lo señalado por Marie-Dominique Chenu en relación con el consenso, se puede indicar que la herejía abarca siempre un conflicto, pues supone el encuentro antagónico de unas verdades parciales, calificadas como errores por quienes se proclaman como guardianes de la fe – teólogos, sacerdotes y hasta autoridades laicas – y una comunidad que, además de ser la sede de la ortodoxia, garantiza el *consensus* por la adhesión y lealtad a las proposiciones admitidas hasta hace no muy poco por todos los miembros como las únicas capaces de propiciar la comunicación con Dios. Ver Chenu, “Ortodoxia y herejía”, 1-5.

En relación con las amenazas, siempre latentes, de estructurar otros *consensus* comunitarios a partir de las desviaciones fijada por la ortodoxia doctrinal, conviene recordar que la propuesta del santo Agustín, en vida obispo de Hipona, no desdeñaba en lo absoluto del acercamiento entre la Iglesia institucional al poder temporal para obligar a los desviados a reconvenir en sus determinaciones. Si bien san Agustín defendía el argumento condenatorio de imponer la fe cristiana por la fuerza³¹⁸, al hacer triunfar para la cristiandad occidental la opinión de que “la Iglesia es una institución de salvación, continuación sacramental de Jesucristo, y la dignidad o indignidad de los ministros no cambia nada”, define las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante siglos, puesto que establece que “el emperador cristiano, Constantino fue el primero (306–337), puede y debe forzar al hereje a volver a la verdad: *compelle intrare*”³¹⁹.

Lo anterior se trae a colación porque para mediados del siglo XIX el arzobispo Mosquera se encontraba maniatado en cuanto a la solución de recurrir al gobierno republicano en aras de salvaguardar a la población creyente de la contaminación del “filosofismo”, con la supuesta carga de irreligiosidad y descatolización que pregonaba, pero que bien pareciera atacar con dichas afirmaciones a las tendencias anticlericales³²⁰ de una parte de la élite política

³¹⁸ Henry Kamen, en este punto, trae a colación lo siguiente: “De acuerdo con su interpretación [la de san Agustín] de la parábola de la cizaña, había que arrancar las malas hierbas cuando se tuviera la seguridad que no se extraería también el trigo. Su postura final, inflexible al defender la verdad exclusiva, fue intransigente. “Hay una persecución ilegítima, la que los impíos hacen a la Iglesia de Cristo; y hay una persecución justa, la que las Iglesias de Cristo hacen a los impíos... La Iglesia persigue por amor, los impíos por crueldad”, diría el obispo de Hipona, facultando al Estado, en su función auxiliar de la Iglesia, para perseguir la herejía en aras de sostener el orden social. Ver Henry Kamen, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna* (Madrid: Alianza Editorial, 1987) 16–20.

³¹⁹ Jean Séguy, “IV. La religiosidad no conformista en Occidente”, en *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes. Volumen II*, dir. Henri-Charles Puech (España: Siglo XX Editores, 1981 (1972) 221.

³²⁰ A este respecto, y como puntualiza José David Cortés Guerrero, “los liberales no fueron antirreligiosos o ateos. A lo sumo, fueron anticlericales y antirromanistas, por sus propias consideraciones sobre cómo debía la Iglesia”. En complemento, señala, con René Remond, “que el anticlericalismo no es la carencia de creencias religiosas, es un esfuerzo de renovación o purificación dentro de la Iglesia”. En palabras del historiador francés, “el anticlerical [...] pretende solamente contener o reducir la influencia de la religión a límites conforme a la idea que él se hace de la distinción de esferas y de la independencia de la sociedad civil”. Ver Cortés, *La batalla*, 15.

y letrada de la sociedad neogranadina, antes que describir una tendencia generalizada de los diferentes grupos sociales.

Aun así, y en pro de argumentar sobre la existencia de demandas de la censura por parte de una parte del clero local contra las nuevas ideas —en tanto corolario de aquél maridaje entre Estado e Iglesia conducente a persuadir a los heréticos para retornar al seno de la verdadera doctrina—, resulta interesante que el autor anónimo del impreso *De los libros prohibidos y de los libros contra la religión...*, además de amenazar con la excomuniación “contra todos aquellos que retienen ó leen libros condenados por la Iglesia, ó que estan puestos en el Índice”, invita a las autoridades civiles para que, a través de la promulgación de leyes que promuevan la censura, ejerzan algún tipo de control, pues al “tolerar[se] mucho la desenvoltura en esta parte, que es mas necesario reprimirla: el gran número de culpados, es un nuevo motivo de castigar á los principales, á fin de espantar y de corregir a los demas”³²¹.

Dicha corrección sobre la que llamaba el autor anónimo, en procura de contener el escándalo causado por las voluntades curiosas, se encuentra igualmente reflejada en el arzobispo Mosquera, quien juzgaba como “inútil disimular un escándalo que entre todos los que han afligido á la Iglesia, [por cuanto] no hay otro mas alarmante por sus consecuencias, ni mas enemigo de la vida de las almas”³²². Dicha amplificación de la pieza oratoria se hace efectiva porque reitera elementos constitutivos del campo semántico de la herejía que se han venido señalando hasta el momento:

- a) Las amenazas de división, desviación o separación que supone la presencia del hereje, puesto que quiebra de forma paulatina el consenso sobre las verdades de fe aceptadas por la comunidad de creyentes católicos, lo que repercute en un cuestionamiento a las autoridades eclesiásticas, quienes, en su rol de “vicarios terrenales de la divinidad”, fungen como intérpretes de la “voluntad celeste, trascendentes e inapelable”³²³.

³²¹ *De los libros prohibidos*, 5.

³²² Mosquera, “Carta pastoral contra la lectura de los libros irreligiosos, y edicto cuadregesimal”, 181.

³²³ Cavallero, “La temporalidad del lenguaje de la herejía”, 15.

- b) La condena reiterativa ante la lectura de libros prohibidos por parte de una parte del clero neogranadino que se ha mostrado hasta el momento, bien puede señalar la potestad que, desde la Edad Media, reposa en manos de las autoridades religiosas cristianas para condenar el doble impulso subjetivo del hereje, uno de carácter intelectual (*falsa credulitas*) y el otro de carácter volitivo (*pertinax defensio*): el primero implica la existencia de una opinión errónea respecto de algún artículo de la fe cristiana, mientras el segundo da cuenta de la necesidad imperiosa de que dicha opinión equivocada sea sostenida con pertinacia³²⁴.
- c) Si se ha llamado la atención sobre el mecanismo de la censura, bien como marco de aquiescencia entre las autoridades civiles y eclesiales, bien como regla de la que se esperaba el comportamiento unánime de los creyentes católicos neogranadinos, es porque aquella se constituye en una de las herramientas de persuasión y control efectivo de las que disponen los ministros de lo sagrado en aras de contener el reto que supone la “exteriorización de la sentencia herética”. A diferencia del pecador, que se puede considerar tal en el interior de su corazón, en el hereje se posiciona una voluntad contraria a la voluntad de verdad de la Iglesia institucional³²⁵.

Ahora bien, se propone que estos elementos se pueden encontrar igualmente en las condenas a otros errores que, al tomar forma en la Europa del siglo XVIII, se propagan entre los neogranadinos católicos de mediados del siglo XIX, tales como “la herejía, la incredulidad, el ateísmo, la indiferencia” que anunciaba en la carta pastoral publicada en 1850. Si bien se extenderán algunas consideraciones específicas para la incredulidad, antes de ello se quiere advertir el énfasis que hace el arzobispo Mosquera en la metáfora de la monstruosidad, por

³²⁴ Precisa Constanza Cavallero que ambos elementos quedaron establecidos con mayor fuerza desde la Edad Media, si bien los padres de la Iglesia cristiana, entre ellos Agustín de Hipona, Jerónimo de Estridón o Isidoro de Sevilla ya habían anunciado uno u otro elemento en sus escritos condenatorios. En todo caso, fue la definición canónica del franciscano Roberto Grosseteste (1175-1253) la que mayor acogida tuvo por la jerarquía eclesiástica, en cuanto agrupó diferentes elementos cardinales. Así, la definición de herejía ampliamente citada por la historiografía es la siguiente: “la herejía es una sentencia elegida con el entendimiento humano, contraria a las Sagradas Escrituras, enseñada abiertamente, defendida con pertinacia”. Ver Cavallero, *Los enemigos del fin del mundo*, 211-212.

³²⁵ Talal Asad citado por Constanza Cavallero. Ver Cavallero, *Los enemigos del fin del mundo*, 213-214.

cuanto se demuestra con ello una estrategia orientada a responder a “fenómenos que eluden o superan las expectativas normales o la experiencia cotidiana”³²⁶.

Un ejemplo del uso de tal metáfora se encuentra en la amplificación de la carta pastoral publicada el 28 de febrero de 1852, en la cual se establece las precisiones de las letras apostólicas del 21 de noviembre de 1851³²⁷, por las cuales el papa Pío IX concedía un jubileo universal³²⁸. Muy en continuidad con las condenas que había hecho el sumo pontífice años atrás en su primera encíclica *Qui pluribus*³²⁹, el prelado metropolitano de Bogotá persuade a sus feligreses en que la corrupción de las costumbres y la perversión de los espíritus solo pueden estar inspiradas en la fascinación de hacer desaparecer la religión:

Ninguno de vosotros ignora, venerables hermanos, los pérfidos artificios, las monstruosas doctrinas, las conspiraciones de toda especie que los enemigos de Dios y del género humano ponen por obra, para pervertir todos los espíritus, corromper las costumbres, hacer desaparecer, si les fuese posible, la Religión de la faz de la tierra,

³²⁶ Hyden White citado por Nicolás Alejandro González Quintero, en “Monstruosidad y no ciudadanía: la metáfora de la exclusión en la Nueva Granada, 1780-1814”, en *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*, ed. Francisco A. Ortega Martínez y Yobenj Aucardo Chicangana-Bedoya (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / University of Helsinki, 2012) 356.

³²⁷ Manuel José Mosquera, “Edicto en ejecución de las Letras apostólicas de 21 de noviembre de 1851, concediendo un jubileo universal”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 225-235. Tanto la carta pastoral del arzobispo, como las letras apostólicas del papa componen una única pieza en la edición citada.

³²⁸ María del Pilar Martínez López-Cano precisa que los jubileos otorgados por los pontífices romanos, además de las bulas de Santa Cruzada con gran repercusión durante el período de la administración colonial de la monarquía católica española, se pueden definir como concesiones que otorgaban a los fieles “la posibilidad de obtener indulgencias y otros privilegios”. Para acceder a tales recompensas, del fiel católico se exigía la confesión, la contrición, la comunión, la visita a un templo o iglesia en el día o días determinados, “y rogar allí por la exaltación de la fe católica”. Ver María del Pilar Martínez López-Cano, “Indulgencias, ¿para qué? Las instrucciones para predicar los jubileos romanos y las bulas de cruzadas en el siglo ilustrado”, en *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, ed. María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (México: Universidad Nacional Autónoma de México / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017) 17-44. [En línea:] http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/expresiones/lai_glesia.html

³²⁹ Como explica Roger Aubert, la encíclica habla de la relación entre razón y fe, pero, de paso, denuncia los principios fundamentales del liberalismo religioso, “ese espantoso sistema de indiferencia, que elimina toda distinción entre el vicio y la virtud, la verdad y el error”, y que pretende aplicar al propio catolicismo la teoría del progreso absoluto de la humanidad [...] como si ésta religión fuese la obra de los hombres y no de Dios”. Ver Roger Aubert, *Pío IX y su época* (Valencia, EDICEP, 1974) 18.

despedazar todos los vínculos de la sociedad civil, y destruirla desde sus fundamentos³³⁰.

Si en algún punto se entrecruzan las experiencias del pontificado del arzobispo Mosquera y del sumo pontífice romano entre 1851 y 1852, años que transcurren entre la publicación de las letras y del edicto, es la pérdida paulatina de ciertos privilegios terrenales de los que había gozado la Iglesia institucional, pues mientras Pío IX se encontraba preso de las demandas de soberanía nacional de una Italia unificada —lo cual arrastraba consigo una crisis de Roma como territorio gobernado por la figura del papa³³¹—, para el caso de la Nueva Granada, guardadas las diferencias para evitar exageraciones en la comparación, las iniciativas de ciertos sectores de la élite política —no solamente de tendencias liberales³³²— propendían a recomponer el paisaje de las relaciones entre Iglesia y Estado, lo cual contribuye en la comprensión la intransigencia y del paradigma romanizador como expresiones de una Iglesia institucional reticente al diálogo con los cambios de época, siendo el *Syllabus*³³³ uno de los signos más distinguidos de aquello.

Pero la intención en destacar de forma somera los usos de la metáfora de la monstruosidad es porque, en tanto transgresión de la “falta de proporción de una de las partes que atentaba contra la forma normal y natural del cuerpo”³³⁴, los usos de la metáfora pueden ayudar a matizar la asociación consecuente que quiere comunicar el arzobispo Mosquera entre una

³³⁰ Manuel José Mosquera, “Edicto en ejecución de las Letras apostólicas”, 226.

³³¹ Al respecto, se tiene en cuenta lo señalado por Roger Aubert, *Pío IX y su época*, 18-24.

³³² Esto es señalado, entre otros historiadores, por Fernán González González, S.J., en *Poderes enfrentados*, 126-144.

³³³ Este documento, que recopilaba otros documentos anteriores, fue publicado el 8 de diciembre de 1864 por el papa Pío IX. Además de ampliar lo expresado en la encíclica *Quanta cura*, publicada aquél mismo día, el sílaba, o recopilación de errores, describía 85 proposiciones que asociaba con errores nocivos para la Iglesia como para la sociedad, estableciendo límites con los cuales aquella no estaba dispuesta a transigir; específicamente, con la vida moderna, pero, sobre todo, con el liberalismo. Anota José David Cortés Guerrero que los últimos cuatro principios fueron los que causaron más polémica, puesto que se “proponía que la religión católica fuese la religión de Estado, se excluía a otros cultos, se condenaba la libertad religiosa y las libertades de imprenta y de pensamiento”. Ver Cortés, *La batalla*, 401-402.

³³⁴ Estos sentidos del uso de la metáfora de la monstruosidad son reinterpretados a partir de la investigación reseñada anteriormente de Nicolás González, “Monstruosidad y no ciudadanía”, 353-380.

serie de doctrinas y el ataque de la religión católica siempre y cuando se analice la condena a la transgresión como amenaza manifiesta de infracciones a las normas de un orden social afinado sobre doctrinas religiosas con la capacidad de transfigurar las desigualdades sociales en cuestiones de un orden normal³³⁵.

Al proponer los anteriores sentidos interpretativos para la enunciación de las “monstruosas doctrinas” que Mosquera condenaba en su carta pastoral, se propone que la intervención demoníaca que acompaña a la condena herética. En este sentido, como plantea Jaime Contreras Contreras, los discursos eclesiásticos sobre lo demoníaco y lo herético se entrecruzan en la intención de negación de la voluntad de Dios como verdad objetiva, esta última custodiada por una “cúspide burocrática”. Por tanto, se propone que las enunciaciones del Demonio que se analizaron en el capítulo 2 ayudan en la comprensión de los elementos esbozados hasta ahora para la interpretación del campo semántico de la herejía por parte del arzobispo Mosquera, quien, como autoridad eclesiástica, se valía de la satanización para denunciar las perversiones de las que se encontraban presos los fieles católicos de mediados de siglo, asegurando con ello no tanto la demostración de sus propios argumentos, como la presentación de su propia verdad³³⁶.

Por otro lado, en su propia experiencia, y ante la necesidad de construirse una legitimidad como máximo jerarca de la Iglesia católica neogranadina, el arzobispo Mosquera afronta el gran reto de una transición que describe la historiadora francesa Annick Lempérière para la historia de México: “la religión de Estado [en el antiguo régimen] se ha transformado en un objeto de debate político, lo que nunca se hubiera podido imaginar bajo la monarquía católica”³³⁷. En este sentido, las condenas del prelado metropolitano ante ideas que consideraba

³³⁵ Esto último es señalado por Pierre Bourdieu como la “alquimia ideológica” que realizan los especialistas de lo sagrado en el marco de las relaciones sociales del campo religioso, y por la cual “se opera la transfiguración de las relaciones sociales en relaciones sobrenaturales, por lo tanto, inscriptas en la naturaleza de las cosas y, por ello, justificadas”. Ver Pierre Bourdieu, *La eficacia simbólica. Religión y política* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009) 48–49. No es la única característica del campo religioso que estudia el sociólogo francés, pero se trae a colación precisamente para dar continuidad al argumento del orden religioso custodiado por las autoridades eclesiásticas.

³³⁶ Contreras, “Entre tradición y autoridad”, 124–127.

³³⁷ Annick Lempérière, “¿Nación o república barroca? México 1823–1857”, en *Imaginar la nación*, Coord. François-Xavier Guerra y Mónica Quijada (México: Fondo de Cultura Económica, 1994) 143.

contrarias a la religión católica ayudan a prefigurar las ideas que promovían los herejes de mediados del siglo XIX.

Esto permite comprender de mejor manera los proyectos de laicidad de sociedad que se tornaban contrarios a la autoridad eclesiástica, si bien la historiografía ha puntualizado en ciertos aspectos sobre la promoción de tales proyectos. Ricardo Arias, en el marco temporal entre mediados del siglo XIX y finales del siguiente siglo, propone al respecto la ambivalencia entre los promotores de la laicidad, adscritos al partido liberal, y sus propias convicciones. Si “el hombre político, el estadista, que hace de la laicidad una de las banderas de su programa porque ve en ella un principio esencial para el desarrollo del individuo y de la sociedad”, como ciudadano no actúa de acuerdo con sus convicciones políticas, por cuanto muchas veces reclama para la religión y la Iglesia católicas un lugar preponderante en el entramado social, con lo cual se pueden establecer posiciones cercanas entre liberales moderados e ideas y posturas del programa político conservador³³⁸.

Muy de la mano con aquella indefinición en la promoción de la laicidad por la élite política, Gilberto Loaiza Cano llama la atención sobre la “paradoja” de un “catolicismo intransigente” para la primera mitad del siglo XIX, por cuanto una parte de la Iglesia institucional — es decir, una parte del clero, destacando el episcopado, más “tradicionalista, restaurador y antiilustrado”, más cercano a los dictados de Roma, y crítico del sistema de instrucción pública de los decenios de 1820 y 1830, así como de la masonería — actuó decididamente en “prácticas asociativas que buscaban el favor de la opinión pública y que apelaban al ejercicio del voto para hacerse elegir”. En su reivindicación de un “ideal de república católica”, laicos y representantes del clero tejieron “una red de agentes y actividades”, tales como las congregaciones de caridad, las asociaciones musicales, las conferencias dominicales, las sociedades de fraternidad cristiana o las *Sociedades católicas*, destacando entre ellas las que surgen desde 1838, primero en la ciudad de Bogotá, y posteriormente en Popayán, Cali y Pasto, erigidas como fortín electoral. Paradoja, en suma, porque “la Iglesia también se modernizó mientras luchaba contra esa modernidad”³³⁹.

³³⁸ Ricardo Arias, *El episcopado colombiano: intransigencia y laicidad, 1850–2000* (Bogotá: Ediciones Uniandes / Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH) 23–24.

³³⁹ Loaiza, *Sociabilidad, religión y política*, 215–223.

Lo señalado por Ricardo Arias y Gilberto Loaiza Cano da cuenta de acciones que daban forma a la participación activa de la Iglesia institucional en la definición y configuración de modelos de nación, sobre todo en un marco ceñido por un Estado liberal que hacia mediados de siglo debía competir por la legitimidad y la cohesión sociales. Continuando con lo señalado por Luis Javier Ortiz Mesa, la Iglesia no sólo demostraba la puesta en marcha de “modalidades de adaptación, resistencia y reacción antes las nuevas condiciones del Estado en formación”³⁴⁰, sino que además fungió al mismo tiempo como institución “polarizadora, al defender las tradiciones frente al liberalismo, y civilizadora, en cuanto ayudó a construir un tipo de nación con un alto contenido católico en sus instituciones, prácticas y discursos”³⁴¹.

Ahora bien, antes de esbozar interpretaciones sobre las manifestaciones heterodoxas con las cuales convivía el prelado metropolitano, se propone a continuación un apartado orientado a comprender las enunciaciones que por Iglesia se pueden percibir en las piezas oratorias, destacando igualmente los cuestionamientos que como autoridad de autoridades afrontó Mosquera durante su gobierno arzobispal, puesto que esto último debe ayudar a no obviar que la jerarquía eclesiástica no puede estudiarse como un cuerpo homogéneo carente de contradicciones.

3.3. Concepciones y trayectorias de la Iglesia en tiempos de transformaciones para la autoridad eclesiástica

En términos generales, las metáforas más frecuentes con las cuales se refiere el arzobispo Mosquera a la Iglesia son las de 1º) cuerpo místico, 2º) madre que dispensa cuidados y 3º) esposa de Cristo. En relación con la primera de ellas, en la “Carta y edicto pastoral sobre la observancia cuadregesimal”, publicados el 6 de febrero de 1846, el arzobispo señala lo siguiente: “todo este grande cuerpo, cuya augusta cabeza es Cristo, y que se compone de innumerable muchedumbre de todas naciones, tribus, pueblos y lenguas de todos los tiempos,

³⁴⁰ Luis Javier Ortiz Mesa, “La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX. El caso colombiano”, *Almanack* No.:6 (2013):7. [En línea:] <https://doi.org/10.1590/2236-463320130601>

³⁴¹ Luis Javier Ortiz Mesa, *Obispos, clérigos y fieles en pie de guerra. Antioquia, 1870-1880* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín / Clío / Editorial Universidad de Antioquia), 19.

no forma mas que una sola y una misma hostia”³⁴². Por lo menos se conjugan dos elementos importantes: la fidelidad al cuerpo por parte de los creyentes y el reconocimiento y obediencia de estos a la jerarquía, por cuanto Cristo es la cabeza del cuerpo y sus vicarios en la tierra, con el papa en la punta de la institución, son herederos del mensaje de salvación.

Vale la pena indicar que esta concepción del cuerpo místico – extendiendo una somera explicación al respecto – logra consolidarse de manera hegemónica durante el pontificado de Inocencio III (1198–1216), quien además consideraba que la fe era el alma del cuerpo. Estas expresiones estuvieron en el centro del IV Concilio de Letrán (1215), “escenario elegido por la Iglesia latina para definir con una precisión nunca antes lograda, la presencia real y concreta del dios encarnado en la eucaristía [ofreciendo] al colectivo cristiano una reencarnación plausible del dios-hombre”³⁴³.

Al anterior sustrato teológico – que contribuyó, además, en la justificación que buscaba la Iglesia latina contra las herejías en la Edad Media –, y operando un amplio salto temporal, el historiador Brian Connaughton propone que para el siglo XIX, si bien la metáfora aludida ayuda a comprensiones de la historia de la teoría política del medioevo tardío, lo relevante es que contribuye en “crear un puente de transición de la retórica preindependiente al discurso patriótico nacional”, por cuanto se superponen las experiencias de una sociedad fracturada en castas y corporaciones que buscan, en tanto colectividad, crear un sentido de vivencias compartidas experimentadas como “la liberación divina de la humanidad”³⁴⁴.

El párrafo anterior no agota un tema que muchas veces resulta complicado de definir, la eclesiología, es decir, las maneras de hacer, pensar y definir qué es la Iglesia en relación con

³⁴² Manuel José Mosquera, “Carta y edicto pastoral sobre la observancia cuadregesimal”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 124.

³⁴³ Fabián Alejandro Campagne, “El sanador, el párroco y el inquisidor: los saludadores y las fronteras de lo sobrenatural en la España del barroco”, *Studia Historica: Historia Moderna* Vol.: 29 (2011): 313 [En línea:] https://revistas.usal.es/index.php/Studia_Historica/article/view/8234.

³⁴⁴ Connaughton, *Entre la voz de Dios*, 99–100. En complemento, como puntualizan María Teresa Calderón y Clément Thibaud, “el sentido místico de las corporaciones les confirió un valor intrínseco, e hizo de ellas el soporte necesario del poder real” Ver María Teresa Calderón y Clément Thibaud, *La majestad de los pueblos en la Nueva Granada y Venezuela (1780-1832)* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia / Taurus, 2010) 55.

la sociedad de creyentes y el poder político. De suma importancia para el análisis emprendido resulta la hipótesis de trabajo considerada, nuevamente, por el historiador Brian Connaughton, para quien, ante el fracaso de una plena legitimidad armoniosa político-eclesial para el siglo XIX mexicano, toma fuerza una “idea eclesiológica” entre el clero, poco común hasta el momento, que consiste en “entender a la Iglesia más bien como una sociedad perfecta, gobernada con clara jerarquía por el clero, misma que poseía todos los elementos de su propia conducción y gobernabilidad, sin que la intromisión del Estado fuera permisible o tolerable”³⁴⁵.

El “Sermón panegírico de san Pedro Apóstol” del arzobispo Mosquera estará destinado a demostrar tal perfección de la institución, sobre todo porque la metáfora del cuerpo refuerza el argumento a favor de una autoridad religiosa organizada de manera vertical. Algo de esto último insinúa el prelado cuando sentencia que “la unidad de la Iglesia reposa sobre el grandioso testimonio de la jerarquía”³⁴⁶. En este sentido, se tiene presente que el proceso de institucionalización durante la Edad Media, según plantea Dominique Iogna-Prat, al interpretar las obras del pensador neoplatónico cristiano Pseudo-Dionisio el Aeropagita (ca. 480-500), asentó la legitimidad de “los mediadores necesarios para el funcionamiento de la procesión de lo divino, de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba de la pirámide jerárquica”³⁴⁷.

Igualmente vale la pena indicar que esta vinculación de la jerarquía con la “perfección” de la Iglesia es una idea sostenida por los apologetas católicos, tanto sacerdotes como laicos, durante el siglo XIX como se lee en la definición que de la institución eclesial propone el historiador colombiano Juan Pablo Restrepo (1839-1896), para quien la Iglesia, además de

³⁴⁵ Connaughton, *Entre la voz de Dios*, 17-18.

³⁴⁶ Manuel José Mosquera, “Sermón panegírico de san Pedro Apóstol”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858)325. El versículo de la Biblia que se disponen como epígrafe del sermón corresponden al *Libro de los Salmos* del Antiguo Testamento, XIII, 5: “Tus testimonios se han hecho por extremo creíbles. La santidad debe ser, Señor, el ornamento de tu casa por serie de los siglos”.

³⁴⁷ En sus obras *Jerarquías celestes y Jerarquías eclesiales*, el pensador siríaco –continúa Iogna-Prat–, “propone una teoría global del orden del mundo, que ofrece una visión de conjunto de lo cósmico, de lo social y de lo psicológico, y un tratamiento unificado de las escalas de la Creación aspirada hacia lo alto por la Unidad primordial, desde el individuo hasta el cosmos pasando por la comunidad de los hombres y de los ángeles”. Ver Dominique Iogna-Prat, *La invención social de la Iglesia en la Edad Media* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016)10.

ser “la congregación de los fieles, gobernada por el Sumo Pontífice [...] instituida por Jesucristo Nuestro Señor”, tiene “dos clases de intereses”: los espirituales, destinados a la salvación de las almas y del género humano y de dominio exclusivo de la Iglesia; y los temporales, que “tienen por objeto atender á la conservación material de la misma Iglesia, proveyéndola de los elementos materiales que necesita para llenar fielmente su santo y sublime destino”. Estos últimos intereses ser confiados, en parte, a los Gobiernos civiles, los cuales no deben olvidar que la potestad, como los demás “dones del cielo”, vienen de Dios³⁴⁸.

Retomando al arzobispo Mosquera, en el exordio del sermón último referido se ponen en diálogo diferentes elementos complementarios a dicha noción de cuerpo:

- a) La Iglesia se concibe como la “Esposa de Jesucristo, en el establecimiento de su reino sobre la tierra”, pero que en tiempos del arzobispo se encuentra cautiva y sólo “será libertada por Jesucristo su único libertador”.
- b) Iglesia cautiva, en tiempos del arzobispo, por “un siglo heredero de la soberbia y de la insipiente del que le precedió, que se llama positivo, por no confesarse egoísta”. Su error: no reconocer los “incontestables testimonios de los grandes héroes de la religión católica”.
- c) Como herederos de san Pedro, que recibió la misión de Dios-hijo de edificar su Iglesia para asentar “el edificio de la ciudad santa”, se establece la analogía con los ministros del clero que son piedras edificantes de la sociedad.
- d) En suma, y volviendo sobre la doctrina definida por san Agustín, la religión cristiana está resguardada en “una indestructible cadena” compuesta por las “pruebas” de los “hechos milagrosos”, de los “testimonios luminosos” y de la “autoridad perpetua”³⁴⁹.

Ahora bien, en aras de ofrecer una interpretación de conjunto del sermón, resulta importante destacar que las percepciones de la Iglesia están casi que emparentadas, irremediabilmente, con la autoridad jerárquica, la cual tiene por derecho fijar un decir: no por nada la

³⁴⁸ Juan Pablo Restrepo, *La Iglesia y el Estado en Colombia. Edición tomada de la imprenta en Londres en 1885. Tomo I*, (Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1987) 61-79.

³⁴⁹ Mosquera, “Sermón panegírico de san Pedro Apóstol”, 317-319.

unidad se entiende no sólo en su jerarquía, sino además en la cátedra de Jesucristo, predicada por los apóstoles a través de la “palabra de salud” que es el Evangelio. Con esto se evita que el “sentido privado”, que anima la lectura de las Escrituras, abra la posibilidad a la “experiencia de las sectas separadas de la Iglesia”, las cuales “multiplican las creencias” al decir “cosas diametralmente opuestas”. Con esto toma forma la asimilación de la Iglesia como un “faro de esperanza” y una jerarquía llamada a custodiar la unidad para evitar la confusión con “las dudosas luces que guían los trémulos pasos de las víctimas de la herejía y de la mentira”³⁵⁰.

Esta lectura particular sobre el sermón refuerza una comprensión inicial en relación con los desvaríos del clero en sus desautorizaciones al arzobispo. Pero antes de ello, es interesante proponer que el argumento en pro de la Iglesia como garantía de la unidad se asienta sobre el resguardo que ella propicia a la religión única y verdadera. Lo que se quiere indicar con esto es que a lo largo de la lectura de las piezas de la oratoria sagrada no se encuentra con facilidad una disociación entre Iglesia y religión católicas, sobre todo porque la intención es precisamente mostrarlas como inseparables. Pero no por ello se puede aventurar que Mosquera concibe la religión como un medio y no como un fin, pues el fin en sí mismo, en tiempos de construcción de la República, es la Iglesia institucional que demanda de las autoridades civiles un consenso para hacer efectiva la fórmula que propone el historiador Brian Connaughton para el caso mexicano en la relación entre Iglesia y Estado: antes de la separación entre ambas potestades, “parecía impensable la gobernabilidad sin que máximas morales iguales obligaran a todos”³⁵¹.

En la carta pastoral publicada en febrero de 1844 se encuentra un ejemplo del argumento de la religión en tanto medio para un fin. En ella, el arzobispo procura hacer recordar a su feligresía que la religión es el “verdadero origen de los sentimientos que unen á los hombres en sociedad; que ella es la que da la gracia, la sabiduría, las virtudes amables y bienhechoras”, pero más allá de esto, llama la atención sobre los atributos que le reconoce, porque “en

³⁵⁰ Mosquera, “Sermón panegírico de san Pedro Apóstol”, 330.

³⁵¹ Connaughton, *Entre la voz de Dios*, 19.

ella sola se encuentra todo lo que hace la paz y la felicidad de la vida social y doméstica por aquella piedad santa”³⁵².

En complemento de lo anterior, el prelado metropolitano resalta la permanencia milenaria de la institución eclesiástica, con lo cual puede sugerirse que el arzobispo Mosquera procura demostrar que mientras los gobiernos de los hombres han cambiado a condición de su inestabilidad, la Iglesia gana en legitimidad al mostrarse como una institución “invariable” e “infalible” ante los avatares del tiempo. Esto lo describe en el “Sermón contra la incredulidad”, muy a lugar en su intención de disminuir a simple ruido los “nuevos errores” del siglo XVIII. Recuerda a sus feligreses que la Iglesia, “ella sola, en medio de todas las variaciones, ha permanecido invariable en su doctrina; porque ella sola, en medio de todos los errores, puede desafiar á sus enemigos”. Por si fuera poco, a esta solidez temporal se suma la intención, aunque fracturada, en hacer coextensiva la institución eclesiástica a todas las geografías, cuando señala que “la fundacion y conservacion de una Iglesia inmortal que se extiende sucesivamente hasta las extremidades de la tierra”, amparándose en las supuestas pruebas testimoniales del cumplimiento de las profecías³⁵³.

Por lo dicho hasta el momento, es interesante destacar, a manera de hipótesis, que las citas referidas anteriormente para dar cuenta de lo que entendía el arzobispo Mosquera por Iglesia vuelven sobre dos puntos nodales: por un lado, y como efecto de las fracturas de la cristiandad del siglo XVI, pareciera que el prelado se encuentra preso ante el cuestionamiento del monopolio de la Iglesia romana sobre el fin del mundo como garantía de unidad. En este sentido habla la invocación de Jesucristo como libertador de la Iglesia, con lo cual no hace más que reconocer que el “futuro del mundo y su final” ya no se encontraban compaginados exclusivamente al interior de la historia de la Iglesia³⁵⁴. En este sentido, la sociedad

³⁵² Mosquera, “Pastoral sobre el indiferentismo religioso”, 114.

³⁵³ Manuel José Mosquera, “Sermón contra la incredulidad”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 325. Los versículos de la Biblia que se disponen como epígrafe del sermón corresponden al libro *Primera carta a los Romanos* del Nuevo Testamento, I, 21, 22: “Devanaron en sus discursos, y quedó su insensato corazón lleno de tinieblas: y mientras se jactaban de sabios, pararon en ser unos necios”.

³⁵⁴ La reinterpretación del argumento del futuro asociado a la Iglesia está basada en Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Barcelona: Paidós, 1993) 24–28.

neogranadina desde ahora podía remitirse a la religión católica como un proyecto más con la capacidad de anunciar un final del mundo, aunque no fuese el único.

Pero lo anterior es tan sólo una lectura particular que habrá de complementarse con investigaciones futuras, puesto que habla de los sentidos y actuaciones de la Iglesia católica en tiempos de recomposiciones propios de la época. El segundo elemento a destacar, en continuidad con las transformaciones, es que ciertos atributos descritos por Mosquera parecieran dar cuenta de un proyecto que acompaña a la institución eclesiástica misma desde la Edad Media, y que habla de la “absorción de lo social en los eclesial como proyecto de sociedad cristiana”³⁵⁵. En este punto se quiere llamar la atención sobre la intención de llevar a la práctica tal configuración de sociedad por representantes del sacerdocio católico, sin por ello descontar las situaciones particulares de cada época.

Ahora bien, el siguiente apartado procura mostrar situaciones ante las cuales tuvo que hacer frente el arzobispo Mosquera para dar continuidad ante la representación de su figura como máxima autoridad de la Iglesia institucional neogranadina. Esto en aras de establecer elementos de interpretación sobre los conflictos que la institución hubo de afrontar durante el siglo XIX.

3.3.1. Vaivenes de la autoridad eclesiástica

Desde la postulación de Manuel José Mosquera ante el Congreso de la República en 1834 para ser escogido como arzobispo se manifestaron voces en contra. Desde el ámbito eclesial, tuvo que competir con miembros del clero mucho más experimentados, como José María Estévez, obispo de Santa Marta; con Juan de la Cruz Gómez Plata, obispo de Antioquia a la muerte de Esteves el 17 de julio de 1834; y el propio Salvador Jiménez de Enciso, obispo de Popayán.

Una vez terminadas las elecciones que dieron por resultado el nombramiento como máxima dignidad de la Iglesia institucional granadina, el 22 de junio de 1834, mientras aún se encontraba en la ciudad de Popayán, el joven arzobispo prestó juramento el 22 de junio de 1834 al Gobierno, el cual se notificó ante el gobernador Rafael Diego, otras dignidades de

³⁵⁵ Dominique Iogna-Pratt, *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, 65. [En línea:] https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/518/518_04_05_FormacionParadigma.pdf

aquella diócesis y representantes de otras instituciones, como la Universidad del Cauca. Según lo dispuesto en el artículo 16 de la ley de patronato, y luego de posar las manos sobre el Evangelio, las expresiones del juramento anotaban lo siguiente:

¿Juráis a Dios sostener y defender la Constitución de la República, no usurpar su soberanía, derechos y prerrogativas y obedecer y cumplir las leyes y disposiciones del Gobierno?" A cuyas palabras respondió el señor Mosquera: "Sí juro", y el señor Gobernador añadió: "Si así lo hicieres, Dios os lo premie, si así no es así os lo demande". A lo que respondió el señor Mosquera: *Amén*³⁵⁶.

La elección por parte del Congreso para una dignidad eclesiástica puesto que Fernando Caycedo y Flórez, antecesor de Manuel José Mosquera, había sido propuesto directamente a la Santa Sede. De las diferentes consecuencias por destacar de tal nombramiento, llama la atención el continuo llamado que el prelado extiende en la mayoría de las cartas pastorales al "deber de conciencia"³⁵⁷ al que están obligados los fieles católicos y ciudadanos neogranadinos, el cual consiste en obedecer sin titubeos a las autoridades civiles³⁵⁸. Ni siquiera en su última carta pastoral, publicada en Villeta antes de emprender su peregrinación a tierras

³⁵⁶ Restrepo Posada, *Arquidiócesis*, 89. Énfasis en el original.

³⁵⁷ Una de las interpretaciones al respecto hace coincidir este "deber de conciencia" con lo señalado por San Pablo en su Epístola a los romanos, según la sentencia "pagad, pues, a César lo que es de César y a Dios lo que es Dios, palabras atribuidas a Jesús cuando los fariseos cuestionaban la adhesión de aquél al poder de Roma. Con esto se ponía el acento no sólo en la dualidad cristiana (los fines terrenales y los fines espirituales, propios de la concepción de cuerpo y alma), sino que propicia las discusiones del cristianismo temprano de la relación entre la Iglesia y el Estado, llegando a afirmarse muchas veces la superioridad de la primera sobre el segundo, pues al fin y al cabo los ministros civiles podían caer en faltas morales reconvenidas por un cuerpo de sacerdotes. Con San Agustín, se abre una nueva posibilidad, tal y como lo propone George H. Sabine: "sólo en la Ciudad Celestial es posible la paz; sólo el reino espiritual es permanente. Ésta es, pues, la interpretación agustiniana de la caída de Roma: todos los reinos meramente terrenos tienen que desaparecer, ya que el poder terreno es por naturaleza mudable e inestable; se basa en aquellos aspectos de la naturaleza humana que producen necesariamente la guerra y la sed de dominación" Ver George H. Sa bine, *Historia de la teoría política* (Bogotá D.C.: Fondo de Cultura Económica, 1998) 153-169.

³⁵⁸ Para Terrence B. Horgan, esto se puede explicar porque "para Mosquera, la verdadera instrucción religiosa enseñaba la obediencia a la autoridad civil debidamente constituida. Esta interpretación de las enseñanzas de la Iglesia, lo llevó a condenar las rebeliones en general, y la Guerra de los Supremos en particular. Esto coincidía con su creencia de que el orden era un requisito indispensable para el progreso". Por demás, anotar que Terrence sostiene la hipótesis de una política eclesiástica del arzobispo orientada por la relación entre el progreso y un supuesto "verticalismo" hacia dentro de la institución, explicaría el que aquel "no se concentró en la autoridad moral y teológica de la Iglesia, sino en estrechar lazos políticos ad-hoc". Ver Horgan, *El arzobispo Manuel José Mosquera*, 51-55.

extranjeras, omite dicha invocación. Si por la conservación de la unidad de los feligreses, único “medio universal de salvacion [y] bienaventuranza eterna”, se cumple con los deberes del orden espiritual, no es menos importante “la sumision y la obediencia á las leyes civiles, y el respeto y amor á los magistrados, [pues] la insubordinacion y el desórden que turban la tranquilidad pública, son reprobados por la Iglesia”³⁵⁹.

Lo que se quiere proponer al respecto es que el jerarca no abandonó durante todo su gobierno arzobispal la premisa agustiniana que se lee en la primera carta pastoral de 1835, en la cual advertía lo siguiente: “mientras que las dos ciudades esten mazcladas en la tierra, dice san Agustin, nos servimos de la paz de Babilonia”. ¿Qué podía llegar a ganar con esto? El arzobispo lo expone de manera clara: “la paz de la Iglesia depende en cierto modo de la tranquilidad de las naciones”. Pero no se trata de una paz cualquiera. En ella se conjuga un encadenamiento de efectos que invitan a la armonía entre la Iglesia institucional y el Gobierno republicano como garantía del bien común. Como base fundante del pacto se encuentran la ley de Dios, porque sólo ella “vivifica á los hombres y á las sociedades; ella es la reguladora de todo lo que es conforme á la verdad, de todo lo que santifica, de todo lo que nos hace amables, de todo lo que sirve al buen nombre, de toda virtud”. Si algo logra en hombres y mujeres la ley divina es movilizarlos en procura de construir dicho bien común, es decir, de aunar patriotismo y religión como “el único medio de salvar nuestra sociedad de la ruina que la amenaza”³⁶⁰.

Estas mismas indicaciones se encuentran en las cartas pastorales publicadas el 1º de noviembre de 1835, el 29 de febrero de 1839, el 15 de enero 1850 y en la del 22 de agosto de 1852, esta última citada más arriba. En carta de 1850, y antes de la expulsión de la Compañía de Jesús y de la suya propia, el arzobispo recuerda a los fieles católicos neogranadinos las palabras que san Cipriano dirigió a su clero: “debemos acomodarnos á las circunstancias de los tiempos, atendiendo por la común tranquilidad y bienestar de los fieles con aquella moderacion y mansedumbre, que es el carácter de los siervos de Dios”. Con ello reafirma sus

³⁵⁹ Manuel José Mosquera, “Pastoral por la cual se despidió el Arzobispo de su grey, al salir para el destierro”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 239.

³⁶⁰ Mosquera, “Primera pastoral” 37-41.

dos pastorales anteriores en las cuales abordó el “deber de conciencia de obedecer al gobierno”, una tarea de primer orden para los feligreses toda vez que “pidiendo á Dios por nuestros magistrados y por la tranquilidad de la República, le pedimos por nosotros mismos”³⁶¹.

Algo de lo anterior se encuentra igualmente en su oración de 1843, en la cual el arzobispo argumenta en pro de la nación católica y de diluir las diferencias hipotéticas entre el sujeto ciudadano y el sujeto creyente católico a partir de retornar sobre la tradición —“a esto reduzco mi discurso: nada diré de nuevo, porque un ministro del Evangelio debe en todas ocasiones consultar a sus padres, preguntar a sus mayores, y decir lo que ellos han dicho, siempre, en todas partes” — para renovar el principio articulador de la sociedad al sostener el catolicismo como religión nacional, pues, volviendo sobre san Agustín, indica, primero, que la paz de la República debe asumirse como “la ordenada concordia de los ciudadanos en mandar y obedecer”, y, debido a ello, “la Constitución Política³⁶² de una Estado no es más que la regla de mandar y obedecer, de su observancia depende la paz de la República”. Este principio del orden, en segundo lugar, está amparado en la religión porque garantiza la legitimidad de “los políticos” y del gobierno, instituciones humanas asentadas en “el origen divino de la autoridad”, haciendo de la religión el medio de satisfacción de “las necesidades de la sociedad, librándola del orgullo de la filosofía”³⁶³.

Ahora bien, este retorno a la armonía político-eclesiástica como garante del bien común, ¿a qué puede hacer referencia? Al respecto se propone que se juega el llevar a buen término la promesa abierta por el constitucionalismo de Cádiz de 1812 en materia religiosa y las posibilidades de interpretación y aplicación que desde entonces dejó abiertas para las nuevas repúblicas de América Latina. Como advierte el historiador Brian Connaughton, el artículo

³⁶¹ Mosquera, “Carta pastoral contra la lectura de los libros irreligiosos”, 195-196.

³⁶² Es importante indicar que esta Constitución Política, además de promulgarse luego de la terminación de la guerra civil de los Supremos (1839-1842), estipulaba la protección de “Dios Padre, Hijos y Espíritu Santo” en su preámbulo, además de estipular “que la única religión, cuyo culto sostenía y mantenía la república, era la católica romana”. Ver Cortés, *La batalla*, 132.

³⁶³ Manuel José Mosquera, “Oración pronunciada en la iglesia metropolitana, con motivo de la solemnidad religiosa con que se inauguraba la nueva Constitución de la República”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 290-308.

12 — que había asentado el principio constitucional de que “la religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra” — y los debates que tuvieron lugar en la comisión preparatoria fueron un punto de no retorno, producto de una amplia transformación de la cultura política en el mundo hispánico cuyas intenciones eran renovar la monarquía “mediante una reforma sistemática en consonancia con sus orígenes, concebido como puros y de valor duradero”. A partir este proyecto constitucional, las repúblicas americanas se debatieron por llevar a la práctica la conciliación entre los gobiernos temporales, electos por gobernados con derechos, y la fe católica, obligada desde ahora a dialogar con las libertades civiles. En complemento de esto, ciertos sectores de la sociedad supondrían que la institución eclesiástica debía estar protegida por privilegios eclesiásticos otorgados desde el Estado³⁶⁴.

La anterior apreciación historiográfica puede proponerse como un hilo de lectura para comprender los quiebres al ideal de armonía entre religión y política abiertos por los gobiernos republicanos durante la administración del arzobispo Mosquera, haciendo referencia explícitamente a las denominadas reformas de medio siglo en contra de privilegios de la institución eclesiástica. Al respecto de dichas medidas, la historiografía opera cierto consenso en relación con la ambivalencia de las autoridades republicanas en hacerse con el favor de la Iglesia institucional para legitimar el nuevo orden político, pero en procurar atizar la influencia social y moral de aquella, estableciendo cortapisas a su autonomía, volcándose sobre todo hacia sus bienes materiales en aras de constituir un aparato administrativo fuerte y solvente.

Al respecto, lo primero que apunta Fernán González es que ciertas medidas en contra de tales privilegios de la Iglesia institucional no comienzan con el gobierno del presidente liberal José Hilario López (1849-1853) como suele decirse, sino que, paradójicamente se pueden rastrear en los “gobiernos protoconservadores” de José Ignacio Márquez (1837-1841) y de Pedro Alcántara Herrán (1841-1845). Tales disposiciones fueron: 1º) una ley de 1840 por la

³⁶⁴ Brian Connaughton, “El constitucionalismo político-religioso. La Constitución de Cádiz y sus primeras manifestaciones en el Bajío mexicano y zonas aledañas”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Vol.:147, No. 37 (2016): 86-89 [En línea:] http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292016000300085&lng=es&tlng=es

cual se obligaba la aprobación del pase del gobierno para divulgar bulas o rescriptos papales por parte de los sacerdotes; 2º) una ley de 1841 por la que se encargaba a los jefes de policía que vigilasen a los prelados y curas para que no introdujeran novedades en la disciplina exterior de la Iglesia institucional, advirtiendo, además, de las sanciones en que podían incurrir por desobedecer la ley de patronato; 3º) una ley de 1847 en contra de “la inmovilidad de la censos”; 4º) en 1848 se propone un proyecto de ley que tiene por objeto la erección de un impuesto general para el sostenimiento del culto, en lugar del diezmo; 5º) en 1849, la memoria de Hacienda, “Mosquera y Florentino González piden al Congreso legislar sobre la acumulación de bienes en manos de la Iglesia, que son una inmensa rémora para el progreso económico.³⁶⁵”

Guardando cierta cercanía con los argumentos anteriores, el historiador José David Cortés Guerrero indica que, durante la década de 1840, sobre todo bajo la presidencia de Herrán, se acentúa la posición de diferenciación entre los partidos políticos, hablando específicamente de la relación de estos con la Iglesia institucional y la religión católica. Agrega además que este presidente asumió “como propia la defensa de la Iglesia y la religión, con la Constitución Política de 1843, aspectos de los planes educativos y el retorno de la Compañía de Jesús al país”³⁶⁶. Del reformismo liberal, que inicia bajo José Hilario López, el historiador colombiano propone una clasificación de las diferentes medidas legislativas, agrupándolas en tres grupos interpretativos – carácter económico, disciplina de la Iglesia y político-punitivas –, llamando la atención en que algunas de ellas ya habían sido contempladas y aprobadas en la Colonia y mostrando las cercanías temporales de estas medidas con otras regiones de América Latina. Mientras aporta la hipótesis que dichas reformas han sido sobreevaluadas tanto por las historiografías liberal como conservadora del siglo XIX³⁶⁷, advierte que

³⁶⁵ González, S.J., *Poderes enfrentados*, 146. Esta misma lectura es compartida por Sigrí María Louvier Nava, “El concepto de separación Iglesia-Estado en México y la Nueva Granada a mediados del siglo XIX”, *Itinerantes. Revista de Historia y Religión* No. 5 (2015), específicamente 141. [En línea:] <https://revistas.unsta.edu.ar/index.php/Itinerantes/article/view/55>

³⁶⁶ Cortés, *La batalla*, 132.

³⁶⁷ En sus palabras, “creemos que esas reformas son una parte más de la reconfiguración del Estado y de la Iglesia que comenzó con la Independencia. Lo anterior no quiere decir que no sean importantes, pero pueden entenderse como punto de inicio de una nueva era, de una nueva historia, como los historiadores liberales del siglo XIX lo quisieron.” Ver Cortés, *La batalla*, 116.

en el punto culmen de las medidas de López, es decir en 1851, el arzobispo Mosquera se mostró contrario, asumiendo posiciones de protesta como en los casos de “la ley de desafuero, contra el nombramiento de curas por los cabildos y contra la extinción de los capítulos catedrales”. Citado por el historiador colombiano, el arzobispo le comunicará al obispo de Cartagena, Pedro Antonio Torres, el que podría ser un punto de no retorno en aquella intención de acercamiento entre religión y política que pregonaba en 1835: “si callamos va adelante la esclavitud de la Iglesia; si hablamos nos expulsarán”³⁶⁸.

De la mano con esto último, el historiador José David Cortés Guerrero advierte que en 1851 “el arzobispo buscaba la unión de la jerarquía, por lo que podría suponerse que hasta ese momento no había actuado como un solo cuerpo: la Iglesia no era única e indivisible”³⁶⁹. Esto podría leerse como la inestabilidad de la Iglesia institucional, o, dicho de otra manera, la heterogeneidad de posiciones del clero que invitan a guardar la distancia al asegurar que una autoridad eclesiástica consolidada existía sin sobresaltos en la sociedad neogranadina de mediados de siglo.

Un año más tarde, el arzobispo afrontaría un juicio ante las autoridades civiles, puesto que, según la interpretación que hiciera el Congreso, sus protestas ante proyectos legislativos de 1851 que animaban la desobediencia “al Gobierno o a alguna autoridad pública”, lo cual era materia de sanciones según establecían varios artículos del Código Penal de 1837. A inicios de 1852, el Ejecutivo dejaría al órgano legislativo la decisión del castigo que correspondería al arzobispo Mosquera por su negativa de convocar a concurso para ocupar los curatos que se encontraban vacantes. En dado caso que los miembros del clero se presentaran a concurso, serían excomulgados, medida esta que iba de la mano con el rechazo a la convocatoria que había hecho el obispo de Antioquia en edicto de 1 de marzo de 1852³⁷⁰, sumándose a los reclamos y protestas que el primado había extendido al Congreso anteriormente en contra de proyectos de ley como el nombramiento de curas por los cabildos parroquiales y padres

³⁶⁸ Cortés, *La batalla*, 115-158.

³⁶⁹ Cortés, *La batalla*, 156.

³⁷⁰ Cortés, “La Arquidiócesis de Bogotá”, 212-213.

de familia, la ley de desafuero eclesiástico o la redención de los censos³⁷¹ eclesiásticos por la mitad de su valor en las arcas del Estado.

La expulsión contra Mosquera comienza a estudiarse en el senado desde mayo de 1852, dando continuidad a lo argumentado en la Cámara de Representantes por su continua desobediencia a las leyes del país, lo que acabó en la decisión de la expulsión del arzobispo por parte de las autoridades civiles. Aquel emprendió su viaje hacia la ciudad de Nueva York en septiembre del mismo año. Pero dentro de las diferentes reacciones que se suscitaban entre 1851-1852, se quiere llamar la atención sobre el desplazamiento del “deber de conciencia” que pregona el metropolitano desde 1835, en tanto anuencia entre los poderes espiritual y temporal, hacia una nueva concepción más en firme por una parte del clero, que llamaba al sostenimiento de la unidad de la Iglesia según se puede establecer en el escrito resultado de la reunión de sacerdotes y religiosos del 1º de julio en la iglesia de San Carlos, Bogotá.

Luego de implorar la “gracia del Espíritu Santo cantando solemnemente el himno *Veni Creator*”, procedieron a nombrar como presidente de la reunión al prelado Marcelino de Castro, quien reinterpretando la encíclica del papa Gregorio XVI del 15 de agosto de 1832, no escatimó en advertir que las disposiciones del Gobierno liberal eran la manifestación más acabada “del indiferentismo y la libertad de conciencia”, toda vez que se desprecian las cosas sagradas, cuestionando con ello “la majestad del culto católico”, y deslegitimando “el santo freno de la religión, hollando todas aquellas consideraciones que someten el orgullo humano a la regla de los deberes”. Entre otros aspectos, el presidente llama al episcopado a:

la necesidad y el deber de conciencia que en todo tiempo había y mucho más en las actuales circunstancias, de sostener y conservar la unidad de la Iglesia, estando siempre de acuerdo el cuerpo con la cabeza, es decir, el clero con su Prelado, sobre las importantes y trascendentales materias eclesiásticas que afectaban la disciplina, así como también los intereses de las Iglesias, de las corporaciones monásticas y de las

³⁷¹ “El censo era una obligación contraída, generalmente por testamento, gravando un terreno o propiedad a perpetuidad con una suma de dinero para que, con el producto de sus réditos (en promedio 5% anual) se ejecutaran obras pías, misas, etc. Era una especie de hipoteca que creaba un tributo a perpetuidad, restándoles a estas propiedades movilidad en el mercado”. Tomado de Jorge Villegas, *Colombia. Enfrentamiento Iglesia-Estado, 1819-1887*. (Bogotá: La Carreta, 1981) 23-24.

fundaciones en favor del culto y sus ministros, y que son el objeto de varias disposiciones legislativas expedidas por el Congreso de este año y sancionadas por el poder Ejecutivo”³⁷².

Indicador de la hipótesis que sostiene el efecto del reformismo liberal de la administración liberal que inicia en 1849 en relación con el viraje de una parte del clero hacia las facciones de tendencia conservadora, la anterior invocación del presidente de la reunión de sacerdotes permite proponer que, anterior a la administración de José Hilario López, la Iglesia institucional neogranadina no se concebía a sí misma como un cuerpo unido, como se ha indicado anteriormente y de lo cual se describen a continuación otros ejemplos de ello.

Esto resulta importante de indagar pues, ante la ausencia de una autoridad eclesiástica capaz de cohesionar al clero en su conjunto para sostener la doctrina católica en un margen de interpretación homogéneo, resulta interesante más bien la heterodoxia clerical, lo cual argumento en favor de preguntarse en qué momento de la historia religiosa de los siglos XIX y XX se puede establecer una única Iglesia institucional, o si antes bien, aún está pendiente por escribir historias de las disidencias religiosas.

3.3.2. El clero que cuestiona y el clero cuestionado

En la carta pastoral de julio de 1835 ya había anunciado el arzobispo a sus subordinados eclesiásticos que ellos, junto a los niños y la juventud, estarían en el centro de sus preocupaciones. Bien pronto, una vez posesionado en la Iglesia catedral de la arquidiócesis, procuró remediar la falta de instrucción del clero con una obra compendiada en seis volúmenes, calificado como *Curso de Derecho Canónico para los alumnos del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario*³⁷³ que se publicó en 1837 y fue permitida por el decreto expedido por el gobernador de la provincia de Bogotá. Si se trae a colación este “Curso” es porque propició una serie de críticas por parte de miembros del clero en relación con la ortodoxia del arzobispo, pues los dos primeros volúmenes contenían la obra de derecho público eclesiástico de Segismundo Lackis, mientras que los volúmenes 3º y 4º recogían la obra de las instituciones ca-

³⁷² Restrepo Posada, *Arquidiócesis*, 227.

³⁷³ *Curso de Derecho Canónico para los alumnos del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario* (Bogotá: Imprenta de Espinosa por José Ayarza, 1837) [En línea:] <http://bibliotecanacional.gov.co/content/conservacion?idFichero=158117>

nónicas de Domingo Cavalario. No son datos menores. Mientras sobre Lackis recaía la acusación de pertenecer a la escuela de Febronio, sobre el segundo autor recaían las censuras del *Index* del año 1817.

Para comprender las dispuestas heterodoxas que dicho “Curso” suscitó, conviene recordar, aunque sea de paso, las experiencias históricas englobadas en el término *galicanismo* y en el nombre Febronio. Como conjunto de ideas político-religiosas, el galicanismo pregona que tanto la autoridad de las Iglesias locales como del papa se encuentren supeditadas a la autoridad del poder político civil. Su nombre es atribuido a la experiencia del clero francés en “anteponer la Iglesia nacional a la Santa Sede”, lo cual no debe leerse como el rechazo a la doctrina, dogmas y la figura del papa³⁷⁴.

Durante el siglo XVI, luego de concluidas las sesiones del Concilio de Trento, príncipes consideraron que cerca de treinta de aquellos decretos constituían amenazas para la existencia del poder secular. Estos supuestos llevaron al Parlamento francés a esquivar el conjunto de los decretos tridentinos. En términos doctrinales, algunas expresiones del clero contrariaban la exclusiva infalibilidad a la persona del sumo pontífice romano, pues consideraban que la autoridad de los obispos no dependía de la delegación de la Santa Sede, sino que era de origen divino. Otro punto es la profesión de la independencia absoluta de lo temporal con respecto de lo espiritual. La consecuencia de ello estribaba en que se fue afirmando las posiciones contrarias a que el papa pudiera juzgar a los reyes o a los fieles por encima de los tribunales locales, ni enseñar o definir tesis perjudiciales a la autoridad secular. Influenciados por el mandato providencial de Luis XIV, el clero francés lleva a cabo la famosa Declaración de 1682, cuatro artículos en los cuales se afirmaba la subordinación del papa al concilio y del poder indirecto del monarca sobre la Iglesia³⁷⁵.

Febronio corresponde al seudónimo del obispo sufragáneo de Tréveris, Alemania, Juan Nicolás de Hontheim (1701–1790), quien publica un *De statu Ecclesiae*, una obra que apunta a reducir radicalmente las prerrogativas del pontífice romano. Sus tesis están orientadas a fundamentar el reparto del “poder de las llaves” —es decir, las palabras de Jesús a Pedro en

³⁷⁴ Cortés, *La batalla*, 183.

³⁷⁵ Taveneaux, “El catolicismo postridentino”, 53–56.

el Evangelio de Mateo que expresan la correspondencia entre lo que se ata y desata en el mundo que se atará y desatará en el cielo — entre el papa y el episcopado universal, además de reservar al príncipe el deber de proteger a sus súbditos de las intromisiones ultramontanas³⁷⁶.

No deja de llamar la atención la carta pastoral con la cual el arzobispo defiende el “Curso”. Pero antes de entrar en ella, conviene hacerse la pregunta de hasta qué punto muchas de las disposiciones estuvieron guiadas por cierta autonomía del arzobispo, o si más bien aquella era bastante reducida y eran las disposiciones del Gobierno republicano, haciendo uso del patronato republicano de 1824, el cual, sin necesidad de hacer uso del poder legislativo, podía incidir directamente en la formación del clero. Siempre estará el asomo de la negación de acceso a los archivos de instituciones religiosas para verificar esta y otras tantas preguntas, pero se trae a colación porque, en continuidad con la idea de un ideal de conciliación entre religión y política en el arzobispo — bien obligado por las leyes republicanas, bien por decisión propia — Mosquera debe salir en defensa de un “Curso” que, primero, no fue exclusivamente definido por él, ni tampoco obró como traductor de las obras, tarea que quedó en manos de los editores laicos.

En la “Instrucción pastoral sobre los estudios canónicos”, publicada el 29 de septiembre de 1837, el arzobispo Mosquera critica “el abandono de la lengua latina”, por cuanto abre la puerta a la mezcla de “doctrinas peligrosas ó heterodoxas”, subvirtiendo el sentido de los “buenos principios que los profesores enseñan en sus lecciones orales”, lo cual conduce a “afear” así la ortodoxia³⁷⁷. Este abanico de elementos hace pensar que, primero, el latín se convertía en bastión del conocimiento especializado y, tal vez lo más importante, en conocimiento que no admitía la confluencia de interpretaciones. Un decir exclusivo e incontrovertido. Por otro lado, ha de suponerse que la lectura reforzaba la oralidad de la enseñanza y la transmisión de un saber.

³⁷⁶ Taveneaux, “El catolicismo postridentino”, 57.

³⁷⁷ Manuel José Mosquera, “Instrucción pastoral sobre los estudios canónicos”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 55-57.

Igualmente, llama la atención que el arzobispo refiera que el cuestionamiento del estudio de las colecciones canónicas o tratados de escritores prácticos sea un síntoma más del “abandono del sentido común” que propaga el contagio de la peste de siglo, es decir, el “indiferentismo religioso”. Este último pone en duda las ciencias eclesiásticas – definidas por el primado como “ciencias de autoridad” – al extender el calificativo de “error [a] lo que está dentro de la esfera de lo opinable”³⁷⁸. Con ello quiere indicar el arzobispo su posición contraria a que los dogmas sean objeto de cuestionamiento en el seno de la república de las letras, y, de la mano con esto, la dificultad a la que debe hacer frente el clero en reposicionar la autoridad de las verdades de fe por fuera de la variedad de interpretaciones.

Gracias a esta veta, puede proponerse que el arzobispo está conflictuado por cuanto el “sentido común” se encuentra ahora inmerso en esta “esfera de lo opinable”, y, en suma, reconoce que la autonomía de esferas comienza a ser una posibilidad. Como plantea Di Stefano, el siglo XIX se enfrenta a la problemática de la relocalización de lo religioso en una esfera autónoma, problema que da cuenta del “complejo proceso de cambio cultural que afecta todos los ámbitos de la vida colectiva”, donde se avizoran tanto la pérdida paulatina del “poder normativo de las autoridades religiosas”, como la “tendencia a la subjetivación” de las prácticas y las creencias religiosas. En suma, un umbral de secularización que “tiende a convertir ciertas nociones en cuestiones de sentido común”³⁷⁹.

En cuanto a las disputas por el único sentido de las interpretaciones de los textos doctrinales como una cuestión de crear el “sentido común” para el ámbito eclesiástico en contravía de aquella subjetivación a la que conduce lo opinable, refiere la traducción errónea de los textos canónicos de Cavalario por parte del valenciano Juan Tejada Ramiro, en escrito de 1836, con lo cual procura establecer su autoridad al volver sobre el texto en latín del primero para acentuar el error del segundo en lo atinente a la concepción de la Iglesia:

Hablando Cavalario de la division de diócesis, en que la Iglesia siguió la division del imperio romano, dice (part. I. cap. iv, n. 1): *quae omnia supponunt, ecclesiarum externara*

³⁷⁸ Mosquera, “Instrucción pastoral sobre los estudios canónicos”, 56 – 59.

³⁷⁹ Di Stefano, Roberto. “El pacto laico argentino (1880–1920)”, *PolHis. Boletín Bibliográfico del Programa Buenos Aires de Historia Política*. Dossier: “catolicismo, sociedad y política: nuevos desafíos historiográficos”, Ed. Miranda Lida y Diego Mauro, No. 8 (2011): 81–83. [En línea:] http://historiapolitica.com/datos/boletin/polhis8_DiSTEFANO.pdf

politiam ad imperti exemplum fuisse constitutam; y este período tan claro, que un principiante habría vertido en este otro: *todo lo cual supone que la policía externa de las Iglesias fué establecida imitando la del imperio*, lo tradujo Tejada de esta manera: *todo lo cual patentiza que la supremacía de las Iglesias residía en los pueblos mismos que la del imperio: proposición notoriamente herética, que sin duda jamás pasó por la imaginación de Cavalario*³⁸⁰.

En este contraste sale a relucir, en primer lugar, la necesidad de encausar la interpretación de la lectura de los diferentes escritos religiosos a partir de rasgos que hacen énfasis en la disciplina y la obediencia — “policía externa” —, para, en segundo lugar, calificar como errónea la postura que vincula a los creyentes — “los pueblos” — en la constitución del cuerpo místico eclesial.

Pero estas disposiciones no calmaron a un sector del clero. Días después de la publicación de la pastoral, circuló la publicación *El Tempanador*, cuyo autor era el dominico fray Eduardo Vásquez. En siete entregas, entre los meses de enero a abril de 1838, el cura regular se burlaba de los textos contenidos en el “Curso”, e, indirectamente, contra el prelado metropolitano, quien, en carta a Joaquín Araujo, con fecha del 8 de enero de 1838, comentaba lo siguiente: “un monigote de Cartagena, que se hallaba aquí paniaguado con un fraile ignorante y presuntuoso, me atacó bruscamente por la imprenta, porque algunos de los libros que yo indicaba se hallan en el *Índice Romano*”. A pesar de esta y otras críticas, Roma no condenó los seis volúmenes del “Curso”, pues a la Santa Sede se habían enviado las demandas del nuncio apostólico Baluffi para que se censuran los textos³⁸¹.

Pero el punto a destacar con la publicación del “Curso” es el debate que suscitó entre los miembros del clero, los cuales tildaron desde entonces al arzobispo de Bogotá como hereje. Dado su rol dentro de la institución religiosa, una acusación de esta naturaleza no podía pasar desapercibida. En el anónimo escrito *El frambesario al que lo leyere*, publicado en 1838 en la ciudad de Bogotá, se sostiene un diálogo entre Frambesario y Laytón, en una narrativa que hace del segundo un auxiliador ante las preocupaciones del primero, quien, luego de escuchar un sermón en Mont-Serrate por un párroco imbuido por “la fama pregonera de las luces i de las virtudes del Prelado Metropolitano [que] ha hecho resonar su voz hasta sobre

³⁸⁰ Mosquera, “Instrucción pastoral sobre los estudios canónicos”, 59–60. Énfasis en el original.

³⁸¹ La carta citada y la referencia a *El Tempanador* son tomados de Restrepo Posada, *Arquidiócesis*, 103–108.

estos bosques sombríos”, no puede creer el que se mande a los “amos Sacerdotes que estudien, para enseñarnos, por unos autores reprobados por mi amo el Supremo Pastor de las obejas i todos los pastores”. El Frambesario hace referencia a ciertos autores, pero destaca entre ellos, “con mas temblor i espanto [a] ese *Calvario*, i de esa su muger *Vana-Especia*”. Con la publicación y lectura de tales autores, las consecuencias que anota Frambesario son las siguientes: “mi amo el Sr. Arzobispo se quedará con la fea mancha de herege, nuestros Sacerdotes ajados, nuestra madre la Santa Iglesia afrentada, los ciudadanos *Vana-Especia*, i su compañero Calavario bien empaquetados y triunfantes”³⁸². A medida que avanzan las páginas del escrito, se descubre que la intención no es acusar directamente al arzobispo de hereje³⁸³, ni de cismático³⁸⁴, aunque el solo hecho de proponer una evaluación y de argumentos en contra de tales acusaciones pueden estar dirigidas a sembrar en la opinión la duda de la ortodoxia del arzobispo Mosquera.

Con respecto a esto último, en el número 4º de *El Tempanador* se hace una explicación del error en el que recaen los editores Vergara y Duque cuando afirman que, en términos de censura, “los decreto de la Congregacion del Indice no tenían fuerza en España, i por lo mismo que tampoco deben tenerla en la Nueva Granada”. Partiendo de la premisa que “una es la iglesia catolica, una su fé, unos solos sus sacramentos, uno el órden de su jerarquia i por consiguiente una sola su disciplina escencial”, el dominico fray Eduardo Vásquez recuerda que la potestad del Sumo Pontífice la que se debe obedecer en materia de prohibición de los “malos libros”, sin que los obispos puedan argumentar autorización en esta materia, pues están obligados a obedecer al vicario romano. De la mano con esto, el publicista clerical se pregunta lo siguiente: “¿I tendrán en la iglesia mayor autoridad los doctores Vergara i

³⁸² Sin autor, *El frambesario al que lo leyere* (Bogotá: Impr. por José Ayarza, 1838) 1-15. Ortografía y énfasis en el original. [En línea:] https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/78205

³⁸³ Retomando elementos de la definición “canónica” que desde la Edad Media se establecen para la definición de herejía, el Frambesario señala que “*El Illmo. Sr Arzobispo Mosquera no ha defendido ni defiende doctrina que se oponga á la definision de la Iglesia universal, ni pertinazmente se opone á la autoridad del Romano Pontífice; luego no es herege*”. Ver *El frambesario al que lo leyere*, 10. Ortografía y énfasis en el original.

³⁸⁴ Al respecto señala el Frambesario: “*El Illmo. Sr Arzobispo Mosquera comunica con nosotros que obedecemos al Papa, i además no se ha resistido á reconocerlo como á su verdadero tronco; luego no es cismático*” Ver *El frambesario al que lo leyere*, 10.

Duque para negar, como niegan REDONDAMENTE, que estos mismos decretos no obligan á los granadinos, que por la misericordia de Dios no han dejado de ser católicos?”³⁸⁵.

Lo que resulta llamativo es que el cuestionamiento a la ortodoxia del arzobispo Mosquera perdura en el tiempo hasta el final de su administración eclesiástica, lo cual se sustenta con la publicación en 1852 del folleto titulado *El arzobispo de Bogotá contra la nación*³⁸⁶, cuya autoría se atribuye al sacerdote Manuel Fernández Saavedra. Dos situaciones, de las varias que expone Saavedra, se traen a colación para dar cuenta de los cuestionamientos directos por parte del mismo clero al máximo jerarca eclesiástico. En concordancia con el principio de “presentar al señor Arzobispo ante la nación, ante el mundo todo, tal cual lo exhiben sus propias obras” — advirtiendo de paso que “si esta manifestación es horrible, cúlpense a sí mismos los que nos han provocado” —, la primera situación que genera el malestar al sacerdote es la actitud asumida por el arzobispo para defender la ciudad de Bogotá, en el desarrollo de la guerra de los Supremos, ante la amenaza de invasión por parte de tropas contrarias al Gobierno que provenían desde la ciudad del Socorro. Citando el escrito de José María Obando referenciado en el capítulo 2, Saavedra intenta demostrar que la actitud del prelado metropolitano no se resolvió por su rebaño, fungiendo como mediador entre las partes en contienda, sino que antes bien se decidió por tomar las armas y obligar a los sacerdotes a seguirlo. Al respecto, se pregunta Saavedra para renegar de tal toma de partido por parte de Mosquera: “quién puede recordar a sangre fría esos nefastos días en los que el Arzobispo paseaba festivo las calles de Bogotá, mandaba repicar las campanas porque los

³⁸⁵ *El Tempanador* [Bogotá] 25 de sept. de 1838: 26–28.

³⁸⁶ Publicado el 15 de septiembre de 1852 a pocos días de la salida de Mosquera hacia territorio extranjero, el impreso contó con un tiraje de 3000 ejemplares. Agrega José David Cortés Guerrero al respecto: “El texto está dividido en cuatro partes: “Revolución del año de 1840”; “Jesuitas”; “Solicitud pastoral” y “Extrañamiento”. En el folleto se preguntaba si en diez y siete años de labor como arzobispo Mosquera había hecho algo importante por la Iglesia del país. A esto se respondía: “no solo no ha hecho el bien a la Iglesia granadina: lo que ha hecho ha sido la desgracia... los males de toda clase a un pueblo digno de mejor suerte...” El autor del texto consideraba al jerarca una amenaza “a la libertad y soberanía de la nación”. Ver Cortés, *La batalla*, 213.

campos habían quedado cubiertos de cadáveres... *porque las almas de los herejes habían bajado a los infiernos!!!*"³⁸⁷.

La segunda situación está relacionada con el retorno de la Compañía de Jesús en 1844, puesto que supuso una ruptura en la ciudad de Bogotá, "Santuario de Piedad [...], la *Ciudad Santa*, donde la abundancia del pan de la palabra, de Confesores i de directores de las conciencias, se mantenían a través de las aberraciones i humanas frajilidades". Pero esta experiencia de ciudad donde la religión asegura el bien de los feligreses se contradice, según Saavedra, con lo expresado por el arzobispo en el sermón del año 1842, puesto que el prelado clama por el regreso de los jesuitas para que le ayuden en la misión pastoral de "convertir a los infieles, i salvar esta *sociedad enferma*: venid a consolar a los Pastores ayudándoles a evangelizar la grei". No sólo contraria Saavedra al arzobispo con su concepción de la decadencia moral de la sociedad neogranadina — pues bien procura mostrar que, antes de la llegada de aquel a la ciudad de Bogotá, la religión católica rendía frutos en abundancia —, sino además la injustificada necesidad de establecer misiones en territorios de la República, pues con las que ya existían eran suficientes³⁸⁸.

Entre tanto, desde el lado del arzobispo no se puede plantear una completa aceptación hacia su clero. Las dos preocupaciones que comunica el arzobispo Mosquera a Rufino Cuervo días posteriores a su elección por el Congreso no dejan de llamar la atención, pues ponen en escena problemáticas de largo aliento. En carta del 11 de noviembre de 1834, primero deplora la colaboración del canónigo Herrán con el levantamiento fallido liderado por el exgeneral catalán José Sardá contra el gobierno de turno³⁸⁹ y anota: "esto me ha disgustado sobremanera, porque no sé que linaje de caridad pueda aconsejar violar la seguridad pública,

³⁸⁷ *El arzobispo de Bogotá ante la nación* (Bogotá: Imprenta del Neo-Granadino, 1852) 8-12. Ortografía y énfasis en el original. Esta acusación fue igualmente abordada en el capítulo 2, pero se trae a colación por la condena de herejía que supuestamente recae en el arzobispo.

³⁸⁸ *El arzobispo de Bogotá ante la nación*, 14-17.

³⁸⁹ Al respecto, anotan Frank Safford y Marco Palacios: "después de restaurado el régimen constitucional en 1831-1832, algunos que habían sido expulsados del ejército por haber apoyado a Urdaneta siguieron conspirando contra el gobierno. Cuando intentaron tomarse la guarnición de Bogotá en julio de 1833, el gobierno de Santander respondió con severidad. Los jueces encargados del caso, todos liberales exaltados, condenaron a 46 de los acusados a muerte, aunque recomendaron clemencia para 36. El conspirador de más alto rango, el ex general José Sardá, que se había fugado de la

extrayendo un criminal de la prisión en que le tiene la justicia". Como corolario de aquella lamentable acción del eclesiástico, Mosquera anota:

Todo esto me hace presumir que tendré que combatir en esa Diócesis [de Bogotá, sede del arzobispado] dos clases de males en el clero: de una parte el filosofismo enmascarado, que ha entrado en nuestro clero, y de otra, el fanatismo del siglo XII. ¿Cree usted que el mal pueda curarse? Yo sólo encuentro un remedio y es el de crear un nuevo clero por una educación propia para esta profesión; pero si continúa el sistema que desde la República de Colombia ha habido, de *Instruir sin educar*, y de propinar sin medida a la fogosa juventud toda clase de conocimientos, sean o no relativos a nuestra religión, a nuestras costumbres y a nuestra singularísima sociedad, jamás veremos el remedio. Obre Dios, que es quien todo lo puede.³⁹⁰

Por una parte, la historiografía ha destacado la variedad de posiciones del clero neogranadino hasta mediados de siglo. Así, se ha señalado que en 1823 una tercera parte de la Cámara de Representantes estaba compuesta por clérigos. Para William Elvis Plata ello demuestra "el gran número de liberales-sacerdotes", y describe como nombres relevantes a fray Ignacio Mariño, Juan Fernández de Sotomayor, Juan Nepomuceno Azuero, Juan de la Cruz Gómez, Andrés Rosillo y Meruelo, José A. Chavarrieta y Nicolás Cuervo. Otro tanto señala de la participación de clérigos que hicieron parte de la logia masónica *Libertad de Colombia*, cuyo nombre cambió en 1821 al de *Fraternidad Bogotana*. Entre los nombres figuran fray Joaquín Gálvez y fray Antonio María Gutiérrez, "otrora realistas", fray Pablo Lobatón, fray Alejandro Díaz, fray Ignacio Mariño, entre otros. Miembros del clero regular, los dominicos fray Gutiérrez y fray Gálvez, dieron su apoyo a la Sociedad Bíblica. Dichas participaciones en asociaciones de diversas ideologías dan cuenta de la existencia y apropiación de ideas religiosas variadas que circularon por el clero regular y el clero secular³⁹¹.

cárcel, fue asesinado en el lugar donde se ocultaba por un oficial del ejército". Ver Safford y Palacios, *Historia de Colombia*, 219.

³⁹⁰ Restrepo Posada, *Arquidiócesis*, 88. Ortografía y énfasis en el original. Para Jorge Salcedo, S.J., dicho "filosofismo enmascarado" estaba ligada a los supuestos estragos causados por el Plan de estudios promovido por Francisco de Paula Santander, a lo cual anteponía el arzobispo Mosquera a la familia y a la religión como los baluartes para "el control sobre la formación de los niños y de los jóvenes neogranadinos". Ver Salcedo, S.J., *Las vicisitudes*, 58-59.

³⁹¹ Aquí sólo se traen a colación algunos ejemplos interpretados por el historiador colombiano. Ver William Elvis Plata, "El catolicismo liberal (o liberalismo católico) en Colombia decimonónica", *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*. Vol.:51, No. 152 (2009): 88-108. [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.21500/01201468.954>

Fernán González ya había llamado la atención al respecto. Coincide con William Elvis Plata en el apoyo de miembros del clero a la Sociedad Bíblica, destacando esta vez a José María Estévez, rector del Colegio de San Bartolomé y futuro obispo de Santa Marta, así como a Juan Fernández Sotomayor. En relación con Juan Nepomuceno Azuero, sacerdote masón, destaca el rechazo de este contra lo que denominaba como “despotismo romano”, y quien agregaba “que el reino de Cristo es totalmente espiritual”, con lo cual procuraba demostrar que Cristo había enseñado a sus apóstoles la subordinación al poder temporal. En esta línea antiromanista, Fernán González señala que el dominico fray Francisco Antonio María Gutiérrez, antiguo oficial del Tribunal de la Santa Inquisición de Cartagena, había negado públicamente la validez de las censuras papales contra la francmasonería. Puntualiza el historiador jesuita que es importante tener presente la heterogeneidad de posiciones que se encuentran tanto en los partidos políticos como dentro de la Iglesia institucional por cuanto “hay que recordar siempre que ni la Iglesia, ni el liberalismo ni el conservatismo han sido organizaciones monolíticamente indiferenciadas, ni siquiera en los momentos de mayor conflicto”³⁹².

Ante esta diversidad de posiciones e ideas se enfrentaba el arzobispo Mosquera desde su arribo a la ciudad de Bogotá para tomar posesión en la Catedral Primada. El historiador José David Cortés Guerrero brinda matizaciones sobre los miembros del clero contrarios a medidas del arzobispo desde su nombramiento como prelado de la Iglesia institucional granadina por parte del Congreso. Igualmente, sobre la crítica al apoyo que manifestó el primado para el retorno de la Compañía de Jesús, destacando aquí los nombres de los sacerdotes Manuel María Alaix, junto a los ya mencionados Juan Nepomuceno Azuero y Manuel Fernández Saavedra. Miembros del clero también se manifestaron contrarios a las diferentes reformas políticas de medios de siglo contra la Iglesia institucional, si bien algunas de ellas fueron aceptadas por otra parte del clero³⁹³.

Otro tanto se puede agregar en relación con la religiosidad del clero. Por ejemplo, de Francisco Margallo y Duquesne, reconocido por ser un profuso polemista en contra de medidas

³⁹² González, S.J., *Poderes enfrentados*, 126-144.

³⁹³ Cortés, *La batalla*, 115-225.

del Gobierno republicano, como la enseñanza del utilitarismo de Bentham o sus cercanías a la Sociedad Bíblica. Pero además de sus escritos, Margallo fue reconocido por sus contemporáneos como santo, pues se decía que tenía el don de la profecía: había predicho la caída del templo del Sagrario en el terremoto de 1827 en la ciudad de Bogotá, lo cual demostraba que el don de la profecía le era propio, pues la visión que había tenido del purgatorio cuando era un niño afirmaba su fama de santo³⁹⁴.

Otro ejemplo de religiosidad del clero se encuentra en la carta que el arzobispo Mosquera envía a Joaquín Miguel Araújo en los días próximos a la muerte del prelado de Caracas, Ramón Ignacio Méndez, quien fue desterrado por el Gobierno de Venezuela a finales de 1836 y murió en territorio neogranadino. En una parte de la carta el arzobispo comenta que el clérigo, “sea delirio, o realidad, un día me dijo que veía a Jesucristo, y al expresármelo su semblante no manifestaba turbación, sino gozo”. Gracias a sus “eminentes virtudes”, Mosquera no duda en “creer que era realidad lo que pasaba”³⁹⁵.

Por lo dicho hasta ahora, bien podría considerarse que dentro de las consecuencias nefastas del filosofismo que se tomaba a una parte del clero se expresaban adhesiones a la masonería, posiciones contrarias a la intervención de Roma en asuntos de la Iglesia institucional local o pruebas del halo de santidad que recaía sobre los ministros de lo sagrado, bien con el don de la profecía, bien con expresiones cercanas a la mística cristiana.

De la mano con la anterior síntesis, se puede proponer de manera inicial que aquel “fanatismo del siglo XII” que condenaba el arzobispo condena las variadas expresiones del clero en relación a lo que debía ser no solo el ministerio religioso, sino además la Iglesia institucional y la religión católica. La justificación al respecto es que durante el siglo XII, como señala Dominique Iogna-Prat, “los recurrentes movimientos disidentes cuestionan la existencia de una Iglesia visible, estructurada como un cuerpo social, a la que oponen una Iglesia de predestinados, espiritual, invisible³⁹⁶. Un reclamo de “reforma moral” que exigían dife-

³⁹⁴ Carballo, *La meretriz inmaculada*, 14-16.

³⁹⁵ Restrepo Posada, “XXXVII. Ilmo. Señor Don Manuel José Mosquera”, 127.

³⁹⁶ Iogna-Prat, *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, 164.

rentes movimientos heterodoxos, animada sobre todo por el retorno a los tiempos apostólicos por fuera de los contornos de la jerarquía eclesiástica³⁹⁷, e inspirados sobre “frenéticos intentos por devolver a la tierra al dios fugitivo, una marcada preferencia por el avatar de los orígenes (el hombre-dios) en perjuicio del triunfo (el dios-espíritu)”. Ante los retos de las herejías espiritualistas y los misticismos de aquellos tiempos, la Iglesia institucional toma la decisión en el Concilio de Letrán (1215) de definir la presencia concreta del dios encarnado en la eucaristía³⁹⁸, demostrando con ello la capacidad y maleabilidad de teólogos y sacerdotes cristianos en anteponer barricadas ante los retos de los heresiarcas.

Este bosquejo ayuda a comprender las dificultades que tuvo que enfrentar el arzobispo en su intención de ser reconocido como máximo jerarca y, por tanto, autoridad incuestionable. Si algo cabe sugerir al respecto es que mientras las piezas de la oratoria sagrada están orientadas a hacer uso de la “tradicción” para defender la legitimidad de la Iglesia institucional como institución de primera importancia para la sociedad, la historiografía ha mostrado la incapacidad de llevar a cabo las promesas que se comunicaban desde el altar. Ni un clero disciplinado y obediente a la autoridad de Mosquera, ni relaciones amistosas con las autoridades políticas son signos totalmente destacables durante los diez y siete años de gobierno espiritual del prelado.

Una vez examinados algunos elementos y situaciones que permiten afirmar sobre cierta inestabilidad de la autoridad religiosa del arzobispo Mosquera, o, dicho de otra manera, del debate siempre abierto sobre la imposibilidad de la representación por parte de diferentes sectores de la sociedad, incluido una parte del clero, en reconocer al prelado metropolitano como la única garantía de sostener el “*acuerdo*, tácito o explicitico, que procura al grupo referencias comunes” que posibilitan, entre otras cosas, “el respeto que se debe a cada uno”³⁹⁹. Si bien ya desde finales del siglo XVIII la autoridad religiosa venía siendo cuestionada por el poder civil en tiempos del Antiguo Régimen, el planteamiento que debería hacerse para futuras indagaciones historiográficas ha de preguntarse por cómo se hace creíble

³⁹⁷ García de Cortázar, *Historia religiosa del Occidente Medieval*, 340-346.

³⁹⁸ Se retoman aquí algunas ideas del artículo del historiador argentino Fabián Alejandro Campagne, “El sanador, el párroco y el inquisidor” 306-341.

³⁹⁹ De Certeau, *La debilidad de creer*, 94.

el catolicismo durante el siglo XIX ante los diferentes embates a la autoridad religiosa institucional, de la cual Mosquera sería tan sólo un referente de la indagación.

En los dos próximos apartados se proponen algunos elementos para interpretar la elaboración de un discurso eclesialístico orientado a condenar algunas ideas, indagando principalmente sobre el “error” de la incredulidad y de los avances de la irreligiosidad.

3.4. La afirmación de la autoridad a pesar de la incredulidad

Llama la atención que tres de los sermones compendiados en los *Documentos para la biografía* están destinados a ofrecer argumentos a los fieles católicos para que tuvieran por cierto que los tiempos que vivían eran tiempos de incredulidad. Ahora bien, ha resultado difícil establecer el grado de disminución de la práctica religiosa devocional sólo con el análisis de las piezas oratorias. A falta de una apreciación sobre los ritmos devocionales de la población católica de la arquidiócesis, el énfasis de los sermones invita a plantear algunas conjeturas al respecto.

En el exordio del “Sermón contra el indiferentismo religioso” aclara Mosquera que, si bien no duda que habla a un pueblo católico que no declina a la indiferencia, busca persuadir a los creyentes en que “tampoco puedo desconocer que muchas veces tiene el predicador delante de sí á los indiferentes”. Así, advierte que “una triste experiencia nos muestra todos los dias que en una parte interesante de la grey se extiende esta enfermedad”. No niega que el pueblo sea católico; pero tampoco niega que lo sea en su totalidad. “Si no consigo que se corrija alguno de los indiferentes, sé de cierto que las ovejas dóciles cuyo número es muy grande gracias á las misericordias del Señor, temerán su pérdida y se afirmarán en la fé”, promesa orientada a propiciar las conversiones de aquellos sujetos que se ufanan de llevar una vida intelectual y de intereses materiales que sólo conducen al “desorden pagano”, a la “idolatría” y a un “malestar interminable”⁴⁰⁰.

⁴⁰⁰ Manuel José Mosquera, “Sermón contra el indiferentismo religioso”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 503 – 504. Los versículos de la Biblia que se disponen como epígrafe del sermón corresponden al libro *Primera carta a los Romanos* del Nuevo Testamento I, 21, 22: “Devanearon en sus discursos, y quedó su insensato corazón lleno de tinieblas; y mientras se jactaban de sabios, pararon en ser unos necios”.

La amplificación del sermón está orientada a precisar por qué la indiferencia es un “crimen de rebelión”: aquél que duda de la revelación divina, principio fundador del cristianismo, no sólo desconoce el dominio universal de Dios, creador del mundo que se comunica con su creación, sino que, más profundamente, desconoce la autoridad de la Iglesia institucional porque afirma, primero, “que las creencias religiosas no ejercen sino una influencia superficial sobre las acciones humanas”, y, segundo, no hay religiones verdaderas ni falsas. Se lamenta entonces el arzobispo porque estas funestas ideas son el resultado de “interminables desórdenes morales, que afligen á la sociedad desde mediados del siglo anterior”, el cual provoca desde entonces un “delirio” inspirado por “la risa volteriana”⁴⁰¹.

Como una de las características en materia de historia de las religiones del siglo XVIII en Europa, se encuentran diversas tendencias de un grupo minoritario de pensadores, sobre todo ingleses y franceses, agrupados en torno a lo que posteriormente se calificó como deísmo, influenciando a los *filósofos* y *enciclopedistas* años más tardes. Como punto de convergencia se encontraba el rechazo de todas las expresiones religiosas imbuidas por un sentimentalismo irracional — por ejemplo, los “desbordamientos místicos” y las manifestaciones estrepitosas de la denominada “religiosidad popular” —. Con la intención de contraponer una “racionalización de las creencias” a la religiosidad barroca de las masas de fieles, las ideas de los deístas en Inglaterra — con mayor preponderancia durante el siglo XVII — coincidían en puntos tanto teóricos como en orientaciones prácticas. En relación con los primeros, se encuentran 1º) la crítica de los libros sagrados; 2º) la tendencia a reducir la religión a la creencia en un Dios creador; 3º) la negación de los misterios, de los dogmas y de los milagros; 4º) la existencia de una Providencia que rige el mundo mediante leyes racionales. En relación con los segundos, los deístas rechazaban cualquier manifestación de fanatismo, así como la intransigencia a las imposiciones morales de las diferentes iglesias⁴⁰².

⁴⁰¹ Mosquera, “Sermón contra el indiferentismo religioso”, 511-512.

⁴⁰² Al ingresar en Francia en el siglo XVIII, el deísmo será recibido por algunos polemistas que, enlazados con la “tradición del superficial pensamiento libertino”, rechazan los privilegios del clero, así como la legitimación del poder absoluto del monarca por parte de la Iglesia institucional. Si bien hubo expresiones abiertamente ateas, como Helvecio y D’Holbach, el deísmo no apeló por una negación absoluta de la religión. Por ejemplo, en las sátiras y panfletos de Voltaire, si bien se conjugaban algunas críticas a la sociedad, no se apelaba a que el pueblo dejara de ser religioso. Ver Antonio Domínguez Ortiz y Antonio Luis Cortés Peña, “XIX. Cristianismo e ilustración. Los inicios de una nueva era”, 854-861. En complemento, Antonio Pintor-Ramos, “Introducción”, a *La profesión de fe del*

Pero el deísmo ayudaría a comprender tan solo un lugar de enunciación contra el que se erige el arzobispo para condenar un hipotético avance de la “religiosidad interior”, más íntima y menos barroca, de una parte de la sociedad. Algo que resulta importante matizar es que, como asienta Julio Caro Baroja, en la monarquía española los inquisidores asociaron la incredulidad desde el siglo XVI al mismo nivel de los procesos por “palabras escandalosas, irreverencias y blasfemias”, equiparada con la “impiedad” y definida muchas veces como “incredulidad frente a la Iglesia y de fe en otro sistema religioso”⁴⁰³.

Desde aquella centuria se acentúan posiciones de “desapego mental y espiritual” en formas de burlas antieclesiásticas, o de posturas racionales y filosóficas que se traducen bien como indiferencia religiosa, la cual no debe asumirse como increencia, sino como la posibilidad de verdad que cabe a cualquier religión, por cuanto todas y cada una de ellas se consideran como “invenciones humanas”; bien como la demanda por reivindicar la capacidad humana “de alcanzar todos los valores morales e intelectuales”⁴⁰⁴.

Pero minoritario o no, y volviendo sobre la percepción del arzobispo Mosquera en cuanto que el siglo XVIII anunciaba ya el indiferentismo con el cual se transaba la sociedad granadina de mediados de siglo, en su carta pastoral “sobre el indiferentismo religioso, y sobre la necesidad de la penitencia y edicto cuadregesimal”, publicada el 3 de febrero de 1844, las matizaciones que busca comunicar a su feligresía no dejan lugar a dudas de las percepciones de estrago de su tiempo. Buscar entonces demostrar que no hay principios estables en la sociedad, “de manera que un vértigo con pretensiones de sabiduría es el verdadero carácter del filosofismo ecléctico de nuestro siglo”. Este vértigo, producto de ideas y libros irreligiosos guarda para el prelado metropolitano la consecuencia de sembrar la división en la sociedad: “nos hallamos en medio de esta sociedad así dividida; la division ha penetrado hasta en las familias, donde vemos el hijo separado del padre, el esposo de la esposa, el hermano

vicario saboyano y otros escritos complementarios, Jean-Jacques Rousseau (Madrid: Editorial Trotta, 2007) 9-16.

⁴⁰³ Caro, *Las formas complejas de la vida religiosa*, 265-268.

⁴⁰⁴ Alberto Tenenti, “Libertinaje y herejía a mediados del siglo XVI y comienzos del XVII”, en *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, comunicaciones y debates del Coloquio de Royau Mont, (Madrid: Siglo Veintiuno, 1987) 233-235.

de la hermana”⁴⁰⁵. Pero esta división, tal vez más próxima a la cotidianidad, no es más que el reflejo de una división mayor que, bajo el presupuesto de la referencia a los partidos políticos que se habían creado recientemente, anunciaba la gestación de pares antinómicos irreconciliables:

La sociedad se divide cada dia mas en dos partes bien marcadas, de manera que la separacion de las dos ciudades, cuyos caracteres nos trazó san Agustin en su admirable tratado de la Ciudad de Dios, se hace ya visible entre nosotros. La una parte conservando la fé antigua, ama la Iglesia única, fuera de la cual no hay salvacion; la otra invocando ideas nuevas, dando el nombre de trasformacion y de progreso á innovaciones anticatólicas⁴⁰⁶.

Vale la pena indicar que esta sensación de “vértigo” puede explicarse, retomando a Michel de Certeau, como el efecto del proceso por el cual “las referencias totalizadoras y los discursos dogmáticos que vienen de la tradición, aparecen como *particularidades*”, bien porque “un marco único” es ahora incapaz de imponerse, bien porque la duda y la incertidumbre que expresan los grupos sociales hablan de la incomodidad que genera la pluralidad de ideas religiosas y de otra índole⁴⁰⁷.

Ahora bien, en varias piezas de la oratoria es recurrente el rechazo del arzobispo Mosquera a las ideas de progreso manifestadas en la sociedad. Pero la cita anterior de la carta de 1844 es ya un ejemplo claro de cómo se busca contraponer y reducir unas ideas católicas contra otras anticatólicas. Entonces, si el argumento sostenido ha sido que la indiferencia y la incredulidad de la sociedad granadina, como coextensiva del siglo XVIII europeo, habla más de un grupo minoritario cuyas ideas muchas veces son ajenas a la “doctrina” religiosa que debe resguardar el prelado por obligación y obediencia, la pregunta es quiénes son aquellos que deben ser condenados. Lo primero que aparece como respuesta es la entelequia del liberalismo y de todos aquellos que se adscriben a sus ideas. Pero, ante la falta de una nomi-

⁴⁰⁵ Manuel José Mosquera, “Pastoral sobre el indiferentismo religioso, y sobre la necesidad de la penitencia y edicto cuadregesimal”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 110-113.

⁴⁰⁶ Mosquera, “Pastoral sobre el indiferentismo religioso”, 113.

⁴⁰⁷ De Certeau, *La escritura de la historia*, 153-154. Énfasis en el original.

zación decidida en las piezas de personas e ideologías políticas, el “Sermón contra el indiferentismo religioso” habla en contra de la emergencia de la modernidad política como el trasfondo de la propagación de los errores, tal y como se lee a continuación:

El escándalo de los tiempos modernos es la indiferencia de las religiones, mal horrible que desola hoy al género humano, que se agita sordamente en el fondo de los espíritus, como el trabajo interior de la muerte en el sepulcro, y que devasta las inteligencias, las despoja de la verdad, y no deja á su victoria otra cosa que tinieblas y duda⁴⁰⁸.

Aquél despojo de la verdad que critica el arzobispo como condena a los “tiempos modernos” da cuenta de la disputa que se sitúa con mayor preponderancia desde el siglo XIX ante una modernidad que, al proclamar “la novedad del presente en ruptura con el pasado y como camino hacia un futuro lleno de posibilidades”⁴⁰⁹, hace de la autonomía en relación con las directivas eclesiásticas el fundamento de la organización política y social, pues las personas en sociedad se sustraen “del control radical sobre la vida colectiva” ejercida por la Iglesia institucional⁴¹⁰. Ante ideas propagadas por el liberalismo como la igualdad y la democracia, junto a los cambios propios que acarrea la modernidad⁴¹¹, la Iglesia católica asumirá una posición de combate, cimentada sobre ideas de la “cultura intransigente posrevolucionaria”, con el objetivo de redefinir su contribución a la organización efectiva de la vida

⁴⁰⁸ Mosquera, “Sermón contra el indiferentismo religioso”, 503.

⁴⁰⁹ Carmona, “Introducción”, 9-10.

⁴¹⁰ Daniele Menozzi, “La laicidad en perspectiva comparada”, en *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*, coord. Jean-Pierre Bastián (México: Fondo de Cultura Económica, 2003) 146-147.

⁴¹¹ “Como categoría sociológica, la Modernidad va asociada al proceso de transformación económica, social, política, técnica y cultural que viven las sociedades de la Europa occidental desde el siglo XVII en adelante. Los procesos de industrialización, urbanización, burocratización, democratización, secularización y transición demográfica cambian radicalmente sus instituciones, desde la economía a la política, pasando por la familia, la educación y la religión, transforman las pirámides de estratificación, los sistemas de control social, los modos de interacción social, las identidades sociales y hasta las normas y valores que mueven a los individuos y orientan la convivencia”. Ver Carmona, “Introducción”, 10.

social, así como la “reserva de una competencia final de la jerarquía sobre las reglas éticas de sociabilidad”⁴¹².

Por ello resulta interesante continuar con el “Sermón contra la incredulidad”, puesto que por un lado el arzobispo asegura que los “fundamentos de toda doctrina” son tanto las autoridades como las pruebas en que se apoya la religión. Los que atacan a la religión no pueden llegar más que ilusiones, pues tan solo están imbuidos por “la voluntaria ignorancia de sí mismos”. Para demostrarlo, el sermón arroja ejemplos en relación con el conjunto vastísimo de autoridades —“que son graves, imponentes, irrefragables” — que testimonian la verdad de la religión católica en comparación con otras religiones⁴¹³:

- a) la Santa Biblia y los libros santos;
- b) la de los grandes hombres, “á los cuales nada hay semejante en los anales de todos los pueblos”;
- c) la de sus predicadores, como propagación de los primeros apóstoles;
- d) la de sus doctores, destacando “el grande obispo de Hipona y el ángel de Aquino”;
- e) la de los testigos de la religión, es decir, “de los millones de mártires” que desde el “Oriente y el Occidente, en el antiguo y el nuevo mundo, han derramado su sangre y expirado en crueles suspiros”;
- f) la de los discípulos de la religión, es decir, “de los que ella convirtió en todo el mundo antiguo civilizado”;
- g) la de un tribunal visible, “de la Iglesia docente, maestra de la verdad, única que en el universo osa llamarse infalible, y lo es”;
- h) la autoridad del tiempo y de la duración.

Al respecto de ésta última autoridad, el sermón exclama una invitación que, a primera vista, pareciera poner en entredicho cualquier cuestionamiento a la religión católica y a la Iglesia institucional, pues el arzobispo advierte lo siguiente: “¡Qué religión, mis hermanos, que por

⁴¹² Daniele Menozzi, “La laicidad en perspectiva comparada”, 147. Del mismo autor, junto con Lucia Ceci, Mónica Moreno Seco y Javier Ramón Solans, “Investigaciones históricas e historia religiosa”, *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, Vol.116, No.4 (2019): 327-346. [En línea:] <https://revistaayer.com/articulo/1392>

⁴¹³ Mosquera, “Sermón contra la incredulidad”, 519-522. Los versículos de la Biblia que se disponen como epígrafe del sermón son los mismos que se encuentran en el “Sermón contra el indiferentismo”.

diezicho siglos no cesa de presentar mártires para sostenerse!". Luego se pregunta, como si estuviera preparando a su feligresía para su futura expulsión del territorio de la República, "¿Los habrá un día en nuestra patria?", y pronto responde "SI: ESPERADLOS"⁴¹⁴.

Ahora bien, lo primero por señalar es que este recurso de la permanencia de la religión cristiana durante diez y ocho siglos no es exclusiva del sermón referido. Se encuentra a lo largo de los diferentes sermones y ello expresa el argumento del que disponían la Iglesia institucional para argumentar en contra de la intervención del poder civil en asuntos que se consideraban exclusivos de aquella. También soporta el rol de tutelaje que ella guarda en relación con los feligreses, máxime cuando las siete autoridades señaladas refuerzan la cotidiana organización jerárquica de la religión. Pero lo que no puede pasarse por alto es que en el "Sermón contra el indiferentismo" el arzobispo expresa su sensación de "vértigo" por los efectos de "los tiempos modernos", con lo cual advierte sobre el avance de la corrupción que pueda acarrear la circulación y apropiación de las ideas "de todos los famosos filósofos del último siglo [...] desde "la Doncella de Orleans" de Voltaire y las "Confesiones" de Rousseau, hasta los romances y cuentos de nuestros días", en los cuales no se ve más que la "literatura de incredulidad", inspirada por la "corrupción del paganismo" y carente de homogeneidad en lo que debe ser creído, es decir, "no tienen verdadera enseñanza ó dogma"⁴¹⁵.

Recurriendo nuevamente al examen de los escritos de los incrédulos, en el "Sermón sobre la infelicidad del incrédulo", en la segunda parte de la pieza el arzobispo fustiga con la siguiente prueba: "que ninguno de los maestros y oráculos de la incredulidad ha dejado de dar á conocer por sus escritos las incertidumbres y temores que los atormentaba". Con ello quiere aprovechar el reto del incrédulo para asegurar los tormentos que deben ser creídos por los neogranadinos de mediados del siglo: tanto el "temor de otra vida" o "terrores de la

⁴¹⁴ Mosquera, "Sermón contra la incredulidad", 522.

⁴¹⁵ Mosquera, "Sermón contra la incredulidad", 524.

vida futura”, como el temor al infierno. En oposición a estos temores, el incrédulo se contenta con la satisfacción de sus sentidos en este mundo y vive en lucha constante contra el cielo⁴¹⁶.

Lo obvio es vincular la incredulidad de las piezas, según lo señalado hasta ahora, con el filosofismo del siglo XVIII, centuria de estragos para la religión católica, pues no sólo se extiende desde Europa hacia otras latitudes los avatares mismos de los “tiempos modernos”, sino que además se abren otras posibilidades del creer, tal como sucedía con el deísmo. Pero hablar de incredulidad es preguntarse por las formas diferidas de la creencia, que se retrotraen a la añoranza de la unidad de las costumbres y de los lazos sociales, anunciando al mismo tiempo una búsqueda por vías metafísicas, sensoriales, racionales o científicas de un Dios que se experimenta como lejano de su creación. Si las expresiones de la “agonía de un hombre afligido” o de la “rebelión contra la injusticia” dan cuenta de la incredulidad del siglo XVI, y si “la incredulidad varía con las épocas”⁴¹⁷, lo que se puede proponer es que la intención del arzobispo es afirmar la autoridad de la Iglesia institucional ante los desvaríos de las ideas, aunque reconozca que las formas del creer ya no pasan necesariamente por la autorización exclusiva de las autoridades eclesiásticas.

Para proponer algo así como una interpretación de algunos de los elementos constitutivos de la incredulidad de mediados de siglo XIX sería importante ampliar las diferentes visiones que se tenían de la religión católica por los diferentes actores, algo que no es materia de la presente investigación. Ahora bien, en relación con los “temores” vale la pena plantear que estas recurrencias escatológicas del infierno y del lugar y tiempos eternos de la salvación ayudan a argumentar a favor de una estrategia discursiva clerical orientada a reafirmar la

⁴¹⁶ Manuel José Mosquera, “Sermón sobre la infelicidad del incrédulo”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 530–538. Los versículos de la Biblia que se disponen como epígrafe del sermón corresponden al libro del Antiguo Testamento de *Isaías*, LVII, 20–21: “Los impíos son como un mar alborotado, que no puede estar en calma, y cuyas ondas no arrojan más que esperma y lodo. No hay paz para los impíos, dice el Señor”.

⁴¹⁷ Lucien Febvre, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais* (Madrid: Akal, 1993) 315–321.

existencia de un mundo espiritual y sus diversas manifestaciones en la naturaleza y la sociedad⁴¹⁸. Con ello se asegura la primacía que autoproclama la Iglesia institucional en la mediación para la salvación de las almas, además de cimentar la continuidad de las prácticas religiosas cotidianas.

3.5. Maneras de contener el contagio de los errores

El presente apartado propone algunas de las acciones que desde el altar matizó el arzobispo Mosquera en aras de contener la propagación de los errores. Algunas de ellas pudieron llevarse a la práctica, lo cual haría interesante una indagación con fuentes complementarias a las aquí analizadas. Igualmente, se intenta dar cuenta de algunos grupos o acciones sociales que el prelado metropolitano buscaba condenar, toda vez que los “errores” no solo eran un reto a la autoridad religiosa, sino que eran practicados por agentes con la capacidad de poner en riesgo la religión católica misma. En este sentido, al sentirse cuestionado como garante de la verdad que debe ser creída, reconoce la existencia de otras creencias que ponen en vilo una forma más de representación, toda vez que “antes que tratarse de contenidos psicológicos o intelectuales, las creencias son uno de los más importantes medios por los que la sociedad se representa a sí misma para sus miembros”⁴¹⁹.

3.5.1. Quema de libros

La “Carta pastoral contra la lectura de los libros irreligiosos”, publicada el 15 de enero de 1850, incita a la quema de libros por parte de padres y madres y de quienes tengan roles como cabezas de familia, llamados como aliados del clero en su función de contener el “veneno mortífero” que agobia por “el infame tráfico de libros impíos é inmorales”. No es asunto menor. Sumado a los diferentes géneros literarios que circulan, el arzobispo no duda en afirmar que la posibilidad del contacto de niñas, niños y jóvenes es diaria. Al respecto, exclama: “¡Padres y madres de familia! Precaved á vuestros hijos contra los libros irreligiosos. En las novelas, en las comedias, bajos diversas formas literarias, entra diariamente el veneno en vuestras casas; vuestros hijos lo beben tambien fuera de ellas.” Punto

⁴¹⁸ Eleonora Dell'elicine, Paola Miceli, Héctor Francisco y Alejandro Morín, “Introducción. La sinceridad material de la creencia premoderna”, en *Tener por cierto. Prácticas de la creencia de la Antigüedad romana a la Modernidad* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2019) 19-21.

⁴¹⁹ Cagüenas, “Las distancias del creer”, 125-126.

seguido describe con ahínco “los estragos que las novelas causan en la juventud femenina [anotando que:] vuestras inocentes hijas despiertan con esas lecturas las pasiones, su imaginación se exalta [...] haciéndolas inútiles para Dios, inútiles para la sociedad, inútiles para sí misma”⁴²⁰.

No duda el prelado en exhortar a los padres de familia, a quienes alienta a no sospechar ni un instante en destruir con sus propias manos el veneno que comunican los “libros irreligiosos”, impíos e inmorales”: una vez en sus manos, “luego al punto, al encontrar el veneno, sin pasar una línea adelante, que vaya á las llamas, sin que quede de él otro recuerdo que el disgusto de haberlo visto”. Con el inicio del tiempo santo de la cuaresma que renueva la fidelidad de los creyentes en la comunión con Dios, la invitación a quemar libros no está exenta de cierta legitimidad sagrada, máxime cuando la profusión de géneros literarios abre una veta a la doctrina eclesiástica, la cual traduce el arzobispo como una falta gravísima en la cual caen los neogranadinos que le escuchan: “infidelidad á Dios, á la Iglesia y á la misma naturaleza”⁴²¹. Ante lo cual propondrá una argumentación del pecado en el que incurre el lector temerario, apostando con ello una solución complementaria a la destrucción física para evitar la destrucción del alma. Pero antes de entrar en ello, conviene proponer algunas matizaciones de lo que el arzobispo Mosquera califica y agrupa por “libros irreligiosos”.

La “Carta pastoral” hace alusiones muy someras a aquellas “funestas aguas corrompidas”, vinculando efectos antirreligiosos a las producciones literarias de la siguiente manera⁴²²:

- a) Los “nombres de las ciencias” son usados como velo “á la herejía y al materialismo”;
- b) La poesía es, con toda seguridad, “el vehículo a las pasiones repugnantes”;

⁴²⁰ Mosquera, “Carta pastoral contra la lectura de los libros irreligiosos, y edicto cuadregesimal”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 195-196.

⁴²¹ Mosquera, “Carta pastoral contra la lectura de los libros irreligiosos”, 193-196.

⁴²² Mosquera, “Carta pastoral contra la lectura de los libros irreligiosos”, 188.

- c) Tanto los dramas como las novelas “multiplican de una manera incalculable los ataques contra los misterios, contra las ceremonias del culto, contra la jerarquía católica, contra los institutos regulares”.

Aquellas aguas corrompidas corren por “cien libros mas del filosofismo décimo octavo”, el cual se caracteriza por ser aquel “siglo tan enemigo de Cristo como aquel, pero mas sutizador”. Ahora bien, conviene preguntarse por qué atribuye más defectos a las novelas que a los romanceros y otras “bellezas literarias”. Tal vez porque, retomando el argumento de Gabriel Torres Puga, hacia mediados del siglo XVIII la Inquisición española prestaba mayor atención a los textos de los “filósofos impíos” y de los “escritores libertinos”, destacando entre ellos el controvertido Voltaire y su novela *Cándido, o el optimismo* (1759), en la cual el autor presentaba a la institución inquisitorial como grotesca, cruel e incompetente, adjetivos con los cuales pretendía criticar la intolerancia religiosa promulgada por aquella. Como consecuencia de las nuevas ideas, los edictos inquisitoriales prestaron menor atención a los libros protestantes y obras teológicas, para concentrarse en los escritores seculares —“producto de la impiedad francesa” — que comenzaban a ser vistos con recelo porque “se burlaban de las devociones católicas y criticaban la intolerancia de la Iglesia, así como del control que ejercían en la política y la economía de los Estados católicos”⁴²³.

Al invocar la quema de libros, el arzobispo Mosquera no sólo renueva un pacto con los fieles para asegurar la contención de ideas heterodoxas, sino que con ello propone una solución ante una carencia que se anunciaba desde 1821 con la extirpación a la Iglesia institucional de un tribunal capaz de persuadir y disciplinar a los fieles en su conciencia. Si bien la ley de imprenta de aquel mismo año, como anota el historiador David Bushnell, permitió la censura de libros entre 1822 y 1823 de escritos como *La vida privada de los doce césares* y *La filosofía de Venus* de Aretino, o *La teología Portátil*, de Dupuis, la posición ambigua del Gobierno republicano permitió la circulación de obras que se consideraban por las autoridades eclesiásticas como contrarias a la doctrina, las cuales entraban a suelo colombiano a través del comercio⁴²⁴.

⁴²³ Gabriel Torres Puga, *Historia mínima de la Inquisición* (Ciudad de México: El Colegio de México, 2019) 250.

⁴²⁴ Bushnell, *El régimen de Santander*, 260 -261.

Ante la necesidad de articular formas estables de represión de los debates en materia de religión, el arzobispo vuelve sobre el monopolio que cabe a los especialistas en lecturas religiosas, tanto las apoloéticas como las que no, y en la “Carta Pastoral” de 1850, al mismo tiempo que condena los “excesos de querer leerlo todo”, invita a los miembros del clero a tener una posición más enérgica en la promoción de la lectura del catecismo como única fuente de verdad.

Ahora bien, la reiteración de la pieza no está orientada hacia el ataque y descalificación de los autores impíos. Por el contrario, advierte a los fieles católicos del peligro en el que incurren por la lectura de los “libros irreligiosos”, medios eficaces para exponer y perder “la fé en la vida y el alma en la eternidad”. El calificativo de “lectores temerarios” describe entonces la voluntad de aquellos creyentes que, guiados “por una curiosidad pueril ó por un ocio inquieto”, prolongan una antropología pesimista de la creación, según se lee a continuación: “por feliz que sea el carácter que hayamos recibido del Criador, llevamos todos dentro de nosotros mismos el principio, la raíz de muchas torcidas inclinaciones”. Los “temerarios”, cabe señalarlo, sólo perpetúan una condición humana ya condenada. Y muy a pesar de ello, se hacen los de la vista gorda con la ignorancia que también les es dada desde su nacimiento: “pretenden en su soberbia saberlo todo inmediatamente en Dios, ó abatir la sabiduría del Altísimo sometiéndola á su pobre y limitada inteligencia, y van a para en no creer nada”⁴²⁵.

La “vana curiosidad” del “lector temerario” opera una mezcla que corroe uno de los cimientos de la autoridad eclesiástica, la cual habla de la “tradicional” diferencia entre “un lector nada o poco preparado” y los “ministros sabios del santuario”. Mientras para los primeros lo único seguro es “naufregar en la fé”, el cúmulo de conocimientos de los segundos anuncia la victoria, pues “es de esperarse que salgan libres de toda herida, que quiebren en el escudo de la fé los dardos del impío”. Pero el combate no se anuncia fácil. La doctrina de los “grandes doctores de la Iglesia [...] es negada, despreciada y ridiculizada por los escritores impíos”. Aun así, y mientras “esperamos con temblor los castigos que acaso prepara ya la Justicia divina por el crimen de apostasía”, el arzobispo Mosquera llama a su clero a “inculcar

⁴²⁵ Mosquera, “Carta pastoral contra la lectura de los libros irreligiosos”, 184-191.

en el corazón de los fieles las importantes verdades que la Iglesia enseña”; a redoblar la “enseñanza del catecismo á los niños y en la predicación de la palabra de Dios”⁴²⁶.

3.5.2. Persuasión por vía del acto pecaminoso

Si en 1821 se elimina el Tribunal de la Inquisición de Cartagena por ley de la República, una de las preguntas por hacerse está relacionada con cómo la Iglesia institucional hace pervivir la “hegemonía de la doctrina” cuando ya no cuenta con la potestad para iniciar juicios contra la religión católica. Al dejar de ser juez y parte en los delitos contra la fe, el arzobispo Mosquera debía reconocer la disociación entre los delitos contra las leyes de Dios y los delitos contra las leyes de los hombres en sociedad. Muy de la mano con esta equiparación, es conveniente recordar que la excomunión, el sacramento de la penitencia y el llamado anual a la confesión de las faltas perviven como instrumentos reguladores del control social de las conciencias y de la culpabilidad a mediados de siglo.

Al respecto, resulta interesante encontrar en diferentes piezas de la oratoria la equiparación de los pecados de los fieles católicos con los delitos en los cuales caen por su inclinación desmesurada a “hacer el mal” y, con ello, caer en el error, uno y otro leídos como actos pecaminosos. Puntualiza el historiador italiano Paolo Prodi que la concepción de pecado en el cristianismo tiene su origen en el pensamiento hebreo, el cual establece dos quiebres significativos: el primero de ellos, consecuente con el desconocimiento de la divinidad en una persona (el faraón) o en el poder terrenal (Egipto). La segunda ruptura está estrechamente relacionada con la anterior, por cuanto la idea de Pacto o Alianza con la divinidad restituye la justicia a la esfera de lo sacro en la divinidad Yahvé, con lo cual se separan la soberanía y lo sacro, “posibilitando no sólo la resistencia frente a los abusos del poder —de un poder que puede ser malvado—, sino también la búsqueda de un lugar terrenal de la justicia distinto a las instancias mismas del poder”. Consumadas estas diferenciaciones, el hombre dispone ahora de una sede alternativa, por fuera del poder político terrenal, para inculparse o disculparse. Es gracias a esto que se establece la definición de pecado como culpa con relación a Dios, y de delito como violación a la ley positiva. Ya desde los primeros siglos del cristianismo la Iglesia institucional en gestación intenta regular la relación del creyente con la divinidad, para lo cual interviene en “la parte visible del pecado”, en aras que hombres y

⁴²⁶ Mosquera, “Carta pastoral contra la lectura de los libros irreligiosos”, 189-196.

mujeres lleguen al único y verdadero juicio de cuentas desde su interior: limosnas, ayunos, actos de penitencia, oración y acciones que se definan como equivalentes por las autoridades eclesiásticas buscan conducir hacia el perdón de Dios⁴²⁷.

Sobre la cuestión del acto pecaminoso, Mosquera busca persuadir a los fieles en que, si bien “la lectura de los libros irreligiosos no destruye necesariamente la fé en vuestras almas”, los “espíritus temerarios” que tomen en sus manos alguno de estos libros no cometerá uno, sino tres pecados: “pecado de impiedad, pecado de desobediencia, pecado de escándalo”. Mientras para los dos primeros el punto en común es “la verdadera desobediencia á la Iglesia, depositaria de la autoridad de Cristo”, con el tercero de ellos describe las redes y roles cumplen algunas personas, inspiradas por la voluntad de hacer circular los soportes materiales de la “sabiduría homicida”:

- a) Aquellos “á quienes la codicia compromete en cierto modo a preparar esos venenos y esparcirlos por todas partes”;
- b) Aquellos que siguen el ejemplo en “ir á beber en esas fuentes venenosas”;
- c) Aquellos que cargan con una “criminal complacencia, dándoles armas peligrosas con que se hieren a sí mismos”;
- d) Aquellos que viven, obligados y por necesidad, “con los que se alimentan de la doctrina de esos libros, oyen cada día objeciones, burlas y desprecios de la fe”;
- e) Aquellos que heredan los libros de los impíos tras su muerte, porque “entran en posesión de un tesoro de iniquidad, que ha de arrastrarlos al infierno”⁴²⁸.

No hay nombres puntuales en las cartas pastorales, ni mucho menos en los sermones, que puedan facilitar aseveraciones sobre los “enemigos de la fe” que el arzobispo Mosquera quería comunicar a sus fieles. Ahora bien, para el prelado es importante cortar el mal desde la raíz, y por ello no llama a la reconciliación del fiel católico que ha leído, escuchado o visto libros, ideas y personas irreligiosas, sino que hace uso de la excomunión:

⁴²⁷ Paolo Prodi, *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho* (Buenos Aires, Katz Editores, 2008) 23-43.

⁴²⁸ Mosquera, “Carta pastoral contra la lectura de los libros irreligiosos”, 189-192.

Al usar la Iglesia de la autoridad que ha recibido de Dios, prohibiendo en su nombre esa desgraciada sabiduría [...] yo os prohibo absolutamente su uso. ¿Bajo de qué pena? De ser separados del cuerpo místico de J. C., privados de los bienes de la sociedad espiritual, de las benéficas influencias de su cabeza; en una palabra, bajo pena de muerte, y de muerte tanto mas terrible, cuanto que extinguiendo todos los principios de la vida sobrenatural, mata á la misma alma⁴²⁹.

Si bien este “castigo mayor” con el cual pretendía persuadir el arzobispo Mosquera no guardaba la connotación de la exclusión social total como se prefiguró desde el siglo XII, y pese que aún podía implicar la negativa de acceso a los sacramentos sobre aquél que recaía la excomunión⁴³⁰, sería interesante indagar sobre las posibilidades que tenían los feligreses de acercarse a un tribunal civil e indicar su desacuerdo por una excomunión, dado que el fuero eclesiástico estaba en constante vigilancia por parte de las autoridades civiles, sobre todo a partir de la ley de 16 de abril de 1836, en la cual “se hablaba de causas de responsabilidad contra los Arzobispos, Obispos, Provisores y Vicarios capitulares ó foráneos por mal desempeño en el ejercicio de la jurisdicción que ejercen en materias que no pertenezcan al dogma ó á la moral”⁴³¹.

Aun así, puede suponerse que la persuasión podía llegar a tener cierto grado de efectividad, sobre todo porque ya desde tiempos de Cipriano de Cartago (en el temprano siglo III), en una de sus epístolas, se había cimentado una de las doctrinas más relevantes para el cristianismo, al tomarse desde entonces por cierta la sentencia “*extra ecclesiam salus non est*” — “fuera de la Iglesia no hay salvación” —, es decir, ser parte de la Iglesia institucional era un imperativo para alcanzar la salvación, gracias a que los sacramentos aseguraban la institucionalización de la mediación que opera el sacerdote entre los fieles y la divinidad⁴³².

⁴²⁹ Mosquera, “Carta pastoral contra la lectura de los libros irreligiosos”, 192.

⁴³⁰ Prodi, *Una historia de la justicia*, 49.

⁴³¹ Restrepo, *La Iglesia y el Estado en Colombia*, 397.

⁴³² Cavallero, *Los enemigos del fin del mundo*, 214. Otro tanto habría que agregar sobre el uso de esta medida. La historiadora Amanda Caicedo Osorio, desde una perspectiva de historia regional, considera que el uso de la excomunión en la diócesis de Popayán durante el siglo XVIII fue excesivo. Puntualiza que “a veces eran tantas las excomuniones y por motivos aparentemente tan insubstanciales que la Iglesia podía llegara a correr el peligro de perder un número importante de fieles”, quienes, además, “parecían no tener mayor interés en corregirse para volver al redil” a ojos de las autoridades

Al dar un tratamiento amplio a la “Carta Pastoral” de 1850 se quiere indicar, en unas cuantas páginas, cómo se conjugan los elementos de la tradición en manos del arzobispo Mosquera para convencer del mal en que caen los fieles neogranadinos. Pero, además, porque permite interpretar la manera cómo se proponen las reafirmaciones de la adhesión a la Iglesia institucional a partir de argumentos que a hoy parecerían sin fundamento, pero que estaban destinados a generar cierta efectividad en promover la existencia de “verdaderos cristianos” en contra de “otros-cristianos”.

3.5.3. El símbolo de la cruz como reafirmación de pertenencia

La recurrencia a la herejía habla no sólo de un listado de “errores” nuevos, sino además de los argumentos que se esgrimen para hacer perdurable la doctrina y, con ella, la Iglesia institucional. Un ejemplo de esto, y como respuesta al reto que siempre supone para la autoridad eclesiástica la difusión del error más que el error mismo, se encuentra en la “Carta y edicto pastoral sobre la observancia cuadregesimal”, publicados el 2 de febrero de 1846. Dentro de las explicaciones del “santo tiempo de cuaresma”, en el que se esperan los beneficios que trae consigo las prácticas de oración, meditación, abstinencia sexual, penitencia y mortificación que se deben llevar a cabo por parte de los fieles para acceder “á los sagrados derechos de la justicia divina, y para adquirir el de sentarnos á la mesa de los ángeles”, el arzobispo recuerda a su grey que en “la Iglesia de Jesucristo no todos son sabios”: ante la incapacidad de conocer el “amor de lo verdadero y de lo bello sin el auxilio de imágenes sensibles, los fieles necesitan de un libro “en el cual los principiantes como los perfectos puedan leer”. Para el arzobispo Mosquera este libro, suficiente y único, es la cruz, en tanto que “es este libro abierto para todos, inteligible a todos los espíritus; *en él no hay lenguaje ni idioma que no sea entendido por todos* (Ps. XVIII, 4.)”. Semejante metáfora se erige y explica la división entre aquellos que sólo deben creer –los “más simples” solo necesitan alzar su mirada para “aprender la verdadera sabiduría” – y aquellos que están destinados a ser sabios especialistas en la “ciencia de la cruz”⁴³³.

eclesiásticas. Ver Caicedo, *Construyendo la hegemonía religiosa*, 154-155. Dato importante, sobre todo porque la ciudad de Popayán fue el lugar de nacimiento del arzobispo Mosquera.

⁴³³ Mosquera, “Carta y edicto pastoral sobre la observancia cuadregesimal”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 126-129. Énfasis en el original.

Si bien con esto argumento de la cruz como libro el arzobispo hace eco de una de las más reconocidas características de la devoción cristológica en América Latina, influenciada por la espiritualidad franciscana, centrada mayoritariamente en la infancia y la pasión de Cristo, ésta última con sus catorce estaciones recorridas desde el Pretorio hasta el Calvario que fueron profusamente teatralizadas por las poblaciones como recurso efectivo de la evangelización⁴³⁴, los usos del símbolo en esta ocasión no dejan lugar a dudas: mientras las ideas del filosofismo se van abriendo paso, el arzobispo recuerda a sus fieles, con argumentos y prácticas más bien simples para el entendimiento, que la Iglesia y sus ministros –Mosquera incluido– tienen la fuerza de la tradición que hace creíble las palabras que se dicen desde el altar.

Por lo pronto, cabe también proponer que Mosquera se valía del simbolismo que se recreaba durante la fiesta del *Corpus Christi*, una celebración que, por lo menos para la ciudad de Santafé colonial como capital del Virreinato de la Nueva Granada convocaba a la participación de toda la población: mientras los miembros del clero decidían sobre el orden de los santos, los sastres de la ciudad preparaban los disfraces para los desfiles. Desde sus quehaceres, pulperos, artesanos, mercachifles, la población indígena y las autoridades administrativas buscaban la forma de participar. Si bien el Corpus era la fiesta de la Eucaristía, se reprodujo con aspectos propios de un carnaval. En los inicios de la República, el viajero francés Gaspard Théodore Molliena notaba lo siguiente:

El corpus es la fiesta que se celebra con mayor esplendor en Bogotá. La víspera se anuncia con fuegos artificiales. Se levantan cuatro altares ricamente adornados, uno en cada esquina de la plaza mayor, por donde ha de pasar la procesión, y por una singular mescolanza de lo sagrado con lo profano, por todas partes se ponen cucanías, fantoches y una infinidad de jaulas llenas de animales raros y extraños. Las diversiones y los juegos cesan en cuanto la campana, que indica que la procesión se acerca, deja oír su tañido. Todo el mundo entonces se descubre y se arrodilla en la calle⁴³⁵.

⁴³⁴ Como la intención no es adentrarse en el amplio campo temático de las representaciones religiosas, esta es una idea más bien general tomada de Fermín Labarga García, “Capítulo VIII. La piedad popular en América hasta finales del siglo XVIII”, en *Teología en América Latina. Volumen II/1. Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665 – 1810)*, dir. Josep-Ignasi Saranyana, coord. Carmen-José Alejos Grau. Madrid: Iberoamericana Vervuert y Universidad de Navarra, 2008.

⁴³⁵ Julián Vargas Lesmes, *La sociedad de Santa Fe colonial*, (Bogotá: CINEP, 1990) 317-321.

La celebración se sostenía, si bien no con la misma solemnidad, “desde el general Santander hasta Obando, asistieron los presidentes a solemnizar esas procesiones”, recuerda el payanés José María Cordovez Moure. Además de recordar, “entre muchas, la alegoría de la República protegida por la Religión, acompañada de la Fe, la Esperanza y la Caridad”, el cronista se acuerda de “las cruces altas y ciriales de las parroquias y otras iglesias”. En el centro de la procesión se posesionaban las imágenes de Santa Ana, San Joaquín, la Concepción, San Victorino, san Pedro y San Roque. Mientras el arzobispo, rodeado por “sacerdotes revestidos”, ambos andaban “con ricas capas magnas”⁴³⁶.

Pero la cruz también funge como invitación a reforzar, para los cristianos que aún se declaran como tales, las verdades que han decidido tomar por ciertas. Por ejemplo, luego de increpando en el exordio del “Sermón para la 2ª dominica de cuaresma. Sobre el amor de Dios” a los “cristianos en el nombre, y paganos en las obras”, el arzobispo pregunta en la primera parte de la pieza a los feligreses lo siguiente: “¿Por ventura no sois hijos de la Cruz? ¿No lo profesasteis así desde el bautismo? ¿Y no es ella, en nuestros templos y hasta en nuestras casas, nuestra gloria y nuestro honor, la señal de nuestra ley?”⁴³⁷. Persuade el prelado en la significación del símbolo de la cruz como unión entre aquellos que dicen profesar las mismas verdades, además del efecto paternal que ella inspira a partir del principio del amor que deben los hijos al padre creador.

3.5.4. Los herejes, entre lo rural y lo urbano

¿Qué decir de los herejes? Las piezas de la oratoria sagrada no son muy claras al respecto. Tal vez porque el arzobispo Mosquera procuraba mantener hasta los últimos años de su gobierno la promesa de la tranquilidad pública, mediada por el juramento que debía a la

⁴³⁶ José María Cordovez Moure, “Fiestas religiosas”, en *Reminiscencias escogidas de Santafé y Bogotá*, (Bogotá: Biblioteca básica de cultura colombiana / Biblioteca Nacional de Colombia. 2015) 93-112. [En línea:] catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/custom/web/content/bbcc/reminiscencias_de_santafe/index.html

⁴³⁷ Manuel José Mosquera, “Sermón para la 2ª dominica de cuaresma. Sobre el amor de Dios”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 364-367.

Constitución y a las leyes republicanas. Pero estos silencios no se deben traducir en la imposibilidad de alzar alguna propuesta interpretativa. Si se toman como presupuestos que 1º) el hereje no se encuentra aislado y sus acciones se deben “a diversas formas de organización social de las que forma parte”⁴³⁸, y, por tanto, 2º) más que buscar la herejía en sí, las autoridades eclesiásticas tenían por objetivo “detectar a los herejes como sujetos concretos enclavados en espacios políticos más o menos disfuncionales”⁴³⁹, la intención de este apartado es mostrar algunas de las descripciones que realiza el arzobispo Mosquera sobre los grupos sociales por los cuales se movilizan los “errores” en el espacio de la arquidiócesis de Bogotá.

Se puede establecer un primer criterio organizador de los espacios a partir de la corta pero sugerente diferenciación que el arzobispo extiende a sus feligreses en una frase de la “Carta Pastoral” de 1850. En ella, volviendo sobre la argumentación de causas y efectos, señala que “la fé, desterrada de entre ciertas clases de la sociedad, parece que busca un asilo en el corazon simple del habitante del campo”⁴⁴⁰. Esta contraposición entre el mundo rural y el mundo urbano se asume como irreconciliable, a la par que se atribuye cierto esencialismo y refugio de la verdadera fe para el primero, mientras que el segundo se erige como el símbolo más visible de los tiempos de impiedad que acechan a la religión católica.

La anterior contraposición no sólo invita a ampliar las indagaciones historiográficas sobre las expresiones de la religión en el mundo rural del siglo XIX, sino que, más puntualmente, da cuenta de una activa pastoral emprendida por el arzobispo Mosquera, durante varios años, a partir de las visitas que realizó a los diferentes territorios que componían la arquidiócesis de Bogotá. La visita pastoral o eclesiástica se reglamentó como obligatoria desde el Concilio de Trento –y también, valga señalarlo de paso, por la monarquía española en las Leyes de Indias– para aquellos prelados del clero secular que fueran designados como administradores de sus diócesis –arzobispos, obispos y aquellos ministros que los reemplazaran durante la vacancia de unos y otros– y tenía como principales propósitos establecer

⁴³⁸ Jacques Le Goff, “Introducción”, a *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, XI.

⁴³⁹ Contreras, “Entre tradición y autoridad”, 141.

⁴⁴⁰ Mosquera, “Carta pastoral contra la lectura de los libros irreligiosos”, 187.

la disciplina del clero que administraba las parroquias, así como evaluar el funcionamiento de estas, además de reconducir la fe de los creyentes a partir de la administración de los sacramentos allí donde habían pasado muchos años sin la presencia de los ministros de la Iglesia institucional. Además, las visitas estaban orientadas a establecer sanciones a los miembros del clero – tanto regular como secular – y a los feligreses⁴⁴¹.

Dichos elementos se pueden encontrar en algunas consideraciones en razón a su primera visita pastoral llevada a cabo el segundo semestre de 1836, con un recorrido por las provincias de Mariquita y Neiva. En la circular que envía a su clero el 10 de mayo advierte “que como casi en medio siglo ningún obispo ha hecho visita, habrá necesariamente muchísima gente de confirmación”. Próximo a su retorno a la Catedral Metropolitana, el arzobispo escribe una carta a Rufino Cuervo como primer balance de sus hallazgos: “en 72 Curatos visitados, sólo he sacado a 4 Curas para juzgarlos por causas graves, y no se hallan de estos 4 sino uno que no pueda ser restituido”. No se especifica con precisión cuáles son las faltas, pero se emociona al comunicar que “los pueblos conservan la fe y su inocencia antigua a excepción de los que están en los caminos reales”⁴⁴². Como se puede leer, mucho antes de la pastoral de 1850 el arzobispo Mosquera moldeaba la idea de una religión más pura para el mundo rural.

¿Qué decir de las clases sociales? Como se señalaba más arriba, en primer lugar, esta vinculación irrestricta entre ciudad e irreligiosidad comunicada por Mosquera recuerda las pretensiones de aquellos “libertinos eruditos” de otro tiempo, quienes dominaban la escritura, habitaban en las ciudades y anunciaban un nuevo grupo social en proceso de autolegitimarse como capaces para gobernar la sociedad⁴⁴³. Tal vez hacia ellos se enfila las palabras del prelado. Pero para hacerse una idea más cercana a la pedagogía de la oratoria en este

⁴⁴¹ Estas cortas ideas son retomadas de la amplia investigación de Caicedo, *Construyendo la hegemonía religiosa*, 68-75.

⁴⁴² Restrepo Posada, *Arquidiócesis*, 99.

⁴⁴³ De Certeau, *La escritura de la historia*, 156.

punto, se esbozan a continuación otras enunciaciones sobre los grupos sociales y las personas que conformaban la sociedad granadina de mediados de siglo y se encontraban derrumbadas o propensas a caer en alguna expresión de irreligiosidad.

A lo largo del “Sermón para la 1ª dominica de cuaresma. Sobre la salvación, único negocio importante para el hombre” se encuentran un conjunto amplio de calificativos para los fieles católicos, fuera y dentro de alguno o de todos los errores. En la primera parte del sermón habla de los “brutos”, que no tienen el don de la palabra – carencia que se suma a otras tantas: “inteligencia, libertad, imaginación, talentos, ideas grandes y sublimes, capacidad para las ciencias, las artes y las virtudes” –, se sacian con el mundo físico y se corrompen con los deseos corporales. Por todas estas atribuciones los “brutos” se ubican en el colofón al que conducen la impiedad y la incredulidad, a lo que además “se añade el derecho de emplear á los brutos en los usos que quiera para su comodidad”⁴⁴⁴.

Así las cosas, la definición del sujeto y del estado más extremo y negativo en el que se puede caer, y tomando como su contrario el más perfecto, es decir, los fieles católicos de quienes no cabe esperar error alguno – a los cuales llamaré como “los esforzados”, quienes tienen asegurados el cielo por sus trabajos en este mundo –, las posiciones intermedias, unas más degradantes que otras, son las siguientes: 1º) los “impíos”, aquellos que están imbuidos únicamente en los bienes percederos de la tierra, desesperados en la nada y, por tanto, “apóstoles del materialismo”; 2º) los “incrédulos”; 3º) los “idólatras”; 4º) los “desgraciados”; 5º) los “miserables”; 6º) los “bárbaros”; 7º) los “paganos”; 8º) los “filósofos”; 9º) los “hombres disipados”; 10º) los “infelices según el mundo”; 11º) los incultos “moradores de los bosques americanos”; 13º) los filósofos⁴⁴⁵.

⁴⁴⁴ Manuel José Mosquera, “Sermón para la 1ª dominica de cuaresma. Sobre la salvación, único negocio importante para el hombre”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 433 – 434. Dos versículos de la Biblia se disponen como epígrafe del sermón, los cuales corresponden al libro del Nuevo Testamento del *Evangelio según san Lucas*, XIII, 23, 24: “Preguntó uno a Jesús: ¿Señor, es verdad que son pocos los que se salvan? Y Jesús en respuesta dijo a lo que le oían: Esforzaos a entrar por la puerta angosta, porque os aseguro que muchos buscarán como entrar y no podrán”.

⁴⁴⁵ Mosquera, “Sermón para la 1ª dominica de cuaresma”, 432-434.

Esta amplia caracterización de grupos y sujetos está dispuesta en la confección del sermón, y se caería en cierta imprecisión en hacerla hablar fuera de ella. En este sentido, en el exordio se establece un hilo de interpretación al respecto, por cuanto el arzobispo, al volver sobre la “tradicón”, quiere recordar que “cualesquiera que hayan sido sus creencias erróneas, ó rectas; todos han vivido de la esperanza de la salvación [ante] la depravacion del mundo”. A partir de esto, el arzobispo comunica a sus files la honda preocupación que le agobia: “¿cual deberá ser nuestro cuidado en este siglo de iniquidad y perdicion, en que parece que va a desaparecer la fé de sobre la tierra, para que se cumpla la palabra de Jesucristo?”. Diez y ocho siglos de perduración de las herejías, con la más reciente incredulidad que se burla del clero y de todas o algunas de las verdades de la doctrina dan cuenta de la perdición y de la impureza. Por esto, y “sea cual fuere vuestro estado en la sociedad”, Mosquera invita a todos los sujetos descritos para que teman a Dios, esta vez en la parte final del sermón agrupándolos de las siguientes maneras: “ya ocupeis los primeros destinos, ya vivais en la obscuridad: bien os aflija la pobreza, bien os molesten las comodidades del mundo”, lo cual reafirma lo que había dicho en la parte intermedia del sermón: “sólo la salvacion es un negocio único, que tiene igual importancia para el rico y para el pobre, para el sacerdote y el lego, para el magistrado y el ciudadano, para todo hombre sea quien fuere”⁴⁴⁶.

A partir de estos pares antinómicos el prelado salva la confusión que se pudo establecer con los calificativos con los cuales se refirió a lo largo del sermón para describir los diferentes sujetos creyentes en sus degradaciones. Queda pendiente por resolver quiénes de ellos habitan el campo y quiénes la ciudad, lo que no resulta fácil de establecer por cuanto se puede caer en el mismo reduccionismo de la lucha entre catolicismo del campo y catolicismo en la ciudad. Por lo pronto, al retornar a los lugares sociales (sean en la ciudad o en el campo) el arzobispo procura establecer una clasificación de los comportamientos⁴⁴⁷. Por ejemplo, en el “Sermón para la 4ª domínica de cuaresma. Sobre la necesidad de huir de las ocasiones del

⁴⁴⁶ Mosquera, “Sermón para la 1ª domínica de cuaresma”, 435–437.

⁴⁴⁷ Se retoma aquí, de forma muy somera, la invitación que hace Michel de Certeau para analizar las consecuencias de la organización de las referencias religiosas en la transición entre la “ciencia de la fe” (hablando de la teología moral) y la “ciencia de las costumbres” (hablando de la ética). Ver De Certeau, *La escritura de la historia*, 152.

pecado para asegurar la salvación”⁴⁴⁸, luego de provocar en el exordio un sentimiento de reconvención de los fieles ante tantos peligros que rodean la vida y que aquellos tienen dentro de sí mismos —“todo lo que nos rodea, todo lo que nos toca, lo que vemos, lo que oímos, son peligros continuos; los objetos seducen al corazón, las compañías nos pierden, los ejemplos nos arrastran” —, el jerarca eclesiástico, en la primera parte de la pieza, describe algunos lugares en los cuales se alientan y se consuman las ocasiones voluntarias a pecar:

Las juntas de diversiones mundanas, donde el arte y las licencias que se permiten, presentan lazos á la virtud mas fuerte, son ocasiones voluntarias de pecado: las casas de juego, donde este se convierte en ocupacion, donde el anciano se mezcla con el jóven imberbe, donde se sacrifica la subsistencia de la familia, donde á la pérdida del dinero se añaden las riñas, los escándalos y todo género de desórdenes, son ocasiones voluntarias: la indiscreta comunicacion de personas de diferente sexo; los refinamientos del trato social, que hacen menos estrepitoso y mucho mayor el peligro para la inocencia, son ocasion voluntaria: las novelas y romances, que ponen en movimiento las mas inquietas pasiones, son ocasion voluntaria: y son tambien de la misma clase y mil veces mas temibles y de peores consecuencias esos libros impíos, contrarios á la fé y á las costumbres, que enseñan a la juventud á ser incrédula⁴⁴⁹.

Las mezclas de las edades, la pérdida de valores en los tratos sociales, las lecturas de los libros irreligiosos y otros tantos desórdenes son ocasiones de peligro que el arzobispo procura adscribir en los fieles para demostrar las fragilidades de sus ánimos. Ante un aumento en “la carrera de la incredulidad” en la sociedad, la prédica del prelado metropolitano debe reafirmar el principio tridentino de la salvación por las obras y no por la sola fe, para evitar con ello el aumento de las anomalías sociales que condena a lo largo de las piezas de la oratoria sagrada. Al respecto, se pregunta: “¿Qué es un cristiano que cree, pero que no practica lo que la fé le enseña?”. Contra aquella “falsa tranquilidad” están destinadas las enseñanzas del “Sermón para la 3ª dominica de cuaresma. Sobre la necesidad de las buenas obras para la salvación”. Luego de recordar en el exordio que el trabajo de la salvación se realiza

⁴⁴⁸ Manuel José Mosquera, “Sermón para la 4ª dominica de cuaresma. Sobre la necesidad de huir de las ocasiones del pecado para asegurar la salvación”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 473–481. El versículo de la Biblia que se dispone como epígrafe del sermón corresponde al libro del Antiguo Testamento *Ezequiel*, VII, 16: “Se salvarán los que huyeren, cada uno por causa de su iniquidad”.

⁴⁴⁹ Mosquera, “Sermón para la 4ª dominica de cuaresma”, 481.

durante todos los días de toda la vida terrenal, en la parte primera hace memoria con sus feligreses para que renueven en sus corazones la ley del evangelio, según la cual “Jesucristo no vino al mundo á traer la paz, sino la guerra, es decir, á imponernos la necesidad de trabajar en la árdua empresa de nuestra salvacion, hechando contra los enemigos visibles é invisibles de ella”. El cristiano, por tanto, 1º) “debe en toda la vida cumplir con toda la ley”, y para ello es menester que obre en relación con Dios, para lo cual están destinadas las “obras de fé”; 2º) obre “en relación á los hombres con quienes vive”, para lo cual están destinadas las obras de caridad; y 3º) obre en “con relación á sí mismo”, purificando la vida con las obras de penitencia⁴⁵⁰.

Llama la atención que el arzobispo busca persuadir en su argumento de la salvación por las obras al traer a colación a sujetos que, entre “cien ejemplares mas que el Espíritu Santo inculca en los libros santos”, han negado tal principio y por ende se encuentran condenados. El primero de ellos, “el siervo perezoso”, caracterizado por su inacción y su descuido. El segundo hace referencia a “las vírgenes necias [que] á pesar de su pureza, fueron privadas de entrar á la gloria por no haber preparado el óleo de las buenas prácticas”⁴⁵¹. Sobre ellas había dicho algo más en el “Sermón para la 1ª dominica de cuaresma”, citado más arriba, en el cual se lee la siguiente frase: “las vírgenes prudentes no salvarán á las necias, ni la negligencia al siervo inútil”⁴⁵².

3.5.6. El control de las mujeres para evitar posibles desviaciones

Este ideal de mujer que, por ser buena cristiana, logra obtener la salvación en contraposición a las necias y a los siervos no debe llevar a una dicotomía fácil de interpretar. En el “Sermón sobre la 4ª dominica”, también citado con anterioridad, al momento de comunicar a su feli-

⁴⁵⁰ Manuel José Mosquera, “Sermón para la 3ª dominica de cuaresma. Sobre la necesidad de las buenas obras para la salvación”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 461 – 465. El versículo de la Biblia que se dispone como epígrafe del sermón corresponde al libro *Segunda epístola de Pedro* del Nuevo Testamento I, 10: “Esforzaos, hermanos, más y más por asegurar vuestra vocación y elección, por medio de las buenas obras; porque haciendo esto, no paceréis jamás”.

⁴⁵¹ Mosquera, “Sermón para la 3ª dominica de cuaresma”, 461.

⁴⁵² Mosquera, “Sermón para la 1ª dominica de cuaresma”, 441.

gresía sobre los “objetos peligrosos” que conducen al pecado, habla de las mujeres que tientan al hombre y lo hacen desviarse del camino de la salvación. Para demostrar esto, el arzobispo Mosquera se vale de la tentación del apóstol Pedro al comunicar que “la débil voz de una esclava hace tímido é infiel á este amigo de Jesucristo: tiembla á presencia de una mujer, desconoce á su Maestro, á la infidelidad añade la execracion y el perjurio”⁴⁵³. Pero al mismo tiempo que “objetos” de tentación, recuérdese que en la “Carta Pastoral” de 1850 el prelado metropolitano reconvenía a los padres de familia para que evitaran que sus hijas leyeran novelas, porque aquellas despertaban las pasiones, medios eficaces por los que las mujeres jóvenes “se desvian por las sendas de las ilusiones”. Al respecto, Mosquera comparte a sus feligreses que “todos los días nos trae la experiencia algun hecho mas que confirme tristemente los estragos que las novelas causan en la juventud femenina. ¡Y lo saben los padres y las madres de familia! ¡Y sienten ellos mismos tan funesto resultado!”⁴⁵⁴.

Esta ambivalencia de las mujeres — ahora como “objeto”, ahora como personas pasivas propensas a extravíos — esbozan un tratamiento ejemplarizante sobre la elaboración de un discurso eclesiástico de los sujetos que, de una u otra manera, se desvían de la doctrina religiosa que pregonaba el arzobispo Mosquera. Pero la acción pastoral del arzobispo muestra un agente religioso animado en hacer de una sociedad corrompida un mejor lugar para la religión. Atrás se invocaban las visitas pastorales. Ahora, en 1849, se lo descubre apoyando con un discurso la creación de la institución educativa privada para niñas “Colegio del Sagrado Corazón de Jesús”, una iniciativa de Sixta Pontón y Piedrahita, viuda del presidente Francisco de Paula Santander, quien desde 1844 había hecho intentos para que las religiosas francesas de la Sociedad del Sagrado Corazón, fundada en 1800, ayudaran a educar a niñas y jóvenes de la sociedad granadina. El Colegio entró en funcionamiento en el mes de marzo de 1849, sin el apoyo de las religiosas francesas, pero sí con el de la Asociación Piadosa del Sagrado Corazón, fundada recientemente con otras damas de la ciudad. Puntualiza Patricia Londoño Vega que Sixta Pontón era considerada por sus contemporáneos “una matrona

⁴⁵³ Mosquera, “Sermón para la 4ª dominica de cuaresma”, 478.

⁴⁵⁴ Mosquera, “Carta pastoral contra la lectura de los libros irreligiosos”, 195-196.

distinguida, inteligente y virtuosa; y en su colegio, que tuvo fama de ser estricto y conventual, se educaba sólo a un reducido número de alumnas, muy escogidas”⁴⁵⁵.

De esto último dan cuenta las especificaciones del folleto “Colejio del Corazon de Jesus. Para niñas” al explicitar las condiciones de admisión: “Tres condiciones se requieren para que las niñas puedan ser admitidas en el Colejio: la prueba de la lejitimidad de su filiacion; la de no tener ménos de cinco ni mas de diezsizeis años; i la de no padecer enfermedad crónica ni contajiosa”. Quienes fueran admitidas, estarían destinadas a recibir la “educacion cristiana i civil de las niñas [para responder así a] las anhelosas insinuaciones de personas verdaderamente patriotas i prominentes en la sociedad”⁴⁵⁶.

Puntos de coincidencia se encuentran en el discurso del arzobispo en el día de la instalación del Colejio. Celebra los beneficios de la educación para niñas ante “las amargas tristezas que inspiran las miserias del tiempo presente” y saluda el “interes generoso [ante] la atención que cada día se fija mas sobre la mejora de esta parte de la humanidad, tan frecuentemente abandonada á la ignorancia”⁴⁵⁷, máxime cuando la educación inspirada en principios cristianos en este establecimiento para niñas tiene por objeto:

[...] reunir á las mujeres desde la primera edad, preservarlas de los inconvenientes del aislamiento, apoderarse en buena hora de sus facultades, á medida que se desenvuelven: de la memoria, de la imaginacion, del entendimiento, del alma toda entera, para llenarla de santas imágenes, de relaciones edificantes, de ideas morales, de puras y dulces afecciones⁴⁵⁸.

⁴⁵⁵ Patricia Londoño Venga, “Educación femenina en Colombia, 1780-1880”, *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Vol.: 31, No. 37 (1994): 38. [En línea:] <https://core.ac.uk/download/pdf/144427089.pdf>

⁴⁵⁶ Sixta Pontón Santander, *Colejio del Corazon de Jesus. Para niñas* (Bogotá: 23 de enero de 1849) 1 - 3. [En línea:] https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/75518

⁴⁵⁷ Manuel José Mosquera, “Discurso pronunciado en la instalacion del colegio de niñas del Sagrado Corazon de Jesus, fundado y dirigido por la señora Sixta Ponton de Santander”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 313-315. En el original no se proporciona fecha del discurso, pero se establece el folleto de Sixta Pontón Santander.

⁴⁵⁸ Mosquera, “Discurso pronunciado en la instalacion del colegio”, 314.

Esta iniciativa privada y laica de Sixta puede ajustarse a la mirada historiográfica de la “feminización del catolicismo” utilizada por el historiador Gilberto Loaiza Cano⁴⁵⁹. En líneas muy precisas, llama la atención es la intención privada por traer una orden religiosa francesa para que se hiciese cargo de la administración del Colegio, lo cual, aunque sea de paso nombrarlo, mostraba el espacio abierto por la Iglesia institucional granadina por tomar la iniciativa en estos asuntos.

Otro tanto habría que agregar, también, aunque sea de paso. Esta vez para llamar la atención sobre las representaciones de la mujer por parte de los agentes religiosos (tanto institucionales como laicos) para comprender las diferentes expresiones de las relaciones entre género y religión en el siglo XIX. Retomando elementos señalados por la historiadora española Inmaculada Blasco Herranz, algunos de los registros sobre las concepciones de la mujer en las piezas de la oratoria del arzobispo Mosquera permiten proponer la relevancia de las indagaciones sobre las cambiantes nociones de género, definidas como los conocimientos que organizan las percepciones de la diferencia sexual, para ampliar la interpretación de procesos como la secularización, el renacimiento religioso o la recristianización de la sociedad durante este siglo. Si bien la historiografía francesa, al referirse a la “feminización”, se ha volcado sobre “la diferenciación creciente del comportamiento religioso”, para la historiadora española es importante examinar las identidades de género y religiosas ligadas a la “propia práctica política”, las cuales refuerzan la exclusión de las mujeres por parte de sectores liberales y católicos. En sus palabras, “más allá de contribuir a orientar las opciones de las mujeres de entrar en un convento o ir a misa [las nociones de género] modelan la actitud política de la Iglesia y la del Estado”⁴⁶⁰.

Esto último, a manera de indicio, se puede encontrar en el “Sermón para la 3ª dominica de cuaresma. Sobre el matrimonio. Del modo como deben santificarse los casados”. En lo que

⁴⁵⁹ De la mano con la “ampliación del laicado conservador”, la “feminización del catolicismo” conlleva tres efectos inmediatos: “la ampliación del universo de participación de la mujer en la acción social, en nombre de la difusión de las virtudes teologales y, particularmente, de la caridad” Al continuar con la explicación, queda la sensación que es la Iglesia institucional quien autoriza irrestrictamente esta participación de las mujeres. Ver Loaiza, *Sociabilidad, religión y política*, 35-36.

⁴⁶⁰ Inmaculada Blasco Herranz, “Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica”, *Historia Social* No. 53 (2005): 119-125. [En línea:] <https://www.jstor.org/stable/40340959>

respecta al hombre, el arzobispo solo indica el trato con dulzura hacia la mujer. Pero al referirse a aquella, no solo habla del sometimiento que se espera hacia sus maridos, pues “ellos vuestra cabeza, como Jesucristo lo es la Iglesia”, además debe evitar “esa pasión fatal de los celos”, pues ella es fuente “de una guerra intestina y permanente”⁴⁶¹.

⁴⁶¹ Manuel José Mosquera, “Sermón para la 3^a dominica de cuaresma. Sobre el matrimonio. Del modo como deben santificarse los casados”, en *Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I* (París: Tipografía de Adriano Le Clere: 1858) 578-579.

4. Conclusiones

Lo primero por indicar es reconocer que la escritura de esta historia, no solo por el abordaje propuesto de fijarse en cuestiones “menos materiales” como las creencias, sino por los materiales escogidos para la interpretación, muchas veces se torna ininteligible por los contenidos mismos. Sumado a ello, los párrafos y los referentes conceptuales e historiográficos que muchas veces se acartonaron para expresar más de un sentido interpretativo por una misma pieza. Pero se rescata de esto no sólo el esfuerzo que supuso leer más de veinte sermones por parte de quien no es teólogo, y de procurar leer entre líneas supuestas intenciones de persuasión, explicación y emotividad retóricas atribuidas a la retórica sagrada del arzobispo Mosquera. Además de ello, la lectura complementaria entre sermones y pastorales desde un siglo con manifestaciones seculares logró transmitir cierta escenificación de la prédica religiosa capaz de configurar el mundo social a través de la simple contraposición entre lo que está permitido creer, a partir de la reafirmación constante de simples verdades, y de las consecuencias nefastas en las cuales se puede caer por el simple hecho de desobedecer a la autoridad religiosa. Si a esto se suman los ritmos rituales de piedad y oración que se procuraron mostrar en distintas páginas, se puede entender cómo las normas religiosas logran traducirse en aglutinantes y soportes reales del vínculo social. En este sentido, dicha lectura de los sermones y de las pastorales ayudó en la comprensión más propia de lo dicho por Michel de Certeau cuando señala que el acto de creer es al mismo tiempo un decir y un hacer, más allá de las diferentes interpretaciones que se han hecho sobre esto y que fueron citadas en el capítulo 1.

En lo relacionado con las piezas de la oratoria sagrada, es interesante advertir una vez más sobre el tratamiento historiográfico diferencial que se ha dado a las piezas sermonarias en comparación con los edictos y cartas pastorales, tal vez porque se confunde a éstas últimas con la dimensión pastoral del actuar clerical y del saber especializado de una teología pastoral. A pesar de la falta de estudios más amplios sobre este tipo específico de escritos de la oratoria sagrada, el aporte de la presente tesis en brindar algunas definiciones sobre las cartas y edictos — más ligada al aquí y al ahora, a la “vida en el siglo” — espera ayudar para futuras indagaciones historiográficas que establezcan diálogos entre los contenidos doctrinales y normativos de estos escritos y sus consecuentes invitaciones de la vida cotidiana a partir de los tiempos establecidos por las prácticas piadosas. No con ello se quiere indicar

una correspondencia univoca entre el escrito y el hacer religioso del creyente, pero sin lugar a dudas los contornos de la piedad de los feligreses de mediados de siglo esbozados por el arzobispo Mosquera en sus cartas y edictos contribuyen a argumentar y visibilizar una religiosidad que no solamente estaba motivada desde Roma como centro mismo del catolicismo, sino que además estaba destinada a resguardar una intimidad hilada sobre la constante penitencia ante las pruebas contundentes de los castigos de un Dios que, según los escritos, arrojaba duras pruebas a su hijos que constantemente se encontraban en situaciones pecaminosas.

Otro punto relevante tiene que ver con la ausencia de crítica ante la atribución de la autoría del arzobispo Mosquera de los escritos publicados en 1858. Si bien solamente se mencionó el problema, resulta importante el haberlo plasmado por lo menos por dos invitaciones. Una primera invitación tiene que ver con, a partir de lo escuchado en diferentes espacios académicos, la posibilidad de acceder a archivos y documentos históricos custodiados por entidades eclesiásticas, clericales y del ámbito privado en general que ayuden a contrastar las fuentes impresas que se encuentran en diferentes repositorios. Esto permitiría, entre otros aspectos, conocer realmente la influencia extranjera en la confección de las piezas de la oratoria por parte de los administradores eclesiales, arrojando respuestas más cercanas a la pregunta de qué tanto guardaba relación un escrito religioso con las problemáticas de la sociedad neogranadina; o, dicho en otras palabras, cuáles eran las estrategias narrativas y retóricas por las cuales los jefes de la Iglesia se valían para continuar en su misión de transmisión de verdades a partir de la persuasión, el deleite, la enseñanza y la amplificación.

Esto último permite plantear una segunda consideración, esta vez relacionada con la pertinencia en demostrar las autorías de las fuentes documentales de las y los historiadores dedicados a la investigación del hecho religioso en el siglo XIX. Más allá de las posiciones que cada quien a bien guarde, lo relevante es que, a pesar de cuestionar la autoría de los sermones, las piezas de la oratoria analizadas para la presente investigación dejaron entrever las problemáticas que el arzobispo Mosquera consideraba como tales en el entramado mismo de las relaciones entre religión, política, sociedad, Iglesia y Estado. Tanto sermones como pastorales fungen, por lo menos hasta mediados del siglo XIX, como textos de cultura con la capacidad de comunicar las verdades a ser tomadas por ciertas. En este sentido, mientras los textos impresos en 1858 contribuyen en la intención de fijar una historia particular de las

creencias de las desviaciones socio-religiosas, la pregunta por hacerse es en qué contribuye la demostración de autoría de las mismas. Ahora bien, la posición de quien escribe estas páginas es que se hace importante establecer los grados de intromisión de las personas detrás de los proyectos laicos de “república católica”, puntualmente en lo que atañe a la producción y circulación de los objetos religiosos —entre los cuales el libro y las enciclopedias son más que un ejemplo— puesto que podría establecerse la consolidación de circuitos globales en los que los usos de los nombres de autores religiosos —adscritos o no a la Iglesia institucional— se usan indistintamente a fin de hacerse con la consecución de objetivos personales, como los favores familiares para sacar adelante proyectos editoriales. Interesante en esto último observar otro atisbo de la secularización.

En todo caso, un último aspecto que resulta interesante en relación con las piezas sermonarias y pastorales tiene que ver con la producción de linajes creyentes a la que ellas contribuyen, por cuanto su producción se articula a partir de un pasado que se hace creer como incuestionable e inmodificable, aunque las citas dentro del cuerpo del texto y a pie de página no indiquen información adicional por ausencia de la referencia. A pesar de esto, este uso de la “tradicición” y de la argumentación cimentada sobre hombres con halo de santidad en la historia del cristianismo le permiten al arzobispo anunciar a los feligreses un porvenir lleno de recompensas ante situaciones agónicas de la vida cotidiana, reforzando en igual medida el papel protagónico de paliativo de cada una de las palabras del arzobispo, reflejo en la tierra de la voz de Dios, simbólicamente hablando. Al mismo tiempo que continúa siendo una voz legítima que diagnostica los actores e ideas que han llevado a las desazones presentes, el prelado metropolitano resguarda para sí el monopolio de las reglas que deben ser seguidas para restablecer el nomos sagrado.

En este sentido, los testimonios textuales, dados con anterioridad a la existencia misma de la sociedad granadina, y reforzados por los grandes autores cristianos, no hablan de una transmisión ahistórica de las doctrinas y dogmas que soportan la fe, sino antes bien de las posibilidades con las cuales cuenta el arzobispo para hacer creer a partir del hacerse entender: no es él quien habla, sino un medio que comunica aquello que ya estaba dicho desde antaño. Con ello, como una de tantas posibilidades, el prelado asegura no sólo el reforzamiento de un conocimiento, sino que además da sentido a la adhesión de los fieles granadinos a partir de hacer de la religión católica una amalgama de prácticas y creencias capaces

de asegurar el refugio ante los embates de los nuevos tiempos. En el entretanto de la batalla entre la tradición y la novedad, el arzobispo Mosquera debe garantizar la adhesión de los feligreses aun contra los embates de los hombres que se han dejado seducir por las cuestiones del mundo y de su tiempo y han ahogado la voz de Dios.

Continuando con la indagación en torno a la producción de “linajes creyentes” por medio del recurso a la “tradición”, se llama la atención en que la posibilidad de redención en este mundo, para los fieles neogranadinos de mediados de siglo, queda desprovista en las palabras prelado metropolitano, lo que se puede interpretar en dos sentidos. Por un lado, por la continua reafirmación del carácter pecaminoso de las personas, de la sociedad y de los gobernantes mismos. En complemento, porque tal vez él mismo se sentía incómodo y desprovisto de herramientas con las cuales afrontar los vaivenes de la secularización y la laicidad hacia mediados de siglo. En esto último tampoco se puede establecer un rasgo único capaz de definir al arzobispo, pero lo interesante es interpretar tal pesimismo de la creación humana como un síntoma del avance gradual de la secularización. Nuevamente, como se anotaba en otros apartes, es importante contrastar estas interpretaciones con otro tipo de fuentes que permitan establecer pistas en este sentido.

En lo relacionado con las manifestaciones del mal y los atributos inherentes al “imperio del Demonio”, lo primero por concluir es que las referencias demonizantes en las piezas de la oratoria sagrada no se vuelven sobre nombres y personas concretas de la sociedad neogranadina de mediados del siglo XIX. Si algo se puede proponer al respecto es que la escritura transversal a las piezas llamó una y otra vez al obedecimiento a las autoridades políticas de turno, lo cual muestra en cierta manera por lo menos dos consecuencias. La primera es que, como lo recordaba desde su primera pastoral, el arzobispo Mosquera era al mismo tiempo ciudadano y siervo de Dios, y en ambos roles las leyes civiles le obligaban a obedecer a un orden que, por lo menos en teoría, se proclamaba autónomo de preceptos religiosos. La segunda es que la promesa de hacer de la religión la única garantía de unidad entre las personas, aún después de tantas convulsiones y de los odios infundados entre algunos sectores de la sociedad, arrastraba consigo un impedimento en sugerir de manera directa a los feligreses una toma de posición en contra de personas particulares en la sociedad, aun cuando las insinuaciones indirectas dejaban abierto el camino para ello. Pero el Demonio aún hacía de las suyas. Bien en los ámbitos de la conciencia o del matrimonio, bien en los niños y en

los jóvenes, las nuevas máscaras del mal aumentaban la sensación de irreligiosidad en el arzobispo Mosquera. Si las demonizaciones contra personas no se encuentran de manera precisa, no sucede lo mismo con adjudicaciones a las fuentes del mal. Ellas resultan bastante familiares para una persona que estuviera escuchando una pastoral o un sermón del predado, porque aquel concebía las pasiones, los deseos, los libros y los lectores de estos como los gérmenes corruptores de una sociedad de por sí ya extraviada.

De la mano con lo anterior, un aspecto que resulta sugestivo por desarrollar en próximas indagaciones tiene que ver con la condena que el arzobispo opera en las diferentes piezas en relación con la demanda de autonomía por parte de los feligreses neogranadinos. Es decir, los llamados constantes a padres, madres, hijos, vecinos y demás fieles católicos es a ampararse bajo la única ley divina —la del evangelio y sus diferentes mandamientos—, en tanto ella es la única condición posible para ser y estar en sociedad. En este sentido, la reprobación al sensualismo, que hace de la búsqueda de lo material una preocupación más mundana que espiritual, conlleva un silencio gradual a la escucha de la voz de Dios en la conciencia. Lo que se entrevé a partir de las piezas es una condena a la afirmación de la autonomía del sujeto creyente, que desde el siglo XVIII se mueve, como el Demonio, por diferentes ámbitos sociales desconociendo las reglas morales que una autoridad religiosa defiende como incuestionables.

De la mano con lo anterior, resulta llamativo que los usos de la “tradición” en la confección de las piezas destinados a persuadir a los feligreses sobre los orígenes de las dos guerras civiles vuelvan sobre la sensación de pérdida, por parte de la autoridad religiosa, del control sobre los ámbitos privado y público de los feligreses como una primera explicación al respecto. Esta vez el argumento gira en torno al caos que conduce la idea de libertad sin restricciones exterior e interior. Bien en su forma de irreligiosidad o en continuidad con los estragos a los cuales conduce el pecado de la soberbia, lo que resulta interesante es que al posicionar el cuestionamiento de la libertad el arzobispo parece instalar la pregunta por el mal moral, abriendo con ello no solo un cuestionamiento a los estragos inherentes a los conflictos armados, sino que además, debido a un Dios que se define como dispensador de castigos y en todo caso que mira desde lejos, contribuye a cimentar la relación causal entre libertad y maldad, la cual está en el centro de la concepción pecaminosa con la que intelectuales católicos y laicos definen el liberalismo en el siglo XIX, pero que puede abrir nuevas

perspectivas de investigación, pues de lo que se trata es de llamar la atención sobre la reciprocidad entre el silencio de Dios ante el sufrimiento de los neogranadinos y las realizaciones malvadas como decisiones propiamente humanas. Tal vez porque, sin decirlo expresamente, el arzobispo Mosquera concibe que los lastres del mal son ahora de este mundo.

Una conclusión vinculada a la anterior, y en intención de alentar nuevos abordajes historiográficos, habla sobre la pertinencia de esbozar la relación esgrimida por el arzobispo entre la defensa a la patria como una cuestión cercana a una experiencia sagrada, por cuanto el sacrificio de la vida misma de los feligreses que se defiende desde el púlpito por parte del arzobispo carga de protección sacra la decisión de toma de las armas. Si bien los abordajes historiográficos de la participación de miembros del clero en las guerras civiles del siglo XIX han abordado estos temas, sobre lo que se quiere llamar la atención está referido a la exaltación de la patria y del patriotismo como una nueva religión secular que invade los espacios públicos, para lo cual el arzobispo Mosquera hace uso de argumentos teológicos de su tiempo para justificar el uso de las armas desde la interpretación que realiza de los designios providenciales, de la justificación misma del sufrimiento humano como una cuestión redentora, o de la sacralización misma de los hombres en los campos de batalla a partir de la figura milenaria del mártir cristiano.

En relación con la herejía, llama la atención la permanencia en el discurso del arzobispo de los elementos que desde la Edad Media configuran el campo semántico, sobre todo para los ejes articuladores de verdad, *veritas*, e Iglesia, *ecclesia*. A lo largo de la revisión de las piezas de la oratoria resultó difícil rastrear con claridad el elemento de la adhesión pertinaz para la herejía, sobre todo porque el corpus documental escogido no es producto de procesos institucionales de la Iglesia relacionados con la administración del sacramento de la penitencia y su consecuente legitimidad para administrar la confesión en la sociedad granadina.

Ahora bien, llama la atención que uno de los efectos de la reafirmación de la verdad y de la condena a la “sana curiosidad” esté encaminada a reafirmar la adhesión colectiva de los fieles católicos como un medio eficaz para contener las almas que se descarrían. Es decir, el arzobispo tiene la capacidad de ejercer controles sociales, por ejemplo, sobre las lecturas de libros, gracias a la cohesión religiosa que logra a través de su prédica, con lo cual incita a la

vigilancia de los fieles por los propios fieles. En este sentido, vale la pena aventurar indagaciones que se pregunten por las transformaciones de las prácticas inquisitoriales durante el siglo XIX, teniendo de presente que la extinción del Tribunal en 1821 no necesariamente ha de traducirse en la desaparición de las normas de control y censura sobre los agentes e ideas desviadas.

Otro aspecto que resulta llamativo es la “prueba” de la perdurabilidad de la institución eclesial a lo largo del tiempo, argumento que le permite al arzobispo Mosquera no solo hacerse partícipe de cierta estabilidad del cristianismo en su intención de tutelar las reglas de la convivencia social, sino además en reclamar la legitimidad de una institución como la Iglesia católica, pues ante los diferentes ataques que recibió el prelado la intencionada coherencia de la doctrina y de los dogmas le permite contar con interpretaciones de los diez y ocho centurias en las cuales el sacerdocio ha sabido salir aireado ante los embates que cuestionan su existencia. Indicar de paso que este acápite del capítulo 3 fue el más difícil de escribir, por cuanto los usos de la “tradicón” muchas veces parecían confusos al momento de dar una interpretación de conjunto sobre lo que entendía el arzobispo Mosquera por Iglesia. Si bien se propusieron tres interpretaciones particulares, esta dificultad descrita da cuenta de la importancia que recobra tener de presente las indagaciones académicas resultantes de los diálogos entre la teología y las ciencias sociales a fin de contar con conocimientos y conceptos que eviten reduccionismos de un vocablo que por sí mismo tiene la capacidad de contar con milenios de historias.

Por otro lado, ante la pregunta de la exteriorización de la sentencia herética conviene proponer que más investigaciones sobre los mecanismos de contención del error ayudarían a comprender las afirmaciones de la voluntad de verdad, bien de una Iglesia, bien de otra colectividad, pues lo que está en juego es la imposibilidad de reconocer, por parte de quienes fungen como autoridades, a todas las personas como partícipes de la misma comunidad bajo iguales normas, creencias y prácticas. Son las autoridades las que imponen los criterios de la pertenencia, la adhesión, pero también de la exclusión. En este punto, donde la politización de la religión lleva a sacralizar decisiones del poder civil, aún queda abierta la posibilidad por explorarse con mayores matices.

Otro aspecto relevante por rescatar es la posibilidad que otorgó la lectura de las piezas de la oratoria sagrada para identificar los elementos constitutivos de un lenguaje político religioso por parte del arzobispo Mosquera (y por extensión, de una parte del clero neogranadino hacia mediados del siglo XIX) en el cual se vinculan aspectos como el bien común junto con el obediencia a las leyes constitucionales, que si bien puede estar esto último condicionado por la presión de las autoridades civiles, no debe dejarse de lado, puesto que la invitación “al deber en conciencia” al que invitaba el arzobispo Mosquera puede ayudar a interpretaciones orientadas a plantear aproximaciones historiográficas relacionadas con la historia de las ideas del conservadurismo durante el siglo XIX. Se el abordaje planteado ahondó tal vez más de lo necesario es porque estos elementos de teoría política que vuelve sobre usos de sentidos religiosos resultó llamativo en cuanto pueden llegar a constituir un pactismo religioso-político mucho tiempo antes de la Regeneración.

En relación con las reiteraciones entre los capítulos 2 y 3 mostraron la dificultad de separar dos problemas que de por sí se anidan de formas conjuntas en las producciones discursivas eclesiásticas, pues el símbolo del mal y las condenas a los errores que se traslapan en la herejía no se pueden entender sin las recurrencias y complementos de uno y otro. Por esto, si bien se reconoce que de vez en cuando se pudo caer en un exceso de descripción y de reiteración, ambos capítulos recurrieron a las mismas situaciones que generaban ruido en el arzobispo y que se expresaron en la confección de las piezas oratorias que los fieles católicos debían de la arquidiócesis de Bogotá debían escuchar en los ritmos rituales propios que configuran su identidad y su cotidianidad. Bien fuera la condena a los libros o las precauciones que se alentaban para cuidar del “bello sexo”, los diferentes problemas que transmitían las piezas oratorias se embebían de las manifestaciones del símbolo del mal y de la propagación sin contención del error que cuestionaba la autoridad eclesiástica, sede de la verdadera religión y las verdaderas creencias.

BIBLIOGRAFÍA

I. Archivos históricos consultados

Archivo General de la Nación de Colombia (AGN) Bogotá, Colombia. Fondo: *Archivo Histórico Restrepo*

Archivo Histórico Cipriano Rodríguez Santa María (AHCRSM). Bogotá, Colombia. Universidad de la Sabana. Fondo: *David Mejía Velilla*.

II. Fuentes primarias impresas

A) Biblioteca Nacional de Colombia

Aiguillón, José María. *Oración funebre que en las solemnes exequias decretadas por el Soberano Congreso Constitucional de la Nueva Granada, en sus sesiones ordinarias del 4 de mayo del año proximo pasado, pronunció el día 10 de noviembre en la Santa Iglesia Catedral Metropolitana, el sr. presbítero José María Aiguillón: por las almas de los inclitos defensores que con valor inimitable rindieron su vida por sostener la Constitución, las leyes patrias, la dignidad del gobierno lejítimo de la nación, y los derechos imprescriptibles de los granadinos*. Bogotá: Imprenta de J. A. Cualla, 1842. [En línea:] https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/79282

Astete, Gaspar, S. J., *Catecismo de la doctrina cristiana. Explicado por el Licenciado D. Santiago José García Mazo, Canónigo Majistral de Valladolid. Reimpreso por la 5a. ed. española, con aprobación de los Illmos. Sres. Arzobispo de Bogotá, y Obispos de Antioquia, Santa Marta, Popayán y Pamplona*. Bogotá: Imprenta de José A. Cualla, 1845. [En línea:] https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/75634

De los libros prohibidos y de los libros contra la religión: extracto del diccionario teológico de Bergier, para uso de los padres de familia. Bogotá: Impr. por José Ayarza, 1836. [En línea:] https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/77786

El Fantasma-Diablo [Bogotá] 1849.

El frambesario al que lo leyere. Bogotá: Impr. por José Ayarza, 1838. [En línea:] https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/78205

El Tempanador [Bogotá] 1838. [En línea:] https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/79369

Pontón de Santander, Sixta. *Colejio del Corazon de Jesus. Para niñas*. Bogotá: 23 de enero de 1849. [En línea:] https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/75518

Torrecilla, Pedro María de. *Biblioteca selecta de predicadores bajo la dirección del doctor fray d. Pedro María de Torrecilla. Prospecto*. Poissy: Imprenta de Arbieu, 1854. [En línea:] https://catalogoenlinea.Bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/79286

B) Fuentes, colecciones o repositorios complementarios

Barón de Sainte-Croix, “Elogio histórico del abate Bergier”. *Diccionario Teológico, Tomo I*. Nicolás Silvestre Bergier. París: Librería de Garnier Hermanos, 1854. [En línea:] <https://books.google.com.co/books?id=0s9QAAAAcAAJ&hl=es&pg=PR3#v=onepage&q&f=false>

Documentos para la biografía e historia del Episcopado del Ilustrísimo señor don Manuel José Mosquera. Tomo I Carrera eclesiástica. Ejercicio del ministerio de la predicación. París: Tipografía de Adriano Le Clere, 1858. [En línea:] <https://catalog.hathitrust.org/record/008608066>

Gregorio XVI, “Mirari vos”. *Colección de encíclicas y documentos pontificios [Concilio Vaticano II]*. Edición y traducción por Pascual Galindo. Madrid: Publicaciones de la Junta Nacional, 1967.

Denzinger, Heinrich & Hünermann, Peter. *El Magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 38ª edición alemana. Barcelona: Herder, 1999.

El arzobispo de Bogotá ante la nación. Bogotá: Imprenta del Neo-Granadino, 1852. [En línea:] <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/2383>

MacCarthy, Nicholas Tuite. “Sermones sobre la locura del incrédulo”. *Sermones del reverendo padre Nicolas de Mac-Carthy de la Compañía de Jesús. Traducidos al español de la cuarta*

Edición Francesa. Tomo II. Orizava: Imprenta de José María Naredo, 1851. [En línea:] <http://www.cervantesvirtual.com/obras/autor/mac-carthy-nicolas-de-1769-1833-35581>

Sala de Negocios Generales del Consejo de Estado. *Codificación nacional de todas las leyes de Colombia desde el año de 1821 hecha conforme a la ley 13 de 1912*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1926. T.II [En línea:] <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.b5123692&view=1up&seq=64>

III. Fuentes secundarias

Libros impresos

Brading, David A. *Orbe indiano. De la Monarquía católica a la República criolla, 1492–1867*. México, Fondo de Cultura Económica, 2015.

Bonete Perales, Enrique. *La maldad. Raíces antropológicas, implicaciones filosóficas y efectos sociales*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2017.

Borja Gómez, Jaime Humberto. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Santafé de Bogotá: Editorial Ariel, 1998.

Burleigh, Michael. *Poder terrenal. Religión y política en Europa. De la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial*. España: Taurus, 2005.

Burton Russell, Jeffrey. *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1996.

Bushnell, David. *Colombia. Una nación a pesar de sí misma*. Bogotá: Editorial Planeta, 2007.

———. *El régimen de Santander en la Gran Colombia*. Bogotá: El Ancora Editores, 1985.

Caicedo Osorio, Amanda. *Construyendo la hegemonía religiosa. Los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales (Diócesis de Popayán, siglo XVIII)*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2008.

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

- Caro Baroja, Julio. *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Volumen I. España: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores, 1998.
- Cavallero, Constanza. *Los enemigos del fin del mundo. Judíos, herejes y demonios en el Fortalitium fidei de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016.
- Ceballos Gómez, Diana Luz. "Quyen tal haze que tal pague". *Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002.
- Certeau, Michel de. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, 2006.
- . *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- . *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, 2010.
- Cortés Guerrero, José David. *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en el siglo XIX. De la Independencia a la Regeneración*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- . *Curas y políticos. Mentalidad religiosa e intransigencia en la diócesis de Tunja, 1881–1918*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998.
- Connaughton, Brian. *Entre la voz de Dios y el llamado de la patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Delumeau, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Editorial Labor, 1973.
- Dueñas, Álvaro José. *El ilustrísimo y reverendísimo Señor Doctor Manuel José Mosquera. Dignísimo Arzobispo de la Arquidiócesis de Santafé de Bogotá (1800–1853)*. Bogotá: Filigrana E. U., 2004.
- González González, Fernán, S.J. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Santafé de Bogotá: CINEP, 1997.
- Hernán Carballo, Fabio. *La meretriz inmaculada. Discursos anticatólico y antiprotestante en la Colombia decimonónica*
- Herrejón Peredo, Carlos. *Del sermón al discurso cívico. México, 1760–1834*. México: El Colegio de México / El Colegio de Michoacán, 2003.

- Hervieu-Léger, Danièle. *La religión, hilo de memoria*. España: Herder, 2005.
- Horgan, Terrence. *El arzobispo Manuel José Mosquera. Reformista y pragmático*. Bogotá: Kelly, 1977.
- Loaiza Cano, Gilberto. *Poder letrado. Ensayos sobre historia intelectual de Colombia, siglos XIX y XX*. Cali: Universidad del Valle, 2014.
- . *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación. Colombia, 1820–1886*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2011.
- McGinn, Bernard. *El anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Mejía Macía, Sergio Andrés. *El pasado como refugio y esperanza. La Historia Eclesiástica y Civil de Nueva Granada de José Manuel Groot*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo / Universidad de Los Andes: 2009.
- Moreno de Ángel, Pilar. *Santander*. Bogotá: Crítica, 2019.
- Padilla Chasing, Iván Vicente. *Jorge Isaacs y María ante el proceso de secularización en Colombia (1850–1886)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- . *El debate de la hispanidad en Colombia en el siglo XIX. Lectura de la Historia de la literatura en Nueva Granada de José María Vergara y Vergara*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- Po-Chia Hsia, Ronnie. *El mundo de la renovación católica*. Madrid: Ediciones Akal, 2010.
- Torres Puga, Gabriel. *Historia mínima de la Inquisición*. Ciudad de México: El Colegio de México, 2019.
- Uribe Botero, Diana. *Perfiles del mal en la historia de Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.

Capítulos de libro

- Alzate, Carlos, O.P., y Fabian Benavides. “Capítulo 1. Una aproximación a los estudios sobre la Arquidiócesis de Bogotá”. *Arquidiócesis de Bogotá, 450 años: miradas sobre su historia*.

- Editado por Jaime Manceras (Pbro.), Carlos Alzate (O.P.), Fabián Benavides. Bogotá: Universidad Santo Tomas / Arquidiócesis de Bogotá, 2015.
- Auletta, Gennaro y Jean-Yves Lacoste. "Providencia". *Diccionario Akal Crítico de Teología*. Dir. Jean-Yves Lacoste. Madrid: Ediciones Akal, 2007.
- Berdini, Javier. "América, espejo de Grecia y Roma: tradición clásica en el púlpito rioplataense (siglos XVIII – XIX)". *Algunos sujetos y objetos de la oratoria sagrada en América colonial*. Dirigido por Ana María Martínez de Sánchez. Buenos Aires: Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS) / CONICET / Universidad Nacional de Córdoba, 2014.
- Bada, Joan. "La nueva sociedad que emerge de la revolución liberal y su repercusión en el mundo cristiano". *Historia del cristianismo. Volumen IV. El mundo contemporáneo*, Coordinado por Francisco J. Carmona Fernández. Madrid: Editorial Trotta / Universidad de Granada: 2010.
- Bidegain, Ana María. "Capítulo 6. La Arquidiócesis en el periodo de las guerras de independencia, 1810 –1819". *Arquidiócesis de Bogotá, 450 años: miradas sobre su historia*. Editado por Jaime Manceras (Pbro.), Carlos Alzate (O.P.), Fabian Benavides. Bogotá: Universidad Santo Tomas / Arquidiócesis de Bogotá, 2015.
- Blanca López de Mariscal, "Los sermones de vidas de santos y difuntos y su función ejemplar". *El sermón novohispano como texto de cultura. Ocho estudios*. Editado por Blanca López de Mariscal y Nancy Joe. Dyer New York: IDEA / IGAS, 2012.
- Blancarte, Roberto. "Laicidad y laicismo en América Latina". *Estudios Sociológicos de El Colegio de México* Vol.: XXV, No. 76 (2008): 139-164. [En línea:] <https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/284/284>
- Borja Gómez, Jaime Humberto. "Introducción". *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*. Editado por Jaime Humberto Borja Gómez. Santa Fe de Bogotá: Editorial Ariel / Pontificia Universidad Javeriana, 1996.

- Botero Herrera, Fernando. "La vida política". *Colombia. La construcción nacional. Tomo 2 1830/1880*. Dirigido por Eduardo Posada Carbó. Coordinado por Beatriz Castro Carvajal. Madrid: Taurus / Fundación Mapfre, 2012.
- Busto Saiz, José Ramón. "El demonio cristiano, invariantes". *Demonio, religión y sociedad entre España y América*. Editado por Fermín del Pino Díaz. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, 2002.
- Cárdenas Ayala, Elisa. "Hace una historia comparada de la secularización en América Latina". *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*. Editado por Guillermo Palacios México: El Colegio de México, 2007.
- Chenu, Marie-Dominique. "Orotodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo". *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, comunicaciones y debates del Coloquio de Royau Mont. Compilado por Jacques Le Goff. Madrid: Siglo Veintiuno, 1987.
- Chinchilla Pawling, Perla. "Sermón". *Lexicón de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús*. Dirigido por Perla Chinchilla Pawling. México D. F.: Universidad Iberoamericana, 2018. [En línea:] <https://play.google.com/books/reader?id=E6VaDwAAQBAJ&hl=es&printsec=frontcover&pg=GBS.PP1>
- . "De la *compositio loci* a la república de las letras". *El sermón novohispano como texto de cultura. Ocho estudios*. Editado por Blanca López de Mariscal y Nancy Joe. Dyer New York: IDEA / IGAS, 2012.
- . y Alfonso Mendiola. "La construcción retórica de la realidad como una "teoría de la modernidad". La enseñanza de la retórica en los colegios jesuitas de la Compañía de Jesús en la Nueva España". *La construcción retórica de la realidad: la Compañía de Jesús*. Leonor Correa Etchegaray, Et. Al., México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2006.
- Cobos, Juan. "La erección de la Arquidiócesis y sus primeros esfuerzos evangelizadores, 1553-1600". *Arquidiócesis de Bogotá, 450 años: miradas sobre su historia*. Editado por Jaime Manceras (Pbro.), Carlos Alzate (O.P.), Fabian Benavides. Bogotá: Universidad Santo Tomás / Arquidiócesis de Bogotá, 2015.

- Connaughton, Brian. "La nueva historia política y la religiosidad: ¿un anacronismo en la transición? *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*. Editado por Guillermo Palacios México: El Colegio de México, 2007.
- . "Transiciones en la cultura político/religiosa mexicana, siglo XVII – 1860. El aguijón de la economía política". *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*. Coordinado por Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María Del Pilar Martínez López-Cano. México: Benemérita Universidad de Puebla / Universidad Nacional Autónoma de México, 2008. [En línea:] <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/podercivil/pcivil.html>
- Contreras Contreras, Jaime. "Entre tradición y autoridad: la "invención" de la herejía". *Vivir el siglo de oro. Poder, cultura e historia en la época moderna. Estudios en homenaje al profesor Ángel Rodríguez Sánchez*. Bartolomé Bennassar Perillier, Et. Al. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2003.
- Corbin, Alain. "El dominio de la religión". *Historia del cuerpo. Volumen 2. De la Revolución Francesa a la Gran Guerra*. Dirigido por Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello. España: Taurus, 2004.
- Cortés Guerrero, José David. "Estado-Iglesia en Colombia en el siglo XIX. Propuestas de revisión". *Normatividades e instituciones eclesiásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI–XIX*. Editado por Mejía, Pilar; Danwerth, Otto; Albani, Benedetta. Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main, 2020. [En línea:] <http://dx.doi.org/10.12946/gplh13>
- . "El oficio del historiador: del hecho religioso a la historia comparada y la historiografía". *Los historiadores colombianos y su oficio. Reflexiones desde el taller de la historia*. Editado por José David Cortés Guerrero, Helwar Hernando Figueroa Salamanca, Jorge Enrique Salcedo Martínez, S. J. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2017.
- . "Los sermones en la Independencia colombiana. De la defensa del monarca español a la defensa de la república". *Independencia: historia diversa*. Editado por Bernardo Tovar Zambrano. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2012.

- . “Capítulo 7. La Arquidiócesis de Bogotá y las reformas liberales de medio siglo”. *Arquidiócesis de Bogotá, 450 años: miradas sobre su historia*. Editado por Jaime Manceras (Pbro.), Carlos Alzate (O.P.), Fabián Benavides. Bogotá: Universidad Santo Tomás / Arquidiócesis de Bogotá, 2015.
- Croatto, Severino. “Las formas del lenguaje de la religión”. *El estudio de la religión*. Editado por Francisco Diez de Velazco y Francisco García Bazán. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- Das, Veena. “Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones”. *Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Editado por Francisco Ortega. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- Díaz de Rada, Ángel. “El diablo como fuente simbólica”. *Demonio, religión y sociedad entre España y América*. Editado por Fermín del Pino Díaz. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC, 2002.
- Domínguez Ortiz, Antonio y Antonio Luis Cortés Peña. “XIX. Cristianismo e ilustración. Los inicios de una nueva era”. *Historia del Cristianismo. III. El mundo moderno*. Coordinado por Antonio Luis Cortés Peña. Madrid: Editorial Trotta / Universidad de Granada, 2006.
- Dupront, Alphonse. “Reflexiones sobre la herejía moderna”. *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, comunicaciones y debates del Coloquio de Royau Mont. Compilado por Jacques Le Goff. Madrid: Siglo Veintiuno, 1987.
- Ginzburg, Carlo. “Lo alto y lo bajo. El tema del conocimiento prohibido en el siglo XVI y XVII”. *Mitos, emblemas e indicios: morfología e historia*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.
- González Quintero, Nicolás Alejandro. “Monstruosidad y no ciudadanía: la metáfora de la exclusión en la Nueva Granada, 1780-1814”. *Conceptos fundamentales de la cultura política de la Independencia*. Editado por Francisco A. Ortega Martínez y Yobenj Aucardo Chicangana-Bedoya. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / University of Helsinki, 2012.

- Martínez López-Cano, María del Pilar. "Indulgencias, ¿para qué? Las instrucciones para predicar los jubileos romanos y las bulas de cruzadas en el siglo ilustrado". *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*. Editado por María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2017. [En línea:] <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/expresiones/laiglesia.html>
- Plata Quevedo, William Elvis. "Del catolicismo ilustrado al catolicismo tradicionalista". *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Dirigido por Ana María Bidegain. Bogotá: Taurus, 2004.
- Figueroa Salamanca, Helwar Hernando. "El campo religioso en Colombia. Una experiencia investigativa e interdisciplinar desde la historia". *Los historiadores colombianos y su oficio. Reflexiones desde el taller de la historia*. Editado por José David Cortés Guerrero, Helwar Hernando Figueroa Salamanca, Jorge Enrique Salcedo Martínez (S. J.) Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2017.
- Garrido, Margarita. "Capítulo 2. La paz de la razón liberal, 1851-1854". *Paz en la República. Colombia, siglo XIX*. Editado por Carlos Camacho, Margarita Garrido y Daniel Gutiérrez. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2018.
- Gutiérrez de Arce, Manuel, "Estudio preliminar". *Compendio bulario indico. Tomo I*. Editado por Balthasar de Tobar. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954.
- Hervieu-Léger, Danièle. "Producciones religiosas de la modernidad". *Modernidad, religión y memoria*. Compilado por Fortunato Mallimaci. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2008.
- Iogna-Pratt, Dominique. "La formación de un paradigma eclesial de la violencia intelectual en el Occidente latino en los siglos XI y XII". *Iglesia y sociedad en la Edad Media*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010. [En línea:] https://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/518/518_04_05_FormacionParadigma.pdf

- Koselleck, Reinhart. "Futuro pasado del comienzo de la modernidad". *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Labarga García, Fermín. "Capítulo VIII. La piedad popular en América hasta finales del siglo XVIII". *Teología en América Latina. Volumen II/2. De las guerras de Independencia hasta finales del siglo XIX (1810-1899)*. Dirigido por Josep-Ignasi Saranyana. Coordinado por Carmen-José Alejos Grau. Madrid: Iberoamericana Vervuert / Universidad de Navarra, 2008.
- Lempérière, Annick. "¿Nación o república barroca? México 1823-1857". *Imaginar la nación*, Coordinado por François-Xavier Guerra y Mónica Quijada. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Le Goff, Jacques. "Introducción". *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, comunicaciones y debates del Coloquio de Royau Mont. Madrid: Siglo Veintiuno, 1987.
- Loaiza Cano, Gilberto. "La Cultura". *Colombia. La construcción nacional. Tomo 2 1830/1880*. Dirigido por Eduardo Posada Carbó, coordinado por Beatriz Castro Carvajal. Madrid: Taurus / Fundación Mapfre, 2012.
- Mallimaci, Fortunato. "Globalización y catolicismos: la mirada desde arriba y las relaciones cotidianas." *Cultura, identidades y saberes fronterizos*. Compilado por Jaime Eduardo Jaramillo. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- . "Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina". *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*. Coordinado por Jean-Pierre Bastián. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Mandrou, Robert. "Transmisión de la herejía en la Edad Moderna". *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, comunicaciones y debates del Coloquio de Royau Mont. Compilado por Jacques Le Goff. Madrid: Siglo Veintiuno, 1987.

- Mendiola, Alfonso. "Hacia una antropología histórica de la creencia". *Michel de Certeau, un pensador de la diferencia*. Coordinado por Perla Chinchilla Pawling. México: Universidad Iberoamericana, 2009.
- Pintor-Ramos, Antonio. "Introducción". *La profesión de fe del vicario saboyano y otros escritos complementarios, Jean-Jacques Rousseau*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- Plata, William. "Del catolicismo ilustrado al catolicismo tradicionalista". *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Dirigido por Ana María Bidegain. Bogotá: Taurus, 2004.
- . "De las reformas liberales al triunfo del catolicismo intransigente e implementación del paradigma romanizador". *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Dirigido por Ana María Bidegain. Bogotá: Taurus, 2004.
- Prado Arellano, Luis Ervin. "Capítulo 1. La paz conservadora, 1841 – 1849". *Paz en la República. Colombia, siglo XIX*. Editado por Carlos Camacho, Margarita Garrido y Daniel Gutiérrez. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2018.
- Prodi, Paolo. "I. Justicia de los hombres, justicia de Dios". *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*. Buenos Aires, Katz Editores, 2008.
- Restrepo Posada, José. "XXXVII. Ilmo. Señor Don Manuel José Mosquera. Vigésimo séptimo Arzobispo". En *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus prelados*. Volumen III, 1823–1868. Bogotá: Academia Colombiana de la Historia, Biblioteca de Historia Eclesiástica Fernando Caycedo y Flórez, 1963.
- Rubial García, Antonio. "I. La retórica del bien y del mal. Premisas de una percepción del mundo". *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521–1804)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Salcedo Martínez, Jorge Enrique, S.J., "Capítulo V. La recepción de la leyenda antijesuita y projesuita en la Nueva Granada: 1842–1850". *Antijesuitismo y filojesuitismo. Dos iden-*

tidades ante la restauración. Coordinado por Susana Monreal, Sabina Pavone y Guillermo Zermeño. México: Universidad Iberoamericana / Pontificia Universidad Javeriana.

Sánchez Paredes, José Manuel. "El diablo y las culturas". *Diccionario de las religiones en América Latina*, Coordinado por Roberto Blancarte. México: Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México, 2018.

Saranyana, Josep-Ignasi. "Capítulo V. Teólogos y canonistas académicos en las repúblicas independientes y en Cuba". *Teología en América Latina. Volumen II/2. De las guerras de Independencia hasta finales delo siglo XIX (1810-1899)*. Dirigido por Josep-Ignasi Saranyana. Coordinado por Carmen-José Alejos Grau. Madrid: Iberoamericana Vervuert / Universidad de Navarra, 2008.

Séguy, Jean. "IV. La religiosidad no conformista en Occidente". *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes*. Volumen II. Dirigido por Henri-Charles Puech. España: Siglo XX Editores, 1981.

Taveneaux, René. "El catolicismo postridentino". *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes*, Volumen II. Dirigido por Henri-Charles Puech. España: Siglo XX Editores, 1981.

Tenenti, Alberto. "Libertinaje y herejía a mediados del siglo XVI y comienzos del XVII". *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, comunicaciones y debates del Coloquio de Royau Mont. Compilado por Jacques Le Goff. Madrid: Siglo Veintiuno, 1987.

Vargas Lesmes, Julián. "Fiesta y celebraciones públicas en Santafé". *La sociedad de Santa Fe colonial*. Bogotá: CINEP, 1990.

Vergara y Vergara, José María. "El ilustrísimo doctor don Manuel José Mosquera". *Obras escogidas de don José María Vergara y Vergara*. Editado por Daniel Samper Ortega. Tomo III. Bogotá: Editorial Minerva, 1931.

Artículos de revistas académicas

- Arce Escobar, Viviana. "La Biblia como fuente de reflexión política en los sermones neogranadinos, 1808-1821". *Revista CS* No. 9 (2012): 273-308. [En línea:] https://www.icesi.edu.co/revistas/index.php/revista_cs/article/view/1223
- . "El púlpito entre el temor y la esperanza: ideas de castigo divino y misericordia de Dios en la oratoria sagrada neogranadina, 1808-1820", *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol.17 No.1 (2012): 77-107. [En línea:] DOI: 10.18273/revanu
- . "Los poderes del sermón: Antonio Ossorio de las Peñas, un predicador en la Nueva Granada del siglo XVII". *Fronteras de la historia*, Vol.:14, No.2 (2009): 342-367. [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.22380/20274688.434>
- Arcuri, Andrea. "El control de las conciencias: el sacramento de la confesión y los manuales de confesores". *Chronica Nova*, No. 44 (2018): 179-213. [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.30827/cn.v0i44.6685>
- Acevedo Vélez, John Jairo. "El papel de la Iglesia en la configuración política de la Nueva Granada, 1840-1850". *Cuestiones Teológicas*. Vol.:36 No.86 (2009): 349-365. [En línea:] <https://revistas.upb.edu.co/index.php/cuestiones/article/view/5660>
- Asad, Talal. "La construcción de la religión como una categoría antropológica". *Revista de investigaciones en ciencias sociales, económicas y administrativas*, No. 10 (2011): 7-23. Traducción de Jimmy Emmanuel Ramos Valencia. [En línea:] https://www.researchgate.net/publication/331583094_Traduccion_del_texto_Asad_Talal_The_Construction_of_Religion_as_an_Anthropological_Category_in_Genealogies_of_Religion_Discipline_and_Reasons_of_Power_in_Christianity_and_Islam_Baltimore_MD_Johns_Hopk
- Ayroló, Valentina. "El sermón como instrumento de intermediación cultural. Sermones del federalismo cordobés, 1815 - 1852". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* Débats 13 de noviembre de 2009 [En línea:] DOI <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.57521>
- Bidegain, Ana María. "De la historia eclesiástica a la historia de las religiones: breve presentación sobre la transformación de la investigación sobre la historia de las religiones en las sociedades latinoamericanas". *Historia Crítica* No. 12 (1996): 5-16. [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.7440/histcrit12.1996.01>

- . “Los apóstoles de la insurrección y el vicario castrense (1810–1820)”. *Boletín de Historia y Antigüedades* Vol. 100, No. 856 (2013): 199–237. [En línea]: <https://www.academiahistoria.org.co/boletin/index.php/boletin856/article/view/32/37>.
- Blancarte, Roberto. “Laicidad y laicismo en América Latina”. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México* Vol. XXVI, No. 76 (2008) 139–163. [En línea:] <https://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/284/284>
- Blasco Herranz, Inmaculada. “Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica”. *Historia Social* No. 53 (2005): 119–136. [En línea:] <https://www.jstor.org/stable/40340959>
- Brenio Moya, Silvano, “El deber sagrado de la oratoria sagrada rioplatense (siglos XVIII y XIX). *Folia histórica del Nordeste* No. 27 (2016): 65–73. [En línea:] <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/fhn/article/view/1218/1002>
- Cabrera, Esther. “Representaciones del Demonio: miedos sociales vislumbrados en tres escritos conventuales granadino”. *Ciencias Sociales CS* No. 9 (2012): 87–114. [En línea:] DOI doi.org/10.1804/recs
- Campagne, Fabián Alejandro. “El sanador, el párroco y el inquisidor: los saludadores y las fronteras de lo sobrenatural en la España del barroco”. *Studia Historica: Historia Moderna* Vol.: 29 (2011): 306–341 [En línea:] https://revistas.usal.es/index.php/Studia_Historica/article/view/8234.
- Cárdenas Ayala, Elisa. “El fin de una era: Pío IX y el Syllabus”. *Historia Mexicana* Vol.: 65, No.2 (2015): 719–745. [En línea:] <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/3161>
- . “El lenguaje de la secularización en los extremos de Hispanoamérica”. *Ariadna Histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*. No.5 (2016): 169–193. [En línea:] <https://ojs.ehu.eus/index.php/Ariadna/article/view/16078>
- Cavallero, Contanza. “La temporalidad del lenguaje de la herejía. El caso de la construcción de la herejía judaizante en el ocaso de la Edad Media”. *Medievalismo* No. 22 (2012): 11–35. [En línea:] <https://revistas.um.es/medievalismo/article/view/164311>

- Ceballos Gómez, Diana Luz. "Política, heterodoxia e Inquisición". *Historia y sociedad* No. 22 (2012): 51-72. [En línea:] <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/32322>.
- Cid, Gabriel. "“Las señales de los últimos tiempos”". Laicidad y escatología en el pensamiento católico hispanoamericano". *Hispania Sacra* Vol.: 66, No. 133 (2014): 197-207. [En línea:] DOI:10.3989/hs.2013.050
- Connaughton, Brian. "El sermón, la folletería y la ampliación del mundo editorial mexicano, 1810 - 1854". *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales* No. 39 (1997): 55-60. [En línea:] DOI: <http://dx.doi.org/10.18234/secuencia.v0i39.592>
- . "El constitucionalismo político-religioso. La Constitución de Cádiz y sus primeras manifestaciones en el Bajío mexicano y zonas aledañas". *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* Vol.:147, No. 37 (2016): 85-154. [En línea:] http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292016000300085&lng=es&tln g=es
- Contreras Contreras, Jaime. "Inquisición: ¿auge o crisis? Realmente "otra" Inquisición". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* No. 26 (1999): 286-332. [En línea:] <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/16794>.
- Cortés Guerrero, José David. "La lealtad al monarca español en el discurso político religioso en el Nuevo Reino de Granada". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Vol.:37, No. 1 (2012) 43-83. [En línea:] <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/18373>.
- Cruz Esquivel, Juan y Fortunato Mallimaci. "Editorial. Políticas y religiones en América Latina y el Caribe: recomposiciones históricas, epistemológicas y conceptuales". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* Vol.:23, No. 2 (2018): 13-24. [En línea:] <https://revistas.uis.edu.co/index.php/anuariohistoria/article/view/8640>
- Cruz Medina, Juan Pablo. "La "Imago" de Kempis: el discurso barroco como constructor de realidad en la Nueva Granada colonial". *Historia y Sociedad* No. 33 (2017): 245-277. [En línea:] DOI: <http://dx.doi.org/10.15446/hys.n33.62216>

- Delgado-Molina, Cecilia, Felipe Gaytán Alcalá y Verónica Giménez Béliveau. "¿Qué es el mal? Catolicismos y cristianismos definen el mal contemporáneo en América Latina". *Sociedad y Religión* Vol.:30, No. 54 (2020): 148-154. [En línea:] <http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadylreligion/article/view/761/611>
- Di Stefano, Roberto. "Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina". *Quinto Sol. Revista de Historia* Vol.:15, No.1 (2011): 1-30. [En línea:] <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/quintosol/article/view/116>.
- . "El pacto laico argentino (1880-1920)". *PolHis. Boletín Bibliográfico del Programa Buenos Aires de Historia Política*. DOSSIER: "Catolicismo, sociedad y política: nuevos desafíos historiográficos". Editado por Miranda Lida y Diego Mauro, No. 8 (2011): 80-89. [En línea:] http://historiapolitica.com/datos/boletin/polhis8_DiSTEFANO.pdf
- . "¿De qué hablamos cuando decimos "Iglesia"? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico" *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos y metáforas*, No.1 (2012): 197-222. [En línea:] <https://www.ehu.es/ojs/index.php/Ariadna/article/view/6152>
- . "La excepción argentina. Construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XIX". *Procesos: revista ecuatoriana de historia* No. 40 (2014): 91-114. [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.29078/rp.V1i40.527>
- Gacto, Enrique. "Libros venenosos". *Revista de la Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)* No. 6 (1997): 7-44. [En línea:] <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157802>
- García Molina, Mario. "Jesuitas, masones y conspiradores: dramas bogotanos a mediados del siglo XIX". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* No.: 23 (1996): 87-114. [En línea] <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/16449>
- Garrido, Margarita. "Los sermones patrióticos y el nuevo orden en Colombia, 1819 - 1820". *Boletín de Historia y Antigüedades* Vol.: 91, No. 826 (2004): 461-483.

- Herrejón Peredo, Carlos. "La oratoria sagrada en Nueva España". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* Vol.: VII, No. 57 (1994): 57-80. [En línea:] <https://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/057/CarlosHerrejonPeredo.pdf>
- Herrera Arroyave, Diana Paola. "Orden divino y orden republicano: una disputa por las fuentes del derecho". *Estudio Políticos* No.37 (2010): 153-166. [En línea:] <https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudiospoliticos/article/view/8122>
- . "Sobre la querrela benthamista en Colombia". *Telos. Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas* Vol.: XV, No. 2 (2009): 9-29. [En línea:] <https://repository.urosario.edu.co/bitstream/handle/10336/18454/PDF159.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Jiménez Marce, Rogelio. "'De herejías, blasfemias, proposiciones y "malas palabras". Una caracterización de los pecados de palabra en el pensamiento teológico (siglos XVI a XVIII)". *Ilus. Revista de Ciencias de las Religiones*, Vol.: 23 (2018) 129-148. [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.5209/ILUR.61024>
- Jurado Jurado, Juan Carlos. "Guerra y Nación. La guerra civil colombiana de 1851". *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local* Vol.:7, No.14. (2015): 99-104. [En línea:] DOI: <http://dx.doi.org/10.15445/historelo.v7n14.47784>
- . "La guerra como administración estatal. La Guerra Civil colombiana de 1851", *Revista de Indias* Vol.: LXXIV, No.260 (2014): 185-210. [En línea:] DOI: 10.3989/revindias.2014.007
- . "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* No.15 (2008): 43-88. [En línea:] <https://revistas.unal.edu.co/index.php/hisysoc/article/view/23479>
- Largo, Joan. "Del análisis de las relaciones entre el Estado y la Iglesia católica, al estudio conceptual y lingüístico de la secularización en los siglos XIX y XX en Colombia: una revisión historiográfica y una propuesta". *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* Vol.: 23, No. 2 (2018): 25-50. [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.18273/revanu.v23n2-2018001>

- Londoño Venga, Patricia. "Educación femenina en Colombia, 1780-1880". *Boletín Cultural y Bibliográfico* Vol.: 31, No. 37 (1994): 21-59. [En línea:] <https://core.ac.uk/download/pdf/144427089.pdf>
- López Menéndez, Marisol. "La humanidad de los mártires. Notas para el estudio sociohistórico del martirio". *Intersticios Sociales* No. 10 (2015): 1-23. [En línea:] <http://www.scielo.org.mx/pdf/ins/n10/n10a3.pdf>
- Louvier Nava, Sigrid María. "El concepto de separación Iglesia - Estado en México y la Nueva Granada a mediados del siglo XIX". *Itinerantes. Revista de Historia y Religión* No. 5 (2015): 135-160. [En línea:] <https://revistas.unsta.edu.ar/index.php/Itinerantes/article/view/55>
- Marín Huete, Felipe. "El concepto de teodicea racional en el pensamiento de Peter L. Berger". *Franciscanum* Vol.: LVI, No.162 (2014): 75-106. [En línea:] <http://www.scielo.org.co/pdf/frcn/v56n162/v56n162a04.pdf>
- Martínez, Frédéric. "Milenario y defensa de la fe en el siglo de las luces: la obra del jesuita chileno Manuel Lacunza". *Historia Crítica* No. 3 (1990): 45-67. [En línea:] DOI <https://doi.org/10.7440/histcrit3.1990.02>
- Mallimaci, Fortunato y Verónica Giménez Béliveau. "Creencias e increencia en el Cono Sur de América. Entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político". *Revista Argentina de Sociología* Vol.:5, No. 9 (2007): 44-63 [En línea:] <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26950904>
- Mendiola, Alfonso. "Michel de Certeau: las ciencias heterológicas como teoría de la creencia". *Historia y Grafía* No. 40 (2013): 131-161. [En línea]: https://www.revistahistoriaygrafia.com.mx/index.php/HyG/article/view/48/pdf_34
- Moreno, José. "De La Salette a Tomóchi: profecía, modernidad y redes culturales entre Francia y México (1846 - 1891)". *PROHAL MONOGRAFICO. Revista del Programa de Historia de América Latina* (Primera sección: Vitral Monográfico) No. 3 (2012): 172-198. [En línea:] http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/ravignani/prohal/Vitral_Mono_N3/dossier_profecias_y_practicas_socio_religiosas.html

- Orellana, Felipe. "El Diablo y su posicionamiento en la postmodernidad: una reflexión desde la teoría social". *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Vol.: 28, No. 2 (2013): 189-208. [En línea:] https://scielo.conicyt.cl/pdf/universum/v28n2/art_10.pdf
- Ortiz Mesa, Luis Javier. "La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX. El caso colombiano". *Almanack* No.:6 (2013): 5-25. [En línea:] <https://doi.org/10.1590/2236-463320130601>
- Pita Pico, Roger. "Conflictos de poderes en torno a las imágenes y alhajas sagradas de los conventos suprimidos en la naciente República de Colombia". *Anuario de Historia de la Iglesia*. Vol.: 26 (2017): 351-379. [En línea:] DOI: 10.1558/007.26.351 – 379
- . "Plegarias por la patria libre y soberana. El sermón pronunciado en la Villa de Leiva el 26 de diciembre de 1819". *Repertorio Boyacense*, No. 106 (2019): 107-124. [En línea:] https://www.academia.edu/39781982/Plegarias_por_la_patria_libre_y_soberana_el_serm%C3%B3n_pronunciado_en_la_Villa_de_Leiva_el_26_de_diciembre_de_1819
- Plata Quevedo, William Elvis. "El catolicismo liberal (o liberalismo católico) en Colombia decimonónica", *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu* Vol.:51, No. 152 (2009): 71-132 [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.21500/01201468.954>
- Prosperi, Adriano. "El inquisidor como confesor". *Studia Historica. Historia Moderna* No. 13 (1995): 61-85. [En línea:] https://gredos.usal.es/bitstream/handle/10366/70045/El_inquisidor_como_profesor.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Robbins, Joel. "El pensamiento de la continuidad y el problema de la cultura cristiana. Creencia, temporalidad y la antropología del cristianismo". *Apuntes de investigación del CECYP* No. 18 (2010): 111-144 [En línea:] <http://www.apuntescecyp.com.ar/index.php/apuntes/issue/view/24>
- Robledo Páez, Santiago. "Eclesiásticos letrados: estudio preliminar sobre la actividad de productores de textos granadino (1650-1750)". *Fronteras de la historia* Vol.: 20, No. 2 (2017): 64-90. [En línea:] <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/fh/article/view/76>

- . “El Quinquenio sacro (1712) de José Ossorio Nieto de Paz: comunicación de estructura retórica y medio impreso”. *Fronteras de la historia* Vol.: 17, No. 1 (2012): 75 -112. [En línea:] <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/fh/article/view/348>
- Rubial García, Antonio. “Un nuevo laico, ¿un nuevo Dios? El nacimiento de una moral y un devocionalismo “burgueses” en Nueva España entre finales del siglo XVII y principios del XVIII”. *Estudios de Historia Novohispana* No. 56 (2017): 1-25. [En línea:] DOI: <http://dx.doi.org/10.1016/j.ehn.2017.01.005>
- Santos Delgado, Adriana. “Abriéndose camino entre dos poderes: activismo del bajo clero en tiempos del liberalismo. Diócesis de Santa Marta, 1861-1866”. *Trashumante. Revista Americana de Historia Social* No. 13 (2019): 132-154. [En línea.] DOI: 10.17533/udea.trahs.n13a06
- Suarez de la Torre, Laura. “De la devoción al interés político”. *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales* No. 39 (1997): 61-72. [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.18234/secuencia.v0i39.593>
- Tamayo Franco, Rafael. “Características y utilización de la noción escatológica del purgatorio en Colombia”. *Historia y Sociedad* No. 32 (2017): 259-284 [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.15446/hys.n32.55476>
- Vega Rincón, Jhon Janer. “Pasiones sacerdotales. Análisis semiótico del *Modelo de examen particular* del arzobispo Manuel José Mosquera (1848)”. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*. Vol.:59, No. 168 (2016): 387-428 [En línea:] DOI: <https://doi.org/10.21500/01201468.3407>

Tesis

- Durán Calderón, Sandra Marcela. “Las epidemias en la Nueva Granada: castigo de Dios y conjura de los santos. 1782-1850. Una aproximación al imaginario religioso”, tesis de maestría en Historia (Universidad Los Andes: Bogotá: 2013). [En línea:] <https://repositorio.uniandes.edu.co/bitstream/handle/1992/12507/u686040.pdf?sequence=1>

Louvier Nava, Sigrid María. “El conflicto entre la Iglesia y el Estado en Clemente de Jesús Munguía y Manuel José Mosquera, México y Nueva Granada, 1849–1868”, tesis de maestría en Historia (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2013).

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 de doctorado en Historia de América Latina (Universidad Pablo de Olavide: Sevilla: 2015) [En línea:] <https://rio.upo.es/xmlui/bitstream/handle/10433/2877/santos-delgado-tesis16.pdf?squence=1&isAllowed=y>

Quintero Espinosa, Beatriz Eugenia. “La construcción de sujeto a través de los sermones franciscanos: discurso y hermenéutica (Popayán siglo XVIII)”, tesis de maestría en Historia (Universidad del Cauca: Popayán: 2016). [En línea:] <http://repositorio.uni-cauca.edu.co:8080/handle/123456789/208>

Página Web

Louvier Nava, Sigrid María. “Mosquera y Arboleda, Manuel José”. *Diccionario de História Cultural da Igreja na América Latina*. Coordinado por Fidel González Fernández y Juan Louvier Calderón. Puebla: Pontificio Consejo de la Cultura, 2014. [En línea:] https://dhial.org/diccionario/index.php?title=MOSQUERA_Y_ARBOLEDA_Manuel_Jos%C3%A9

Anexo

Tabla 2. Corpus de las piezas homiléticas

N o.	Tipo de pieza homi- lética	Título original de la publicación (con or- tografía actualizada)	Pagina- ción de la pieza en <i>Docu- mentos,</i> Tomo I	Lugar y fecha de publi- cación	Publicación posterior, reposi- torio y/o fondo documental en el que se encuentra copia de la pieza
1	Homi- lía	Homilía pronunciada en la festividad de Pentecostés, y diri- gida a los eclesiásti- cos que acababan de recibir de sus manos la ordenación sacer- dotal	251 - 258	Sin in- forma- ción	Sin ubicación adicional estable- cida con certeza. En el Archivo Histórico Ci- priano Rodríguez Santa María, custodiado por la Universidad de la Sabana, se encuentra el Fondo Manuel María Mosquera, en el cual reposan documentos de la serie “Manuel José Mos- quera y Arboleda”, en la cual se encuentra un conjunto de docu- mentos manuscritos agrupados en la unidad documental titu- lada “Sermones y pastorales de Manuel José Mosquera”, con una extensión de 120 folios. A primera vista, se podría creer que corresponden a la autoría del arzobispo, pero no cuentan con ordenación cronológica, ni con firmas del prelado. Por úl- timo, en el folio 106 recto, en el margen superior izquierdo, en color rojo se lee en el documento la palabra “copiado”. Signatura de la unidad docu- mental:

					<p>Archivo Histórico Cipriano Rodríguez Santa María, CO–Ch–US – AHCRS – MMM – 1.5.3.1.R46. Repositorio en línea: https://intellectum.unisabana.edu.co/handle/10818/21212</p> <p>Luis Martínez Delgado (Comp.). <i>Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José Mosquera arzobispo de Bogotá y escritos sobre él mismo</i>. (Bogotá: Editorial Sucre Limitada / Academia Colombiana de Historia, 1954) 314 – 321.</p>
2	Sermón	Sermón panegírico de san Pedro Apóstol	317 – 336	Sin información	Archivo Histórico Cipriano Rodríguez Santa María
3	Sermón	Sermón predicado en la festividad del Sagrado Corazón de Jesús, en la iglesia vice parroquial de San Carlos de Bogotá	337 – 348	Sin información	Archivo Histórico Cipriano Rodríguez Santa María
4	Sermón	Sermón para la 1ª dominica de cuaresma. Sobre el amor de Dios	349 – 363	Sin información	<p>Archivo Histórico Cipriano Rodríguez Santa María</p> <p>Luis Martínez Delgado. <i>Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José</i>, 21 – 33.</p>
5	Sermón	Sermón para la 2ª dominica de cuaresma. Sobre el amor de Dios	364 – 380	Sin información	<p>Archivo Histórico Cipriano Rodríguez Santa María</p> <p>Luis Martínez Delgado, <i>Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José</i>, 35 – 49.</p>
6	Sermón	Sermón para la 3ª dominica de cuaresma. Sobre el amor de Dios	381 – 398	Sin información	Archivo Histórico Cipriano Rodríguez Santa María
7	Sermón	Sermón para la 4ª dominica de cuaresma. Sobre el amor del prójimo	399 – 413	Sin información	Archivo Histórico Cipriano Rodríguez Santa María

8	Ser- món	Sermón para la 5ª do- minica de cuaresma. Sobre el amor de los enemigos	414 - 428	Sin in- forma- ción	Archivo Histórico Cipriano Ro- dríguez Santa María
					Luis Martínez Delgado, <i>Antolo- gía del Ilustrísimo Señor Manuel José</i> , 51 - 65.
9	Ser- món	Sermón para la 1ª do- minica de cuaresma. Sobre la salvación, único negocio impor- tante para el hombre	429 - 443	Sin in- forma- ción	Archivo Histórico Cipriano Ro- dríguez Santa María
					Luis Martínez Delgado, <i>Antolo- gía del Ilustrísimo Señor Manuel José</i> , 67 - 81.
10	Ser- món	Sermón para la 2ª do- minica de cuaresma. Sobre la necesidad de la fe para la salvación	444 - 460	Sin in- forma- ción	Archivo Histórico Cipriano Ro- dríguez Santa María
					Luis Martínez Delgado, <i>Antolo- gía del Ilustrísimo Señor Manuel José</i> , 82 - 98.
11	Ser- món	Sermón para la 3ª do- minica de cuaresma. Sobre la necesidad de las buenas obras para la salvación	461 - 473	Sin in- forma- ción	Archivo Histórico Cipriano Ro- dríguez Santa María
					Luis Martínez Delgado, <i>Antolo- gía del Ilustrísimo Señor Manuel José</i> , 99 - 111.
12	Ser- món	Sermón para la 4ª do- minica de cuaresma. Sobre la necesidad de huir de las ocasiones del pecado para ase- gurar la salvación	474 - 487	Sin in- forma- ción	Archivo Histórico Cipriano Ro- dríguez Santa María
13	Ser- món	Sermón para la 3ª do- minica de cuaresma. Sobre la comunión con la Iglesia católica, como medio general y necesario para la salvación	488 - 502	Sin in- forma- ción	Archivo Histórico Cipriano Ro- dríguez Santa María
14	Ser- món	Sermón contra el in- diferentismo reli- gioso	503 - 512	Sin in- forma- ción	Archivo Histórico Cipriano Ro- dríguez Santa María
15	Ser- món	Sermón contra la in- credulidad	513 - 527		Archivo Histórico Cipriano Ro- dríguez Santa María

				Sin información	Luis Martínez Delgado, <i>Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José</i> , 113 - 127.
16	Sermón	Sermón sobre la infelicidad del incrédulo	528 - 542	Sin información	Archivo Histórico Cipriano Rodríguez Santa María Luis Martínez Delgado, <i>Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José</i> , 129 - 142. Nota: existe variación en el título del sermón.
17	Sermón	Sermón para la 1ª dominica de cuaresma. Sobre el matrimonio. Su excelencia y dignidad	543 - 558	Sin información	Archivo Histórico Cipriano Rodríguez Santa María
18	Sermón	Sermón para la 2ª dominica de cuaresma. Sobre el matrimonio. De las disposiciones con que debe contraerse	559 - 574	Sin información	Archivo Histórico Cipriano Rodríguez Santa María Luis Martínez Delgado, <i>Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José</i> , 143 - 158.
19	Sermón	Sermón para la 3ª dominica de cuaresma. Sobre el matrimonio. Del modo como deben santificarse los casados	575 - 589	Sin información	Archivo Histórico Cipriano Rodríguez Santa María Luis Martínez Delgado, <i>Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José</i> , 159 - 173.
20	Sermón	Sermón para la 4ª dominica de cuaresma. Sobre el matrimonio. De la obligación de educar cristianamente a los hijos	590 - 607	Sin información	Archivo Histórico Cipriano Rodríguez Santa María Luis Martínez Delgado, <i>Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José</i> , 175 - 192.
21	Sermón	Sermón para la 5ª dominica de cuaresma. Sobre el matrimonio. De los deberes de los hijos para con los padres	608 - 625	Sin información	Archivo Histórico Cipriano Rodríguez Santa María Luis Martínez Delgado, <i>Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José</i> , 193 - 209.
22	Sermón		626 - 639		Archivo Histórico Cipriano Rodríguez Santa María

		Sermón para la dominica de cuaresma. Sobre los mandamientos de la Iglesia. De la santificación de las fiestas		Sin información	Luis Martínez Delgado, <i>Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José</i> , 211 - 224.
23	Sermón	Sermón para la 2ª dominica de cuaresma. Sobre los mandamientos de la Iglesia. De la confesión sacramental anual	640 - 655	Sin información	Archivo Histórico Cipriano Rodríguez Santa María Luis Martínez Delgado, <i>Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José</i> , 225 - 240.
24	Sermón	Sermón para la 3ª dominica de cuaresma. Sobre los mandamientos de la Iglesia. De la comunión pascual	656 - 669	Sin información	Archivo Histórico Cipriano Rodríguez Santa María Luis Martínez Delgado, <i>Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José</i> , 241 - 254.
25	Sermón	Sermón para la 4ª dominica de cuaresma. Sobre los mandamientos de la Iglesia. Del ayuno y de la abstinencia	670 - 684	Sin información	Archivo Histórico Cipriano Rodríguez Santa María Luis Martínez Delgado, <i>Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José</i> , 255 - 269.
26	Sermón	Sermón para la 5ª dominica de cuaresma. Sobre los mandamientos de la Iglesia. De la obligación de pagar diezmos y primicias.	685 - 701	Sin información	Archivo Histórico Cipriano Rodríguez Santa María Luis Martínez Delgado, <i>Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José</i> , 271 - 287.
27	Sermón	Sermón sobre la envidia	702 - 715	Sin información	Archivo Histórico Cipriano Rodríguez Santa María Luis Martínez Delgado, <i>Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José</i> , 289 - 303.
28	Pastoral	Primera pastoral del señor Arzobispo Mosquera a su grey, después de haber re-	33 - 41	Popayán. 1 de julio de 1835	A.G.N. <i>Pastoral del Illmo. Sr. Arzobispo de Bogota. Popayan</i> (Popayán: Imprenta de la Unividad, por Manuel G. Cordova, 1835).

		cibido la consagración episcopal en Popayán			Archivo Histórico Restrepo. Documentos Eclesiásticos. 10 folios.
29	Pastoral	Instrucción pastoral sobre algunas dudas acerca de la reducción de días festivos, ejecutada en virtud del Breve del Romano Pontífice de 31 de enero de 1834 [y anexo del] Breve de Su Santidad a que se refiere la precedente instrucción pastoral	41 - 50	Bogotá. 9 de diciembre de 1835	A.G.N. <i>Instrucción pastoral del Illmo. Sor. Arzobispo de Bogota. Sobre algunas dudas acerca de la reducción de días festivos ejecutados en virtud del breve del Romano Pontífice de 31 de enero de 1834</i> (Bogotá: Impr. por J. Ayarza, 1835). Archivo Histórico Restrepo. Documentos Eclesiásticos. 8 folios.
30	Pastoral	Instrucción a los subdelegados apostólicos, en ejecución de las Letras pontificias de 22 de setiembre de 1835, sobre nueva de marcación entre las diócesis de Quito y Popayán.	51 - 55	Popayán. 28 de enero de 1836	
31	Pastoral	Exhortación pastoral, dirigida a la asamblea electoral de la provincia de Bogotá, en su asistencia a la misa del Espíritu Santo, en 1º de agosto de 1837	259 - 263	Bogotá. 1 de agosto 1837	Luis Martínez Delgado, <i>Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José</i> , 323 - 327.
32	Pastoral	Instrucción pastoral sobre los estudios canónicos	55 - 73	Bogotá. 29 de septiembre de 1837	

33	Pastoral	Pastoral sobre la sumisión y obediencia a la potestad civil	74 - 81	Bogotá. 23 de febrero de 1840	A.G.N. Nos. Manuel Jose Mosquera por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostolica Arzobispo de Bogota. A todos los fieles cristianos de nuestra arquidiócesis, salud y bendicion en el Señor (Bogotá: sin imprenta referida, 1835). Archivo Histórico Restrepo. Documentos Eclesiásticos. 2 folios.
34	Pastoral	Carta y edicto pastoral sobre la observancia cuadregesimal	82 - 85	Bogotá. 5 de febrero de 1841	
35	Pastoral	Pastoral sobre la necesidad de hacer penitencia	85 - 88	Bogotá. 12 de mayo de 1841	
36	Pastoral	Carta pastoral sobre la enseñanza de la doctrina cristiana, y sobre la predicación del Evangelio	89 - 98	Bogotá. 28 de octubre de 1841	Luis Martínez Delgado, <i>Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José</i> , 304 - 313.
37	Pastoral	Carta y edicto pastoral sobre la observancia cuadregesimal	99 - 102	Bogotá. 10 de enero de 1842	
38	Pastoral	Pastoral anunciando la corrección y mejoras hechas al catecismo de la arquidiócesis, e insistiendo sobre la importancia y urgente necesidad de	102 - 108	Bogotá. 30 de octubre de 1843	

		la educación cristiana de la juventud			
39	Pastoral	Pastoral sobre el indiferentismo religioso, y sobre la necesidad de la penitencia; y edicto cuadregesimal	109 - 115	Bogotá. 3 de febrero de 1844	A.G.N. Nos. Manuel Jose Mosquera por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostolica Arzobispo de Bogota. Y todos los fieles cristianos de nuestra arquidiocesis: salud y bendicion en nuestro Señor Jesucristo (Bogotá: sin imprenta referida, 1844). Archivo Histórico Restrepo. Documentos Eclesiásticos. 2 folios.
40	Pastoral	Carta y edicto pastoral sobre la observancia cuadregesimal	116 - 122	Bogotá. 6 de enero de 1845	
41	Pastoral	Carta y edicto pastoral sobre la observancia cuadregesimal	122 - 132	Bogotá. 6 de febrero de 1846	A.G.N. Nos. Manuel Jose Mosquera por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostolica Arzobispo de Bogota. A todos los fieles cristianos de nuestra arquidiocesis salud y bendicion en nuestro señor Jesucristo (Bogotá: sin imprenta referida, 1846). Archivo Histórico Restrepo. Documentos Eclesiásticos. 1 folio.
42	Pastoral	Carta pastoral disponiendo preces generales por el alma del Sumo Pontífice difunto, Gregorio XVI	133 - 137	Bogotá. 8 de agosto de 1846	A.G.N. Nos. Manuel Jose Mosquera por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostolica Arzobispo de Bogota. Al venerable clero secular y regular, y Á todos los fieles cristianos de nuestra arquidiocesis: salud y bendicion en nuestro señor Jesucristo (Bogotá: sin imprenta referida, 1846). Archivo Histórico Restrepo. Documentos Eclesiásticos. 1 folio.

43	Pastoral	Carta y edicto pastoral sobre la observancia cuadregesimal	138 - 145	Bogotá. 22 de enero de 1847	
44	Pastoral	Carta y edicto pastoral sobre la observancia cuadregesimal	151 - 165	Bogotá. 1 de febrero de 1848	A.G.N. <i>Edicto para la cuaresma del año de 1848</i> (Bogotá: Imprenta de Nicolás Gómez, 1848). Archivo Histórico Restrepo. Documentos Eclesiásticos. 15 folios.
45	Pastoral	Pastoral excitando a la penitencia, con motivo de la aparición del cólera asiático	165 - 172	Bogotá. 19 de agosto de 1849	
46	Pastoral	Carta pastoral contra la lectura de los libros irreligiosos, y edicto cuadregesimal	180 - 199	Bogotá. 15 de enero de 1850	A.G.N. Nos. <i>Manuel Jose Mosquera por la gracia de la Santa Sede Apostolica Arzobispo de Bogota. Al venerable clero secular i regular, i a todos los fieles cristianos de nuestra arquidiócesis: salud y bendicion en N. S. J. C.</i> (Bogotá: Imp. de "El Dia" por J. Ayarza, 1848). Archivo Histórico Restrepo. Documentos Eclesiásticos. 16 folios.
47	Pastoral	Pastoral excitando a la paciencia y a la mansedumbre, a consecuencia de la violenta e injusta expulsión de los religiosos de la Compañía de Jesús, decretada por el gobierno de la República	199 - 200	Bogotá. 22 de mayo de 1850	
48	Pastoral	Pastoral sobre la unidad de la Iglesia, y edicto cuadregesimal	201 - 224	Bogotá. 2	

				de febrero 1851	
49	Pastoral	Pastoral por la cual se despidió el Arzobispo de su grey, al salir para el destierro	236 - 241	Bogotá. 22 de agosto de 1852	
50	Pastoral	Pastoral del Provisor y Vicario general, con motivo de las turbaciones políticas de 1851	242 - 243	Bogotá. 29 de julio 1851	
51	Oración	Oración pronunciada en la iglesia viceparroquial de San Carlos, en la fiesta de acción de gracias celebrada el domingo de la Santísima Trinidad de 1842, por el restablecimiento de las misiones encomendadas a la Compañía de Jesús	264 - 289	Bogotá. 1843	A.G.N. <i>Oracion pronunciada en la Iglesia Vicepresidencial de San Carlos por el Ilmo. Sor. Arzobispo de Bogota, en la fiesta de accion de gracias por el establecimiento de las misiones encomendadas a la Compañia de Jesus celebrada el domingo de trinidad de 1842</i> (Bogotá: Imp. por J. Ayarza, 1842). Archivo Histórico Restrepo. Documentos Eclesiásticos. 48 folios.
52	Oración	Oración pronunciada en la iglesia metropolitana, con motivo de la solemnidad religiosa con que se inauguraba la nueva Constitución de la República	290 - 308	Bogotá. 1843	Luis Martínez Delgado, <i>Antología del Ilustrísimo Señor Manuel José</i> , 3 - 19.
53	Discurso	Discurso pronunciado el día de la instalación de la Escuela Normal	309 - 312	Bogotá.	
54	Discurso	Discurso pronunciado en la instalación del Colegio de	313 - 316	Bogotá.	

		niñas del Sagrado Corazón de Jesús, fundado y dirigido por la señora Sixta Pontón de Santander			
--	--	--	--	--	--

