

# Formas de la conciencia de clase en la Nueva Granada (1848-1854)

Escribe: GERMAN COLMENARES

## CAPITULO III

### LAS CUESTIONES QUE SE DEBATIAN

#### B. RELIGIOSAS

1. *El problema político de la religión y sus supuestos*—Quien quisiera definir el fondo mismo de las controversias políticas en el siglo pasado debía recurrir forzosamente a una antítesis bastante simple que tenía el privilegio de ser clara. La oposición neta entre creyentes y “rojos”, entre católicos e irreverentes, parecía encerrar la razón última de una discusión apasionada que se desenvolvía en una secuencia de puntos accesorios que concernían a la tradición y a la novedad, al atraso y al progreso. Los hombres podían converger acerca de estos puntos pero su opinión era irreductible en cuanto se tocaba la cuestión religiosa. La religión era un dique a los excesos o una barrera a los beneficios del progreso, según el punto de vista, pero en todo caso constituía un punto de referencia ineludible. Por eso Diego Caro escribe a su ilustre pariente en 1851 (1): “...la cuestión religiosa es lo que realmente se ventila en la Nueva Granada. El catolicismo, o mejor dicho, la idolatría, quiere sostener su rango y sus preeminencias con todo su fanatismo, y la juventud en su mayoría lucha contra prácticas establecidas”. Estas palabras debían producir un efecto curioso en José Eusebio Caro, quien había promovido una *cuestión moral* contra la administración del 7 de marzo y para quien el sentimiento religioso era la garantía de una futura desaparición del *partido rojo*, pues el día en que se operara una general conversión al cristianismo, este partido no tendría razón de ser (2).

El *partido rojo* mostraba en efecto una acritud y una desenvoltura excesivas respecto de las formas exteriores religiosas y lanzaba un desafío constante a las exhortaciones de la jerarquía eclesiástica. El sustrato racionalista de tales desplantes era por lo demás bastante convencional

y se originaba en la adopción indiscriminada de los puntos de vista, ya históricos, de la *Ilustración*. No hay un escrito en que se aborde esta espionosa cuestión, siquiera sea tangencialmente, que no retrase un cuadro truculento de la historia universal, a la manera de los autores de la *Enciclopedia*. Un hipotético *espíritu de libertad* se manifiesta gradualmente a través de los siglos y a partir de las negras tinieblas del medioevo. Cada batalla fortalece este principio desvalido hasta el momento decisivo en el que surge el libre examen que da a tierra con la teocracia y comienza a carcomer los cimientos de la sociedad feudal. Una lógica histórica inflexible lo conduce hacia la alborada revolucionaria de 1789 y la más reciente aún de 1848. Desgarrado el velo del oscurantismo, se acogen los principios de libertad y de tolerancia que van asociados naturalmente a todo progreso humano. El libre examen favorece el adelanto de las ciencias y sin él no podría ni siquiera concebirse el desarrollo de los inventos útiles. Para comprobarlo no habría sino que echar una ojeada a la condición de los países sujetos todavía al yugo teocrático y al fanatismo, que contrasta tan vivamente con la prosperidad material y moral de aquellos que se emanciparon.

Estas críticas, sin embargo, a causa precisamente de su generalidad, no rozan sino la superficie del problema. Jamás llegan a concretizarse en una forma disidente de conciencia religiosa sino que se mantienen en la vaguedad del terreno político y apuntando siempre, inconscientemente, a la influencia de la jerarquía clerical. Como lo admite Juan Nepomuceno Neira (3), un *draconiano* que encuentra demasiado audaces las reformas que pretenden introducir los *gólgotas*, "... en la Nueva Granada no ha llegado, ni quiera la Providencia que llegue, nuestro filosofismo hasta negar la existencia de Dios, los dogmas de la religión, o las necesidades del culto. Pero ya que a tal situación no se encuentran nuestras divergencias, sí las encontramos, y demasiado marcadas, *en orden a la importancia moral del clero en la sociedad civil*, y respecto de los medios que deben asegurar su subsistencia".

En suma, se pretende combatir políticamente los privilegios del clero y someterlo a la tutela del Estado. Suprimir los derechos de estola, por ejemplo, o los diezmos, o el fuero eclesiástico y hacer depender el nombramiento de los párrocos de las autoridades civiles para quebrantar el principio jerárquico, inspirador de tendencias conservadoras o que, según la terminología liberal de la época, perpetúa un principio autoritario y antidemocrático que se opone a la vigencia plena de las nuevas instituciones.

El problema lleva incluso la división al seno del liberalismo, pues, los liberales tradicionales —o *draconianos*— insisten en la primacía del Estado sobre toda otra organización y estiman que la Iglesia debe quedar sometida a su influencia. Los ideólogos, por el contrario, extreman el rigor en la aplicación de los principios y piden la separación absoluta del Estado y de la Iglesia. Por un lado se tiende al control de la institución, por otro a evitar una presunta coalición que favorecería los intereses de los representantes de la Iglesia y el Estado asociados. Planteado en un terreno de realidades políticas, el problema se resuelve en enunciados políticos, sin que deje margen a alegatos de tipo teológico. Lo que se discute es la in-

fluencia del clero en el resto de la sociedad y la manera de neutralizarla, ora valiéndose del poder del Estado, ora abandonando a la Iglesia a su propia suerte.

El problema político no carece de otros supuestos que se refieren a la conciencia, pero no a la conciencia religiosa sino a la conciencia de clase. Se combaten deliberadamente ciertas formas de ascetismo, o más bien, de fatalismo entregado a los dictados de la Providencia, que pueden asociarse a los métodos de trabajo de una sociedad rural y conservadora y cuyo efecto inmediato es el de sancionar un orden aparentemente inmutable y sin ningún dinamismo. A las creencias tradicionales se opone un nuevo evangelio de carácter profano, destinado a justificar moralmente las conquistas materiales. No se aduce una aprobación divina que señale por anticipado el destino de los elegidos, pero tampoco se admite que el éxito se oponga de alguna manera a las exigencias de la moral corriente. "...Una voz sentimental, una voz aduladora de las ilusiones se deja oír clamando contra el culto de los intereses materiales de la sociedad. Esta voz predica el naufragio de la moral en medio de la diligente actividad que excita el fomento de aquellos intereses. ¡Error!, los intereses morales no pueden ser la víctima de los intereses materiales bien entendidos" (4). Sin duda las promesas de un paraíso ganado a fuerza de privaciones pueden parecer una ilusión, pero tampoco se pretende aniquilar la fuente de toda moralidad. ¿Acaso el trabajo no es una fuente de satisfacciones morales? Y la organización de este trabajo, su racionalización, ¿no es un elemento ordenador de la sociedad que selecciona de una manera natural las aptitudes y subordina las capacidades menores a las más valiosas de los dirigentes?

La afinidad de este tipo de creencias con ciertas proyecciones del protestantismo anglosajón no son casuales. Pero los elementos calvinistas, asumidos inconscientemente con las doctrinas liberales, no bastaban para hacer oscilar tan violentamente la conciencia que se fuera a dar de bruces en la conversión. El mismo José Eusebio Caro, que muestra un entusiasmo sin restricciones por la condición moral del pueblo norteamericano, coloca como fundamento de la ideología conservadora la adhesión a principios religiosos. A pesar de su impulso ascendente, la clase comerciante, que prohija una admiración fanática por el mundo anglosajón, no entra en conflicto abierto con el resto de la sociedad granadina sino que tiende a amoldarla a sus propios ideales de trabajo, soslayando hábilmente las cuestiones más espinosas. No es cuestión de subvertir el orden violentamente, sino de colocarse a la cabeza de esa sociedad, imponiendo módulos de pensamiento y de acción que puedan conciliarse de algún modo con las creencias tradicionales.

2. *Ambigüedades de la conciencia*—¿Qué alcance real tenían entonces los ataques al magisterio eclesiástico? La actitud de los radicales oscila dentro de una ambigüedad desconcertante. Cierta grado de romanticismo, impregnado de un vago sentimiento religioso, coexiste con la perentoria desautorización de la disciplina impuesta por la Iglesia. José María Samper (5) advierte en sí mismo una "...mezcla de *sentimiento* religioso y cristiano y de espíritu hostil a la *Iglesia Católica*". Este espíritu hostil proviene claramente de una tradición racionalista y el sentimiento religioso de la literatura romántica, es decir, de dos expresiones culturales que en

la generación nacida entre 1825 y 1830 coexisten y se yuxtaponen de una manera contradictoria. Debe insistirse particularmente en los motivos puramente literarios que se encuentran en la raíz de la actitud asumida por esta generación para hacer inteligible la oposición que sus predicaciones encontraron en la masa del pueblo y la superficialidad de las convicciones que facilitó muchas *conversiones* de los radicales en la edad madura, especialmente durante el régimen de la Regeneración. Al definirse a sí mismo como "religioso en verso y volteriano en prosa", Samper deja entrever la magnitud puramente relativa del conflicto y su raíz exclusivamente literaria. La artificialidad de este conflicto señala la base socialmente precaria a la que adhiere, pues en la sociedad entera dominan todavía motivos religiosos tradicionales heredados de una cultura agraria pero que tolera ocasionalmente la inconsistencia de una moda literaria. El racionalismo y el romanticismo apenas sirven de pretexto a las veleidades de una minoría sin que den margen a una creación original. Su adopción reproduce, en el plano de la cultura, la falta de originalidad de la afirmación de clase de la burguesía granadina que accede a la universalidad, valiéndose de formas y de soluciones adventicias, sin que los elementos propiamente urbanos de cultura puedan sobreponerse a elementos tradicionales más arraigados de una cultura agraria. En el interior mismo de los hombres de la generación radical combate la nostalgia sentimental de los consuelos del sentimiento religioso con las exigencias positivas de la civilización que quieren construir. José María Samper, por ejemplo, que como todos los integrantes de la *Escuela republicana*, ha defendido ardientemente la adopción del matrimonio civil, se resiste él mismo a contraerlo y alega que "...las leyes del honor, sancionadas por las costumbres, tendrán siempre más fuerza obligatoria para los hombres de corazón que todas las leyes civiles" (6). Samper quiere indicar el antagonismo de los dictados más profundos de la conciencia con el carácter objetivo de la ley escrita. Olvida con demasiada ligereza que esa ley fue querida por él mismo y que en rigor debería coincidir con sus exigencias más íntimas. La retórica de la dramaturgia española parece sin embargo amoldarse más fácilmente a tal exigencia. No se trata de una exigencia de orden moral (el "honor" es un valor social) sino una tendencia a acomodar los actos individuales a las sanciones latentes de una sociedad ante cuya estructura inmodificable se han estrellado los deseos de los reformadores. Significa el reconocimiento implícito del poder de esas sanciones y su acatamiento, a pesar de la propia voluntad expresada en la ley. Esta se revela de pronto como una mera maniobra política, incapaz de ligar la conciencia o de comprometer el "honor" sobre el cual se sustenta la preeminencia de una clase social. Aun antes de verificarse la reforma Salvador Camacho Roldán (7) comprende la incompatibilidad de la institución civil con la conveniencia social de una minoría. Su punto de vista no se apoya en los dictados de la conciencia moral sino que adopta el disfraz del sentimentalismo. La contradicción no es por eso menos palpable. "...Si nosotros —dice— miembros de la Escuela Republicana, sostenemos el divorcio, tenemos fe completa en que aun cuando fuese admitido en nuestras leyes, jamás llegaríamos a usar de él; quédese allá para otros seres más desgraciados. En cuanto a nosotros, que también sentimos en nuestros pechos la semilla de esa pasión indefinible y profunda que llaman amor y que tarde o tem-

prano iremos al pie de los altares a unirnos para siempre a una compañera (...), nosotros haremos en lo íntimo de nuestra alma el voto de unirnos a ella para siempre...”.

3. *La moral secular*—Para el pensamiento liberal es evidente que las prácticas religiosas, reducidas a la mera exterioridad, no garantizan la moralidad del pueblo. La práctica puramente ritual, la agrupación mecánica y el sentimiento irracional que supone la importancia desmedida acordada al culto, no derivan en modo alguno la necesidad de un comportamiento moral. Idea a la que se opone decididamente el pensamiento conservador, deseoso de mantener una disciplina colectiva. Si bien se admite que las prácticas no son causa del espíritu, debe tenerse en cuenta que “...en la generalidad de las gentes y mucho más en las del pueblo es al contrario; el espíritu es fruto de la práctica” (8).

El problema no se plantea desde un punto de vista meramente individual sino teniendo en cuenta las consecuencias sociales de la conducta. Al dinamismo de la nueva sociedad republicana no le basta la estrecha vinculación de la norma moral al dogma religioso puesto que el predominio de este último disimula el imperativo de una conducta social. En otras palabras, la conducta no debe reducirse a la creación de meros valores morales, orientados en un sentido religioso y subjetivo, sino que debe tender a la creación de valores sociales.

La cuestión se define como un conflicto de fidelidades entre la sociedad civil y la conciencia religiosa: “De aquí nace el influjo profundo, aunque en cierta manera indirecto, del clero en la suerte de la nación; porque las ideas que él siembra en el pueblo se mezclan a las ideas políticas, y cuando unas y otras no están de acuerdo resulta un conflicto en que sucumbe la razón política con perjuicio de los intereses sociales, o sucumbe la conciencia religiosa con perjuicio de las creencias que, como otros lo han dicho, son la filosofía del mayor número de asociados” (9). La deficiencia se señala del lado de esta “filosofía del mayor número” que no se acuerda con los intereses sociales. Por eso el clero debe adaptarse al cumplimiento de una tarea social y abandonar su inclinación a difundir terrores sobre la otra vida para ocuparse más de los intereses de esta. Debe convertirse al espíritu de tolerancia e ilustración de la época y no constituirse en un obstáculo de estas tendencias. Debe, inclusive, tratar de llenar los vacíos de las instituciones civiles, amoldando su actividad a los intereses sociales y no provocando un conflicto con ellas. Se quiere un aliado y no un adversario. Un promotor del progreso y no su enemigo encarnizado que declama contra la “...corrupción del siglo, contra el lujo y las riquezas, contra la tendencia irresistible de los espíritus hacia la ilustración, la tolerancia y el libre pensar”.

Por estas razones el utilitarismo, en el que la conducta está dirigida a un interés inmediato, y cuya sanción no es transcendente sino que está dada por una reacción instantánea de la conciencia, puede conciliarse con el interés general puesto que tiende a la creación de bienes materiales y se impone fácilmente a la conciencia laica como el único sistema compatible con el dinamismo social. De esta doctrina se deriva un nuevo tipo de moralidad que se justifica plenamente por los resultados y que supone

siempre una conducta consecuente con tales resultados: "... cuando en los colegios de la capital se enseñaban las doctrinas del utilitarismo de Bentham: cuando los jóvenes tenían por directores a hombres que aborrecían el fanatismo y lo condenaban sin embozo y sin temor: cuando el jesuitismo no se creía necesario, todos los habitantes de Bogotá gozaban de tranquilidad doméstica, la propiedad era respetada y rara vez se ejecutaban actos escandalosos o inmorales" (10). Es difícil atribuir seriamente al utilitarismo resultados tan halagadores con el solo testimonio de un pasado que se hace coincidir con las administraciones liberales y con la ausencia de los jesuitas. En todo caso se trata de una convicción que opone la validez del predicado racional a la formación moral puramente religiosa. El imperativo social debe imponerse por su propio peso, es decir, por su racionalidad, o de lo contrario se corre el riesgo de una ambigüedad en la conducta que se atiene al dogma y desdeña las consecuencias terrenales de la conducta. O como lo expresa popularmente Vergara Tenorio, se consagra la práctica de la religión mal entendida con su perniciosa máxima de "el que peca y reza empata".

Este conflicto con la sanción religiosa de la ley moral no es en modo alguno intemporal ni puede exponerse desde el punto de vista dogmático de principios teológicos o racionales. Por el contrario, acusa una etapa muy concreta del desarrollo de la sociedad granadina. Se quiere introducir un factor dinámico en la relación tradicionalista del individuo y la comunidad, relación fijada por hábitos e instituciones coloniales dentro del marco social del latifundio. Este y aquellos imponían una misión a la jerarquía eclesiástica que se derivaba de la tradición regalista de la monarquía española. Ahora quiere prescindirse de esta colaboración, de su acción reguladora y principalmente de su influencia sobre las masas. Al principio de *orden* que la predicación ayuda a mantener (11) y que las prácticas religiosas fortifican en el pueblo, se opone el valor del instinto liberado que lo conducen a su perfección: "...es que la sociedad tiene su tendencia irresistible a perfeccionarse; y el pueblo tiene su instinto sobre lo que le conviene, dejándolo sin trabas. El principio *dejad hacer* vale más que todas las leyes del mundo" (12).

Del mismo modo, la religión no es invocada por Caro y Ospina como una fuente de la voluntad individual capaz de operar transformaciones de la conducta, o como una incitación a instaurar una imagen ideal de conducta, sino que es concebida en forma estática, como garantía de las relaciones sociales subordinadas a un principio de *orden*. Aquellos que quieren abolir la religión se ven impulsados a ello porque temen el imperio de los principios religiosos que deben restringir necesariamente una parte de la libertad en el hombre. Precisamente aquella parte destinada al daño de sus semejantes y de la sociedad. Los mismos que atacan el culto solo pretenden entibiar el sentimiento religioso para desatar las pasiones y manipularlas políticamente. Pero el mismo Mariano Ospina, ¡frío analista del dinamismo que generan las críticas racionalistas, no duda en combatir el fuego con el fuego y aconsejar que se utilice la pasión religiosa como arma política! Según él los ricos no son buenos conservadores porque están dominados por la frialdad del cálculo. Solo las mujeres y la masa del

pueblo "...que confunden en una idea compleja la religión, la justicia y la libertad, y esta idea expresa el catolicismo", poseen ese elemento pasional que infunde energía en la lucha contra el error (13).

El error está significado por la desnaturalización liberal de la doctrina católica. Se quiere ampliar el sentido ideal de la religión con vagas reivindicaciones de justicia social, de fraternidad humana, de amor al prójimo, etc. Se quiere introducir en suma la confusión inadmisibile que retra Eugenio Díaz en este pasaje: "De todo esto deberíamos deducir que gólgotas y sacerdotes católicos somos una cosa parecida. Y que no le quede duda señor cura: todo esto que nosotros predicamos y escribimos de abolición de monopolios, de división de grandes terrenos, de igualdad fraterna, de trabas a los ricos, de aliviar al menesteroso con el sobrante del avaro, todo esto no es otra cosa que la doctrina predicada en el Gólgota; no es otra cosa el catolicismo" (14).

La discusión está centrada en torno al significado social de la *religión verdadera*, el *mensaje de amor del cristianismo*, sin que intervenga para nada el motivo de la salvación, de la gracia, o cualquier argumento específicamente religioso. Pues, debe repetirse, no es la conciencia religiosa lo que está en juego. Es la aceptación o el rechazo de un orden tradicional en el que interviene el clero como un factor decisivo y en todo caso como el estamento social más prestigioso. No se trata en ningún caso de concebir en una u otra forma las resonancias de la vida interior (a menos que esta signifique un obstáculo para las conquistas materiales cuando se traduce en un fatalismo que conduce a la pasividad) sino de someterse o no a las consecuencias del prestigio de ese estamento y de su influjo en la vida social.

En este sentido la acción política del régimen del 7 de marzo contra los privilegios de la iglesia puede considerarse lograda. Además del destierro del arzobispo Mosquera y el extrañamiento de los jesuitas, de la separación efectiva de la iglesia y el Estado, consagrada en la Constitución del 21 de mayo (1853), se expidieron las leyes de 14 de mayo de 1851 sobre desafuero eclesiástico, de 27 de mayo, adicional y reformatoria de las del patronato, por la cual se atribuyó el nombramiento de curas a los cabildos parroquiales, de 19 de junio, adicional y complementaria de la descentralización de rentas y de 30 de mayo sobre arbitrios, estas dos últimas destinadas a incluir en la nómina civil a los eclesiásticos.

## NOTAS

(1) J. E. Caro. *Epistolario*, p. 317. Un juicio parecido se expresa en el panfleto atribuido a Pastor Ospina, *Ojeada sobre los primeros catorce meses de la administración del 7 de marzo, dedicada a los hombres imparciales y justos*. Imprenta de El Día, Bogotá, p. 9 y ss.

(2) V. el artículo "El partido conservador y su nombre" en *La Civilización*, N° 17 de 29 de noviembre de 1850.

(3) V. *Reflexiones que el doctor Juan Nepomuceno Neira dirige al Congreso de 1851, sobre tres cuestiones importantes*. Imprenta de El Día, Bogotá, 1851, pp. 8 y 9.

(4) V. el "Prospecto" de *El Siglo*, periódico de Florentino González. N° 1, de 8 de junio de 1848.

(5) V. *Historia de una alma*. B. P. C. C., 1948. II, p. 103.

(6) *Ibid.*

(7) "El divorcio", discurso pronunciado en la Escuela Republicana en noviembre de 1850 en *Escritos* varios. Librería Colombiana.

(8) V. "Reflexiones sobre la influencia de la religión en el orden y la moral", editorial de *El Nacional*, N° 21 de 21 de octubre de 1848.

(9) V. "Partidos políticos y fe religiosa", editorial de *El Neogranadino*, N° 39 de 28 de abril de 1849, p. 129.

(10) V. el artículo "Moralización de las masas" en *El Aviso*, periódico de José M<sup>o</sup> Vergara Tenorio, N° 35 de 17 de septiembre de 1848.

(11) Los textos en este sentido son muy numerosos. Citaré tres. De Mariano Ospina (*El Nacional* editorial del N° 25 de 4 de noviembre de 1848, *Reflexiones...*): "...una nación, pues, compuesta en su mayoría de hombres religiosos contiene más elementos de orden que otra cuya mayoría se componga de incrédulos". De Eugenio Díaz (*Manuela*, p. 25): "...y en una parroquia de estas, donde nadie lee, donde nadie explica ni recuerda la ley escrita, donde nadie se apura porque haya escuela, ¿quién señala el camino del deber?, ¿quién recuerda el respeto a los padres?, ¿quién contiene el robo que puede hacerse al hacendado?, ¿quién lucha en favor de la institución del matrimonio, base de la sociedad política? De José E. Caro (artículo aparecido en *La Civilización*, N° 2 de 16 de agosto de 1849): "...si a esa muchedumbre le quitais la noción de Dios, la represión moral, las esperanzas y los temores de una vida futura, a esa, decid, qué le quedan sino los afanes de la miseria actual, en frente y al lado de los goces y comodidades de la opulencia, y los apetitos brutales del salvaje, aspirando sin cesar el perfume irritante de los frutos más sazonados de la civilización. Eso es lo que le queda... y la conciencia de su fuerza y de su número que vosotros venís a revelar".

(12) E. Díaz, *Manuela*, p. 25.

(13) J. E. Caro, *Epistolario*, p. 351.

(14) *Manuela*, p. 26. V. también *El socialismo a las claras*, periódico que se publicó en Bogotá en 1850. Es un violento ataque contra las doctrinas gólgotas, especialmente contra J. M. Samper, a quien apoda "Fray Casildo"; según Samper, puede admitirse el catolicismo como religión verdadera pero *incompleta*, puesto que carece de proyecciones sociales.