

REINVENTAR A NAÇÃO A PARTIR DA FÉ CATÓLICA DA RELIGIÃO, O CLERO E A POLÍTICA NA GUERRA CIVIL DE 1851

Juan Carlos Jurado Jurado¹
Universidad EAFIT. Medellín, Colombia
Professor Asociado
jjurado@eafit.edu.co

Resumo

Até meados do século XIX colombiano, os liberais ascenderam ao poder do Estado, onde lideraram uma série de reformas com a finalidade de modernizar o país, o que implicava destituir os velhos poderes das elites aristocráticas e da Igreja Católica, e a promoção dos valores laicos, democráticos e do nascente capitalismo como fundamentos da ordem social. Em meio a radicalização e militarização do conflito, a Igreja se identificou com o partido conservador, ambos sacralizaram a guerra ao anunciá-la como uma cruzada de redenção nacional e atualizaram a fé combativa e militante da tradição católica universal. O conservadorismo assimilou sua reivindicação da fé católica com a salvação da ordem político interna, uma forma de reinventar a nação desde sua postura tradicionalista e pré moderna, consistente em sua fundação desde os princípios do catolicismo. A não diferenciação do discurso conservador entre a Igreja e a religião, facilitou a incendiária participação do clero e do povo católico na guerra, mas a longo prazo complicou as relações entre a Igreja e o Estado. De igual forma, com a guerra, a atividade política se revestiu de um caráter messiânico e sagrado que marcou profundamente a vida política nacional, e foram visíveis as representações estreitas e recortadas de nação que construíram os partidos políticos, pois nelas não havia lugar para o contraditório. Não obstante que durante a Guerra dos Supremos (1839-1842) as motivações religiosas já haviam estado presentes, foi com a Guerra de 1851 que a Igreja colombiana inaugurou sua conflitiva relação com a modernidade, pelo menos desde a interpretação laicizante e anticlerical do liberalismo.

Palavras Chaves: Guerra religiosa, clero conservador, partidos políticos, catolicismo, nação

INTRODUÇÃO

Entre maio e setembro de 1851, teve lugar na Nova Granada, hoje Colômbia, uma guerra civil em que o partido Conservador se levantou em armas contra as reformas progressistas do Governo do liberal José Hilario López (1849-1853). Este liderou uma série de políticas de modernização em ruptura com o persistente passado colonial, denominadas na historiografia colombiana como as “Reformas Liberais”. Tratava-se de por o país em

ajuste com as exigências da economia mundial, e de dar à sociedade um caráter mais democrático e laico, o que supunha destituir os velhos sistemas de domínio social e cultural das aristocracias coloniais e da Igreja Católica.

A Guerra de 1851 teve entre suas variadas motivações a chegada do liberalismo ao poder (colocada como ilegal e violenta), a alforria dos escravos (vista como um atentado à propriedade e um sério questionamento ao *status quo*), a violência dos setores populares liberais contra os conservadores das províncias do sudoeste (os chamados *Desafios Democráticos*), a divisão da província de Antioquia (com a finalidade de atomizar os conservadores antioqueños), a expulsão dos jesuítas (considerados muitas vezes como conspiradores) e as medidas para subtrair o poder social, político e econômico da Igreja Católica². Em relação com estas últimas, este artigo se concentra no comportamento do clero e nas motivações religiosas a partir dos argumentos morais e políticos dos conservadores e do clero para justificar sua reação bélica. Esta perspectiva de trabalho é de grande validade, pois como propõe o investigador mexicano Fernando

Escalante Gonzalbo, “O significado que se dá a violência importa muito mais que a força em si (...)”³. Em consequência, os argumentos que acompanham a violência são reveladores do conjunto de crenças que dão forma as noções de ordem, justiça, opressão e autoridade, e contribuem a uma “definição taxativa do político”, pois oferecem explicações sobre a construção do vínculo coletivo e de seus fundamentos. Em suma, em meio ao conflito uma sociedade expressa sua estrutura interna e o sistema de valores que fundamentam os projetos de ordens sociais contrapostos e desejáveis a ela⁴.

Como assinala o historiador Fernán González, os conflitos entre o nascente Estado colombiano e a Igreja Católica durante a primeira metade do século XIX estiveram motivados em grande medida pela luta em torno ao patronato, uma figura ambígua de tradição colonial mediante a qual a Coroa espanhola detinha um excepcional poder sobre a subordinada instituição religiosa, mas ao mesmo tempo esta ocupava um lugar privilegiado dentro da ordem social. Uma vez que esteve clara a ruptura das nascentes repúblicas ibero-americanas com a Espanha, a Igreja Católica tratou de

terminar com esta situação que via como anômala e estabelecer relações diretas com elas em condições de maior autonomia, enquanto que as jovens repúblicas trataram de herdar e, mais ainda, de controlar a instituição religiosa, devido a seu considerável poder político resultante de seu enorme peso social e a sua invejável situação econômica. Tratava-se da extensão da soberania do nascente Estado em relação com o poder da Igreja, o que se compreende melhor se se sabe que o Estado colombiano cuja autoridade estava em formação, carecia de rendas suficientes e de legitimidade social, e seu aparato administrativo e burocrático era bastante precário e débil⁵. Para o novo regime estatal o controle patronal era uma necessidade iminente, assim como resistir a ideia de uma Igreja que segundo as tradições escolásticas e dos padres jesuítas espanhóis se concebida como “sociedade perfeita”, e, portanto, demandava a subordinação dos poderes civis e temporais, pois devido que sua missão era “sobrenatural” se declarava superior a todas outras⁶. Desta forma, a Igreja Católica se mostrava incapaz de viver em um ambiente de secularização e pluralismo como o que

anunciava o século XIX, e pelo contrário, ajustou sua instituição às diretrizes de Roma (a chamada “romanização”) como salvaguarda às intervenções estatais, o que supôs seu aguçado caráter ultramontano. Adiciona González, que apesar dos novos governantes herdarem o espírito realista espanhol, pretendeu, ao mesmo tempo, uma maior abertura às ideias do Iluminismo e do mundo moderno, pelo qual não estavam dispostos a tolerar o pretendido monopólio e proteção que esperava a Igreja do Estado, senão promover, principalmente os liberais, a tolerância religiosa e a liberdade de consciência⁷. Este era o ponto nodal do conflito e, no entanto, as posturas dos liberais não foram uniformes, pois os mais moderados, que de toda forma se declaravam católicos, simplesmente pretenderam reformar o Estado e construir seu natural império legal, o qual não constituía uma ameaça para a religião como pensavam muitos conservadores e setores do clero. Enquanto que os mais radicais, a juventude liberal granadina, a chamada “geração de 48” iam mais além destes objetivos, pois “eram partidários de que se lançasse um ataque total contra

a riqueza da Igreja, seus privilégios e instituições, porque acreditavam que sem a destruição do poder eclesiástico e a morte do dogma que o acompanhava não poderia fazer nenhuma mudança real.”⁸ Esta ala radical do partido não foi indiferente a influência clerical nas eleições e na opinião pública, e pelo contrário exagerou de maneira extravagante ao construir toda uma mitologia de conspiração acerca das pretensões de dominação mundial da Cúria Romana e dos jesuítas mediante a educação, e se imiscuiu de maneira meticulosa e irritante em assuntos internos da disciplina e da doutrina da Igreja⁹.

Entre o clero as posições não eram homogêneas, de maneira que uma ala do mesmo, “ilustrado” era identificada com o nascente liberalismo, educado nas tradições realistas, aceitou sem muita relutância as pretensões do Estado. Era, então, muito comum que nos espaços de sociabilidade liberal se reivindicasse a volta a um “cristianismo primitivo”, dentro de uma visão espiritualista que questionava o poder temporal que supostamente Cristo havia dado a Igreja, o que em conseqüência poderia ser

revogado pelo poder civil. A outra postura era de defesa frontal, de maneira que a maioria da Igreja reagiu “buscando aliados onde pôde”, “o pensamento político católico se fez mais conservador”, e ao considerar os sacerdotes que a religião requeria uma urgente defesa política se aliaram com os conservadores e com as forças mais obscuras e retardatárias. Assim posto, e dentro de uma visão hierárquica da sociedade, a ideologia dominante do partido conservador foi o catolicismo, baseada em uma inocente crença de que a suposta irracionalidade do homem e, sobretudo, das massas populares dominadas pela “paixão”, requeria um governo forte apoiado pela Igreja e as sanções da religião, cujos valores morais se erigiam como fundamentos da ordem político nacional. De igual forma o partido Conservador enfatizava a autoridade e a ordem como pressupostos da ação política, da direção do Estado e a nação, o que teve implicações na concepção restritiva da cidadania, mais circunscrita às sociabilidades tuteladas pela Igreja Católica.

Em meio a estes questionamentos cabia o temor a uma Igreja rica, forte e

desafiante com as ideias republicanas e o poder civil, devido a sua grande influência nas consciências, no entanto a maioria do clero mostrava uma atitude de adesão aos ditames do Estado.

Como se mencionou anteriormente, o problema expressava as pretensões de estender a soberania do nascente Estado republicano em relação com a Igreja, pois os Liberais pleiteavam um projeto nacional cujos princípios básicos eram o fortalecimento da cidadania, e praticar uma política nacional que cumpria com as esperanças sobre as quais se fundava o Estado republicano baseado nos princípios de “liberdade, fraternidade e igualdade”¹⁰. Desta forma reivindicaram a herança liberal da Revolução Francesa, que todas as luzes significavam para a Igreja um dos feitos mais puníveis e ímpios contra a Fé Católica. A interpretação que fizeram os setores eclesiásticos e conservadores de seus conflitos com o liberalismo da Nova Granada se fez a luz da Revolução de 1848 na França, lidas com categorias míticas, de maneira que conservadores como Mariano Ospina Rodríguez se referiam aos Liberais e a suas reformas como pretendidas formas de “corromper o

povo inculcando-os ao ateísmo, ao materialismo e às máximas mais absurdas e atrozes em política.”¹¹

De acordo com o Governo de López, os Liberais pretenderam fortalecer o Estado como uma entidade social ampla e integradora, e mobilizar amplos setores da população mediante a identificação de seus interesses com os do Estado, a partir de sua participação política. Isso supunha uma profunda re-significação política acerca do papel da Igreja e a religião católica na sociedade, pois os valores da cidadania e as liberdades do indivíduo seriam definitivas para determinar os vínculos da “comunidade imaginada” como nação, o que supunha a perda de centralidade da fé Católica como critério político para a ordem interna. O conflito político com os valores liberais comprometia os fundamentos mais profundos da trama social, pois era claro que a própria Igreja se mostrava como a instituição fundadora da sociedade. Ao promover a concepção confessional onde o religioso era um evidente “critério político” para definir a ordem social, em que a Companhia de Jesus tinha um importante papel na educação e na cultura, liberais como Juan de Dios

Restrepo (aliás, Emiro Kastos) criticaram com sarcasmo e ironia Mariano Ospina Rodríguez, por “querer fazer da República um convento e com o suor dos povos um grande refeitório para ele e para os seus”¹².

Entre as políticas que atacavam as prerrogativas da Igreja se pode contar a supressão de dízimos, a redenção de censos, a abolição do foro eclesiástico, o matrimônio civil, a liberdade de imprensa e de cátedra, a liberdade de cultos, o nomeamento de párocos por parte dos conselhos, e a expulsão dos jesuítas. As reformas se consentiram com as diretrizes políticas do que se considera o primeiro programa ideológico do partido liberal, publicado por Ezequiel Rojas como “As razões de meu voto” em 1848¹³. Assim se declarava a inconveniência de adotar a religião como meio para governar e a permanência da Companhia de Jesus no país como um problema de soberania nacional, pois se tratava de um instrumento político que punha em risco a independência dos âmbitos político e religioso. Em consequência, o Governo não devia fazer causa comum com a religião, pois ali só havia uma desculpa para atuar “discricionalmente”¹⁴.

Estas reformas foram lidas pelos conservadores e pelo clero como políticas estatais para “destruir a religião cristã” e “propagar o comunismo e a desmoralização dos costumes”. Os conservadores e grande parte do clero trataram de reverter as políticas liberais apregoando a ilegitimidade do Governo, a superioridade espiritual da Igreja sobre o Estado e a sociedade, e a centralidade da religião como fundamento da ordem social. Para o líder rebelde Manuel Ibáñez, as medidas liberais eram um frontal atentado não contra a instituição, senão contra a própria religião, pois ao despojá-la de seus emolumentos e ao colocar aos sacerdote a discricção das autoridades civis, se pretendia fazer impossível o culto católico e propagar as “doutrinas dissolventes da época”, com o que se haviam “posto as leis em conflito com a fé dos granadinos”. Por outro lado, se deixava ao “povo”, ou seja, os setores populares, sem os devidos “impulsos morais e religiosos”, os infundiria “ideias errôneas e contrárias a toda disciplina”, com o qual se renunciaria ao poder moderador da religião substituindo-a pelo “poder indômito e voluntarioso das bandas populares que se titulam povo

soberano” e que estavam atacando os conservadores em Cauca¹⁵. Assim, os conservadores questionaram a ideia de soberania popular impulsionada pelos liberais, uma forma de ampliar a cidadania republicana às classes médias e baixas, tradicionalmente excluídas pelos antigos setores de fazendeiros, do clero e das elites locais.

Em meio à agitada opinião pública, das reformas liberais e das agressões populares contra os conservadores do Sudoeste do país, as posturas se radicalizaram e a Igreja e os conservadores sacralizaram a guerra de maneira que conseguiram mobilizar a incendiária participação de padres e bispos como ideólogos do púlpito e como oficiais e homens do exército, e moveram a participação de setores populares com o que o clero se caracterizou desde o princípio como motor do levante.

As representações do conflito como “guerra santa” e “cruzada” justificavam o furor bélico, uma “moral de entrega” e sacrifício da vida, dando ao conflito com o liberalismo o sentido mítico de uma luta entre “as forças do bem e do mal”, e em meio a ela se atualizou o passado da Igreja Católica,

com o sentido militante de uma fé reinventada através do combate¹⁶. A instituição eclesiástica fez uma leitura apocalíptica dos “maus tempos” que se vivia com a modernidade, e igual sentimento tinha o clero europeu da época, com o qual a luta pela religião se revestiu de um caráter universal¹⁷.

OS DECRETOS DE REBELIÃO E A RELIGIÃO CATÓLICA COMO ELEMENTO FUNDAMENTAL DA ORDEM NACIONAL

As primeiras mobilizações armadas estiveram acompanhadas de reuniões públicas com a finalidade de congregar a população e tomar as instituições representantes do poder estatal, e nisso o religioso e o clero tiveram um papel essencial como forma de legitimar as reivindicações rebeldes. A propaganda política dos conservadores se valeu de um discurso apocalíptico e grandiloquente mostrando a rebelião como um ato religioso de redenção patriótica nacional, e ao Governo de López de tirânico, ímpio e violador das garantias constitucionais¹⁸. A apelação de fervorosos civis e prelados a defesa da religião como bandeira de luta, e seu

acompanhamento com ritos, emblemas, símbolos e práticas religiosas teve como efeito a “sacralização” da guerra, e que seu significado transcendia o militar para converter-se em todo um fenômeno religioso e cultural. Adicionalmente, foi explícita a apropriação que fez o partido Conservador do discurso religioso como forma de legitimar sua ação política, e como toda ação política, se definiu por sua capacidade para criar vínculos, quer dizer, experiências e representações comuns a um sujeito coletivo, um “nós” autodeterminado como nação a partir da reivindicação das tradições hispânicas fundadas na família e a religião, ou seja, de uma história e uma cultura compartilhadas¹⁹. Ele contribuiu para reforçar a atribuição do partido com a Igreja e a definição unívoca da nação a partir da hegemonia dos valores católicos mediante o projeto de nação do conservadorismo.

Em Antioquia, a proclamação da rebelião esteve acompanhada do imediato convite que fez o ultraconservador Rafael María Giraldo aos padres párocos, para pedir seu apoio a revolução a partir do uso político de argumentos morais e políticos. Nela se fez explícito o caráter

de “guerra justa” e “santa” que empreenderam fazendeiros, gamonados e o clero local em outras províncias do território nacional²⁰. O sentido peremptório de sua atuação se derivava de dois motivos. Primeiro, a obrigação das circunstâncias sob as quais dizia atuar, a “tirania do Governo”, com o que ajudava as velhas teorias medievais do governo justo e do legítimo direito de resistência, ou seja, o “direito de opor a força contra força”²¹. Como sugeriu o historiador Frøen-Xavier Guerra, em uma sociedade profundamente cristã que sentia experimentar uma profunda crise (e as Reformas Liberais o eram) o argumento político e moral do direito a revolta tinha uma importante transcendência em relação com os conflitos, pois comprometia os mesmos valores morais fundadores da ordem social²². O segundo motivo que acentuava a atuação dos rebeldes se derivava do sentido providencial que concederam a sua luta resultante da leitura mistificada dos fatos. Vale citar a circular que os rebeldes enviaram aos sacerdotes na província de Antioquia:

“Interessado em U. como sacerdote católico em particular, como

cidadão em geral, na sustentação da santa causa proclamada o dia 1 do corrente mês (se refere a julho), nos memoráveis campos de Belén cerca de esta cidade, não há vacilado um só momento em dirigir-me a você excitando seu religioso e patriótico zelo a fim de que trabalhe com infatigável constância no reforço de tão glorioso triunfo que Deus nos outorgou em seus inescrutáveis desígnios. *Deus e Federação* foram os princípios que proclamamos neste dia bendito. Destinado pela Providência para que nele começasse a *desejada redenção dos sacrossantos e reveladores princípios da religião católica, herança preciosa de nossos padres, sem a qual não pode existir a família, não pode haver pátria, não pode haver verdadeira liberdade (...)*²³.

Segundo a documentação analisada foi bastante usual que os civis e militares rebeldes fizeram chegar aos sacerdote das localidade mais centrais, os decretos que anunciavam a rebelião, para sua leitura solene e pública nos espaços mais importantes da sociabilidade popular como o eram a Igreja paroquial e a praça local²⁴. Este papel de mediador cultural entre os setores populares e as elites regionais sugerem também a articulação que exerceram os padres entre uma cultura escrita e uma cultura oral, fenômeno sobre o que chamou a atenção François-Xavier Guerra em relação com a

difusão da modernidade na América espanhola²⁵.

Entre os quadros militares rebeldes em Antioquia, o general Eusebio Borrero, seu líder supremo, nomeou ao presbítero e pároco da localidade de Abejorrao, Manuel Canuto Restrepo, como segundo tenente e capelão mor de suas tropas, que combateu conjuntamente com Braulio Henao, o mais proeminente rebelde de Antioquia²⁶. A presença de Restrepo entre as tropas conservadoras expressa a centralidade dos sacerdote na guerra. Este foi quem mais se opôs a qualquer negociação com o Governo liberal, “sustentando que se devia combater até morrer e oferecendo a ser o primeiro a atacar, punhal na mão, ao inimigo em Salamina”. Sua postura super religiosa se esclarece se se sabe que ao chamar Braulio Henao de traidor e de pretender evitar derramamentos de sangue, argumentou que a revolução não se fazia para averiguar se ela aconteceria, pois precisamente “os sacrifícios e o sangue são inseparáveis da guerra”. Estas eram suas consequências naturais, com que o julgo não devia ser feito sobre as consequências, senão sobre “a justiça da causa” pela qual se lutava o que se

verificava nas argumentações morais e legais da rebelião. Considerar este argumento é muito importante porque tipifica as justificações de quem aceita a guerra como uma ação política legítima, o que implica estar de acordo com princípios dogmáticos próprios da época, em que consiste que definitivamente a violência é efetiva. Se não fosse desta maneira, a guerra não somente não seria justificável senão que ademais, poderia ser contraproducente. Desta forma o prelado se ajustava aos cânones católicos e medievais do “direito a guerra” (*ius ad bellum*) e a uma “moral de entrega” da vida, como era usual na tradição ocidental de guerra santa e no martírio cristão²⁷. Em consequência, quem a empreendera estava eximido do pecado, como o empresara em sua réplica a Henao:

“(…) uma vez examinada esta (a causa da guerra), e encontrada sua bondade e justiça, não há que vacilar; porque a causa justa merece todo gênero de sacrifícios, incluso o da vida; pois segundo o parecer unânime de todos os teólogos, o que morre lutando em guerra justa, não peca”²⁸.

Como pode ser visto, a postura messiânica e fanática do prelado justifica que, sendo necessário, tudo se sacrifique

em interesse do ideal religioso, ou seja, que a vitória deveria alcançar a qualquer preço, pois a racionalidade da “justa causa” supunha ao cabo negar à guerra seu caráter político dominante, pois ao comprometer ideais de um valor absoluto não havia lugar para saídas negociáveis, ou seja, relativas²⁹.

Foi tal a fama fulminante e combativa de Restrepo, que em razão da polêmica com Henao, e por “despertar a cólera, provocar a vingança e pregar a guerra”, em um jornal de Sonsón se dizia: “este presbítero não devia chamar-se Canuto, senão zarabatana, rifle ou canhão, e que assim melhor deveria assinado Manuel Trabuco Restrepo”³⁰. Anos mais tarde seria Bispo de Pasto, ao Sul do país, nos limites com o Equador.

Como Giraldo em Antioquia, para os preparativos da rebelião na província de Mariquita o general José Vargas Paris escreveu uma carta ao pároco da cidade de Ibagué, ao capitão da província, em 24 de julho de 1851, com a finalidade de disputar o controle das massas populares dos liberais. Nela se revela que definitivamente o púlpito, por sua aura sagrada, era o lugar estratégico para legitimar a causa conservadora e alcançar

um amplo e rápido recrutamento de paroquianos armados por meio da Guarda Nacional. Como o indica a seguinte citação, o discurso apocalíptico sobre a pátria (leia-se nação) e a religião os colocava no mesmo plano da ação política:

“(...) se tem visto especificamente os granadinos honrados e inimigos da impiedade da tirania, a se por às armas para defender a Santa Religião de Jesus Cristo, única verdadeira e que herdaram seus antepassados, não menos que para reestabelecer o pleno gozo de seus direitos roubados. Em tal virtude, requeiro a U. (...) para que exorte a seus fiéis em missa do povo que terá lugar o domingo próximo, para que se armem em defesa da religião e da pátria, ameaçadas de morte; apresentando-se sem demora ao Sr. Chefe Político a quem está encarregado pela lei de organizar as guardas nacional e local”³¹.

A análise de uma variada documentação histórica permite concluir que os discursos sobre o religioso se utilizaram desde outros âmbitos de mobilização social, entre eles a imprensa e as *Sociedades Democráticas e Populares*, que se constituíam nos clubes políticos e bases sociais do partido liberal e conservador, respectivamente³². Ali, se recorria à racionalidade e ao debate público como mecanismos de

sociabilidade que expressam o início de um fenômeno muito importante próprio da modernidade política, e é a constituição do que veio a chamar-se a “opinião pública”³³. Como se exporá mais adiante, estes espaços de socialização moderna se sobreporam com outros de sociabilidade tradicional ou populares, cenários e práticas rituais como a missa dominical, as procissões e rezas religiosas e ainda o confessionário, em meio das quais os sentimentos religiosos afloravam como uma profunda experiência política. No contexto de uma sociedade campesina, profundamente religiosa, a própria guerra foi considerada mediante referências e analogias, como um sinal dos planos divinos, e assim foi interpretada a luz da “história sagrada” do catolicismo de modo que os conservadores viram nela um feito religioso em todo o sentido da palavra. Desta forma, a guerra contra o Governo “tirânico e ímpio” de 7 de março estava associada com dois velhos temas do Velho Testamento: o cativo e a redenção, e por isso, neste tipo de leitura não foi casual que o pronunciamento dos rebeldes se iniciara em Antioquia na população de Belén, perto de Medellín.

Segundo a interpretação providencialista da história, o feito não era gratuito e pelo contrário, era “um bom presságio para o bom êxito de tão fausto acontecimento”, pois foi em Belém da Palestina onde nasceu o “imaculado líder que consumou a colossal empresa da redenção do mundo, e Belén de Medelín, o é da redenção da Nova Granada. Consoladora coincidência!”³⁴.

Este, como outros testemunhos documentais nos quais as ações políticas e militares se associavam e até se confundiam com feitos mágico-religiosos, parecem expressar que os conservadores tinham uma concepção mística da guerra, e que a devoção religiosa se moveu do tradicional ritual ao feito militar inflamado, que por sua vez se transformava em todo um ritual. Por outro lado, com a sacralização da guerra fica claro que a opinião política toca as problemáticas margens das crenças religiosas, que estas se transformavam em opiniões políticas, e que os feitos do presente eram lidos com categorias teológicas do texto bíblico em que se colocavam as frustrações e esperanças do presente.

Pela natureza do tema, entre os participantes do conflito se esperaria encontrar somente o clero sustentado a bandeira religiosa, no entanto, como as motivações religiosas tiveram um caráter político e cultural tão claro e estendido, os civis e militares se destacaram tanto como eles ao adotar comportamentos ritualizados, o qual expressa o efeito do sentimento religioso. Em consequência, desde o início da guerra (o 1º de maio), nas províncias do Sudoeste se identificou ao fazendeiro escravista, militar e poeta Julio Arboleda como um dos mais fervorosos defensores e publicitários da defesa da religião. O tema tomava vistas de lenda em uma região onde a anterior Guerra dos Supremos (1839-1842), ela havia mostrado a forma visceral em que as populações predominantemente indígenas da região de Pasto podiam assumir a defesa da religião como se fosse a de sua própria cultura³⁵. Segundo as memórias de Manuel Joaquín Bosch Arboleda:

“(...) vestido pobremente, com um santo Cristo na mão e carregado de cruzes por todas as partes, subia sobre as pedras a predicar aos índios e pedir-lhes com suspiros e soluços a defesa da religião que os malditos vermelhos estavam destruindo:

Aqueles fanáticos, naturalmente belicosos e inimigos jurados de todo governo, seja qual fosse, não tiveram embaraço para colocar-se às armas prontamente, e com tanto mais gosto, quanto que estão acostumados a especular com as revoluções, porque então o governo manda exércitos que derramam sobre eles mesmos grandes somas de dinheiro”³⁶.

Religiosidade tão primitiva e primária se atribuía usualmente aos indígenas e aos setores do baixo povo, ao que se associava com sua incapacidade racional por sua latente emotividade. No entanto, esta férrea “religiosidade popular” podia ser compartilhada por integrantes das elites cultas e aristocráticas, o que revela o tipo de cultura campesina e tradicional tão própria do mundo andino, que podia ser compartilhada entre as classes altas e o povo baixo, apesar das grandes diferenças sociais e econômicas entre ambos grupos³⁷. Neste sentido o conservadorismo pode ser um efetivo meio para interpretar politicamente um “catolicismo popular” estendido em diferentes camadas sociais.

Os liberais de Cali foram conscientes das lógicas de mobilização utilizadas pelos rebeldes Manuel Ibáñez e Julio Arboleda, e denunciaram que

havia levantado o estandarte da religião na província de Túquerres, nos limites com o Equador, com o pretexto de que era atacada, “enganando aos simples e infelizes habitantes daquelas comarcas”. Adicionalmente, a animosidade das massas campesinas também era vista como inconciliável com a modernidade do sistema democrático, pois precisamente por não estarem “iluminadas com a luz da democracia”, foram ganhas facilmente pelos rebeldes³⁸.

Nestas sociedades tradicionais onde o mundo está como sacralizado, não existia diferenciação entre os feitos religiosos e os feitos políticos, pois no meio das procissões e preces se podia tecer a própria rebelião e o destino político da nação. Definitivamente, a luta entre os partidos políticos se tornava numa guerra das imagens religiosas, era a luta pela construção da ordem política interna, e seu devir teria lugar no meio das invocações religiosas locais dos santos patronos de Cali, cujos favores se disputavam as facções. Aos santos se podia invocar uma ou outra inclinação política de acordo com o desenvolvimento da revolta, e com isso se revela a politização de entidades

religiosas como Deus, a virgem e os santos, segundo o evidencia a seguinte citação de uma fonte liberal:

“Toda a oligarquia do Sul, senão é cúmplice, é pelo menos conhecido faz muito tempo dos inócuos planos dos conspiradores; nós somos testemunhas, de quanto tem sido seu gozo, quantos seus cochichos nas preces que com tanto descaramento estão fazendo a Deus e a seus santos, para que lhes conceda o vergonhoso triunfo. O sábado último festejaram esplendidamente a Virgem das Mercedes pobres mentecaptos! A hora de seu castigo chegou e eles não se salvarão porque Deus os cegou. Também fizeram iguais preces à mesma Virgem ao iniciar-se a questão dos levantes e o dia do golpe de Boso: então agora os resultados tem sido que a questão dos levantes ganhamos, que a Boso a amarramos e que ontem com a noticia da revolução nos chegou a de sua derrota em Pandianco. Que milagrosa e amiga da ordem é Nossa Senhora das Mercedes de Cali!”³⁹.

O empenho por parte dos crentes de estratégias mágicas, rituais e de culto, expressa um sentido de “religiosidade funcional”, isto é, uma religião que se encontra a seu alcance para incidir nos menores assuntos da vida cotidiana mas também nos mais esporádicos e transcendentais. No fundo, fora efetiva ou não a prece pública, esta havia ido mais além do contorno conjuntural até a

dimensão política da comunidade, pois sua própria natureza formalizada e seu caráter massivo e globalizador lhe confere um caráter institucional, e aponta a um instrumento efetivo de coesão social ao redor do destino da comunidade imaginada como nação⁴⁰. Estas manifestações de religiosidade que suscitava o conflito entre o Estado e a Igreja, assim como a própria guerra, tão comuns durante as guerras civis do século XIX em toda América espanhola testificam a base popular da Igreja, a potência política da religiosidade popular, e expressam uma demanda não somente de união entre o Estado e a nação (comunidade de crentes), senão de identidade e indissolubilidade entre ambas instâncias⁴¹.

Em meio a guerra teve lugar o debate sobre a legitimidade da mesma como forma de defesa da religião, e seu conhecimento permite uma aproximação aos discursos e motivações de setores do clero enquanto ao papel da religião na ordem nacional. Tudo o qual mostra que as posições dentro da Igreja não foram unânimes e que o liberalismo havia calado entre os setores do clero. Desde a perspectiva do clero de tendência liberal

ou moderada se indicava o indesejável da própria guerra e se fazia um chamado aos padres párocos a subordinar-se às autoridades legítimas e a não serem indiferentes ao uso político da religião. Tal sentido teve a circular impressa do Bispo auxiliar de Pasto, Pueana, três semanas depois de iniciar-se a rebelião conservadora.

“Ministro de um Deus de paz, não nos é possível olhar com indiferença que invocando-se o santo nome da religião se pretenda transtornar a ordem pública e faltar obediência às autoridades nacionais. Semelhante conduta é um zelo falso que não depende da consciência. Em nenhum caso podem justificar-se atos revolucionários com um pretexto de Religião, porque além de sua criminalidade, são mananciais inesgotáveis de maldade para os povos. Se nenhuma opinião nobre emprega meios reprováveis, menos pode justificar-se um fim religioso seja qual for. São Pablo condena expressamente fazer maldades de onde venham bondades (...)

De acordo, pois, com a Religião mesma e com as disposições das leis civis, devemos recordar aos párocos e demais eclesiásticos, o dever que tem de trabalhar em suas práticas e exortações, em seus conselhos e advertências, de inculcar em todos os amigos a obrigação de consciência que tem todos os fiéis de viver submetidos à Constituição, as leis, e às autoridades legítimas”⁴².

Neste tipo de discursos se apelava a inicial tradição pacifista que caracterizou ao cristianismo, e que se foi desvanecendo ao transcurso da Idade Média com a integração de novos e diversos grupos de fiéis. Não obstante que se condenava a apelação à religião como motivação para a guerra, definitivamente se repercutia uma importante função política, pois se considerava um elemento central de sujeição das classes baixas à ordem política instituída, com o que de todas formas a religião mesma estava assinalada por uma representação da institucionalidade nacional. No meio da radicalizada opinião, proliferaram os discursos e contra-discursos com argumentos controversos sobre o assunto.

O fanático canônico, Marcelino de Castro, pronunciou na capital da República, durante o mês de junho, um sermão cujo título já é bastante indicativo sobre sua postura frente ao tema: “Sobre o dever que tem os cristãos de defender a religião”. O sermão foi editado em Bogotá, e foi motivo de um aguerrido debate por parte da imprensa liberal⁴³. O texto do prelado, como os discursos do alto clero, está repleto de expressões como “combate, defesa e luta”, o que

expressa o propósito reivindicativo do documento e a concepção do oponente político como um inimigo absoluto sobre o que se justificava todo seu papel missional. “Frente a um inimigo percebido como absoluto não cabe senão a guerra absoluta e, com ela, a ideia de uma vitória que se deve alcançar a qualquer preço”.⁴⁴

O autor acode à autoridade dos padres da Igreja e a quadros e cenas bíblicas para resolver o direito que tem os cristãos de defender a fé contra o “erro” difundido pelos Volterianos, e com isso se referia às doutrinas e filosofias liberais herdadas do Iluminismo. Dizia que, não obstante que a fé atuava por persuasão, se o crente é provocado, a este lhe assiste o direito de exercer sua legítima defesa, mas não com água benta senão com balas e espadas, como estabelecia a tradição eclesiástica de “guerra santa”. Promovia uma “moral de entrega” da vida, com o que se prometia aos fervorosos combatentes uma “morte privilegiada” como a dos santos e mártires da Cristandade. O argumento central do sermão também recorria a tradição medieval da supremacia eclesiástica sobre a sociedade e o Estado, pois a Igreja, a

“sociedade perfeita” por excelência, não tinha porque estar subordinada aos poderes temporais dos governantes, devido que sua autoridade provinha de Deus, e por isso não podia ser revogada nem diminuída⁴⁵.

Semelhante ao que acontecia na Europa, o prelado atualizou a postura da Igreja Católica, que não cessou de proceder com afirmação de seus dogmas, sua disciplina e sua história, apresentadas como tradição e autoridade sobre as leis divinas e humanas de todos os tempos⁴⁶. Em consequência, segundo o cânone, as guerras da terra são as guerras de Deus, e se a defesa com a cruz não era possível, era necessário desembainhar a espada como o fez o apóstolo Pedro quando prenderam Jesus⁴⁷. Deste modo a contenda bélica adquiria um caráter místico e dogmático, pois desde a doutrina, vista como incontestável, era Deus que o inspirava com seus milagres a necessidade de empreender-las para defesa da religião.

No discurso católico, tanto o poder espiritual como o temporal deviam congregar-se para a defesa da fé, com o que a ordem nacional devia estar fundada e subordinada à religião de acordo com o

projeto tradicionalista do partido Conservador e o Estado devia servir como tutor de tal credo⁴⁸. No sermão, o convite a guerra “justa” se acompanhava de uma retórica combativa e triunfal onde se apelava aos imaginários dos ritos castrenses: hinos, bandeiras, marchas, tambores e cânticos populares de honra a uma idealizada liberdade redentora. O convite a combater acontecia no contexto das tradicionais representações judeu-cristãs sobre Deus, com a faceta misericordiosa e paternal do Novo Testamento, “o Deus da paz e da prosperidade nos dias serenos”, mas também o Deus inclemente e sanguinário do Antigo Testamento, “o Deus dos exércitos e das batalhas nas noites tempestuosas”⁴⁹.

Na polêmica do sacerdote Manuel Canuto Restrepo com Braulio Henao, qual foi rotulado de traidor por haver negociado sua rendição com o Governo, Restrepo argumentou que os prelados não podiam ter o papel de espectadores frente à ruína das instituições republicanas, da destruição da moral, da civilização e dos princípios católicos, considerados como os “únicos e sólidos elementos da felicidade dos povos, e o símbolo

precioso da glória e da grandeza futura das nações”. Com isso, Restrepo, como o clero conservador em seu conjunto, concebia a relação entre a sociedade e a religião como comutável e indissolúvel, o que comprometia o sentido e o próprio caráter da nação. Foi ali que o religioso se confundira com a ordem política, pois comunidade nacional e comunidade cristã foram dois conceitos assimiláveis e traduzíveis, o qual tinha sérias consequências para a definição da cidadania, pois ser cidadão tinha por corolário ser cristão dentro da concepção conservadora de uma “cidadania sagrada”⁵⁰. Restrepo vinculou os ideais religiosos com os da ordem política, sob a denominação de “pátria”, com o que esclarecia sua pretensão de fundar a nação sob ideais confessionais:

“A Religião não pode anular o que ela mesma consagra e autoriza no homem como união de seus deveres mais sagrados que é o amor à Pátria. Se, a religião e o patriotismo não são incompatíveis. ‘Se a pátria padece, (...) a Religião quer que padeçamos com ela; se a pátria chora, a Religião quer que mesclamos nossas lágrimas com as suas; se a Pátria é invadida a Religião não quer a todos os soldados; se a Pátria perece a Religião quer que todos não sepultemos em suas ruínas, e não envolvamos em seus escombros.

Tão unidas estão nesta parte a religião e a natureza! Tão certo é que não pode ser bom cristão quem não é bom patriota”⁵¹.

Assim as coisas, a definição da nação passava pela fé católica, porque este era seu referente imaginário para a ação política. De todas as formas, e adicional aos pronunciamentos explícitos do prelado, a ampla e ativa participação da multidão relativamente igualitária, estruturada por sua pertença a comunidade de fiéis sob a liderança de seus bispos e sacerdotes, e suas reivindicações da religião como elemento constitutivo da ordem política, foram uma particular forma de reinventar a nação na fé, de restaurar tudo em Cristo, no contexto do discurso ecumênico da Igreja universal⁵².

Semanas depois de finalizada a guerra, era outubro de 1851, a *Sociedade Democrática* de tendência liberal e alguns habitantes da localidade liberal Rionegro denunciaram a apelação que havia feito o partido Conservador e a Igreja da defesa da religião como forma de mobilizar a população civil, e particularmente aos setores de mais baixa condição econômica e social. Ao celebrar a vitória final do Governo nesta população

antioquenha em 10 de setembro de 1851, os liberais também acudiram a argumentos morais e políticos, pois qualificaram os derrotados como “anticristãos e amorais”, “mentirosos defensores da moral e da religião”. A imprensa liberal de Bogotá sugeriu que se tratava da atualização das chamadas a guerra das cruzadas da tradição católica⁵³. Ademais, associaram o fanatismo do clero com seu baixo nível educativo e cultural, como se isso explicasse seu radicalismo ideológico⁵⁴. Desta forma os liberais atribuíram a defesa da religião Católica como de “paz e mansidão”⁵⁵ com o qual apelaram a sua tradição pacifista e de subordinação ao poder profano, e sugeriram que haviam sido reiteradas as pregações dos padres prometendo a salvação eterna a quem se comprometera nas tropas conservadoras:

“(…) quiseram fazer do céu uma praça de mercado, e venderam barato aos povos, e sem fé nem consciência os lançaram no campo de batalha. Sacrilegos! Tem abusado do candor da multidão de homens inocentes. Avaros! Sacrificando como lobos o rebanho que se encomendara, não tem satisfeito sua ambição. Maus cidadãos. A pátria lhe pedirá contas de seus crimes”⁵⁶.

Os denunciantes de Rionegro analisaram a eficácia que haviam tido o lema rebelde de “federação e religião” para mobilizar a população a luta armada. Enquanto a reivindicação de federação era, segundo eles, incompreendida entre os “povos”, a de religião não, pois este lema havia conseguido mobilizar amplos setores sociais⁵⁷. A respeito, poderia adiantar a hipótese de que as duas reivindicações citadas respondiam a duas sociologias políticas diferentes, pois enquanto a bandeira da federação se constituía na pretensão de autonomia regional das elites conservadoras com respeito ao liberalismo capitalista, ao que se via como ilegítimo e pecaminoso, a da religião mostrava ter muito aceite cultural entre setores populares. Com isso se tem que o discurso religioso podia ser um efetivo fator para “democratizar” a guerra, pois convocava a amplas camadas medias e baixas da população⁵⁸. No entanto, o historiador deve ser consciente do deleite mórbido e sensacionalista que geram os discursos incendiários do clero e não exagerar a capacidade e efetividade da Igreja para influenciar a estendidos setores sociais. Como se exporá mais adiante, a rede de apoios que conseguira a

instituição variava segundo as regiões e as circunstâncias. Em definitivo, não se pode ser compartilhada a reiterada ideia que tinham as classes altas de ambos partidos com respeito aos setores populares e do “povo” comum como ingênuo, pouco inteligente, ausente de racionalidade, e por isso mesmo possuído pela paixão, com o que era muito fácil enganá-lo e conduzi-lo com “lisonjas e ilusões” para ser carne de canhão⁵⁹. De fato, os conservadores perderam a guerra e nisso foi fundamental o grande apoio e mobilização popular que conseguiu desenvolver de maneira sistemática e muito mais organizada o partido Liberal, mediante as Sociedades Democráticas, confundidas com corpos policiais como a Guarda Nacional. Em todo caso, não foram suficientes as pregações do clero para conseguir mobilizar a uma multidão de campesinos que tradicionalmente temiam os levantes e a própria guerra, que estavam enterrados do jogo de interesse em que se debatiam suas vidas, e que fizeram seus o sentimento antioligárquico que pôde suscitar o clero em alguns setores plebeus. De maneira que do lado conservador a participação dos setores baixos, no caso, não foi tão voluntária,

pois se apresentaram recrutamentos forçados; se recorreram como “voluntários” para defender a religião a quem em verdade se havia obrigado sob a ameaça de serem perseguidos como desertores do serviço durante seis anos, de ser “vermelhos, ímpios e traidores da religião”⁶⁰.

De todas as formas, as concepções das elites sobre o povo baixo e sua participação efetiva incidiram para definir as políticas de pacificação e castigo no pós-guerra, de maneira que quando se discutiu o indulto dos comprometidos na contenda, se tiveram mais considerações com os recrutas e soldados, pois se supunha que sua incapacidade os eximia das altas responsabilidades que sim tinham os grupos de dirigentes que planejaram e lideraram a rebelião, e em consequência, os eximia de um drástico castigo. Foi assim como o indulto dos conservadores insurrectos não contou com boa opinião no partido liberal: “se opina a favor dele para a multidão que fascinada pelo poder dos fanáticos correu às armas e se precipitou com a esperança do saque, e a persuadidos de ganhar o céu defendendo a religião (...)”. Mas não se via bem o indulto para os dirigentes da

insurreição, entre esses os padres, qualificados de “delinquentes,” e “homens maliciosos”⁶¹, o qual expressa a função que se julgava ao clero como salvaguarda da ordem pública, naquela sociedade profundamente rural.

Cinco meses depois de finalizada a guerra, no início de 1852, e uma vez aniquiladas as guerrilhas de Pasto e Túquerres e desvanecidos as novas tentativas de rebelião nas demais províncias, o presidente José Hilario López pronunciou sua mensagem ante o Congresso na íntegra. Denunciou a forma como se convidou as massas inflamadas a exterminar aos vermelhos, rotulando-os de “hereges, ímpios e maçons”, e para isso diziam contar, não somente com o perdão de Deus, senão com sua ajuda em tão magna empresa. Mas, por sorte:

“(...) esse mesmo Deus que vê e protege sempre a causa da justiça, e que aconselha o amor a ordem e a obediência as autoridades legítimas, fez abortar o inócuo plano, libertando-nos das ferias cenas de que havia sido teatro a capital, e quiçá a República inteira”⁶².

O texto é uma mostra mais de que o discurso religioso não foi exclusivo do clero, senão que curiosamente os liberais também apelaram a ele, dentro da

politização de Deus e a religião, próprias do polarizado contexto católico. Uma diferença estava em que os liberais apelaram a religião para legitimar os chamados a ordem e a constitucionalidade, enquanto que os conservadores o fizeram como defesa de seu projeto conservador de nação e de uma ordem considerada transcendente atacada e profanada pelo poder temporal.

Não obstante as diferenças, os liberais também sugeriam uma leitura mistificada dos acontecimentos, pois finalmente os destinos da República haviam sido favorecidos pela Providência. Neste sentido, não podiam subtrair-se ao contexto católico cultural da época, e pelo tanto sua modernidade política (de democracia, cidadania baseada em valores laicos e separação racional da esfera cultural da religiosa) se mostrava mesclada com elementos pré-modernos, uma espécie de ambiguidade na representação do público que a socióloga María Teresa Uribe designou entre o moderno imaginado e o tradicional real⁶³.

Os diversos discursos de combate ou de chamada a ordem constitucional são evidências do movimento pendular

que caracterizou o discurso religioso tanto do clero como dos civis, pois uns apelaram as tradições combativas católicas e à patriótica para justificar a guerra santa, enquanto outros o fizeram para reivindicar a religião católica como de paz, mansidão e obediência às autoridades legítimas. Tudo isso expressa o uso político da religião para justificar uma ou outra postura de poder, e fundamentar uma ou outra forma de ação política, entendida esta como a luta por impor ou transformar uma ordem determinada⁶⁴.

AÇÕES POLÍTICAS DOS CONSERVADORES E DOS PADRES REBELDES

Se poderia afirmar que a maior parte do clero que participou da guerra ao lado dos conservadores e da Igreja, representava a ordem estabelecida herdada da sociedade colonial, em que o alto clero, os gamonales e fazendeiros de porte aristocrático se julgavam um papel de primeira ordem para dirigir e civilizar as classes médias e populares, com um claro tom autoritário e oligárquico. Em Antioquia, os sacerdotes rebeldes provinham da cidade de Medellín e suas

populações agrícolas circundantes, do Oriente e do Norte onde as tradições católicas hispânicas haviam influenciado o fundo da cultura local. Segundo Roger Brew, o clero destas regiões se havia integrado aos setores mais altos das sociedades locais, provinham de famílias dominantes estabelecidas, e em geral tinham um bom nível educacional. Poucos provinham de boas famílias de comerciantes, ocupavam os melhores cargos públicos e como resultado de sua sólida situação social e política, conseguiam levar uma vida confortável ainda que não suntuosa. De maneira que foi mais frequente que saíram exclusivamente das famílias de detentores de terras locais, como ocorreu no Oriente⁶⁵. Outros padres conservadores, anti-governistas, provinham do Sul e Sudoeste de Antioquia, populações recém fundadas com imigrantes provenientes de Medellín e do Oriente, onde a Igreja estava consolidando sua presença ao ritmo do processo colonizador. (Ver anexo com os quadros dos principais padres rebeldes por regiões e localidades). Para os casos de Bogotá e as províncias do centro-oriente da Nova Granada seria necessário juntar mais evidências

documentais para caracterizar ao clero regional, mas é possível entrever que de igual maneira ao sucedido em Antioquia, o clero que participou na rebelião conservadora o fez aliada com os setores tradicionais de fazendeiros herdeiros de antigas terras onde a Igreja julgou um papel de primeira ordem no controle social das classes baixas rurais: as terras altas e frias próximas a Bogotá e Tunja, e nas fazendas do vale central do rio Magdalena, vizinhas às cidades de Ibagué, Neiva e Mariquita⁶⁶. Este mesmo padrão parece estender-se ao clero das províncias do Sudoeste, nas terras altas e frias vizinhas as cidades de Pasto e Popaeán, onde predominaram típicas fazendas de estilo senhorial e aristocrático, e um visceral sentimento de religiosidade combativa herdado das anteriores guerras, a da independência e a dos Supremos. Nesta mesma região se destacava o clero da republicana cidade de Cali, pois segundo os testemunhos de Manuel Joaquín Bosch, parte dele vinha das principais famílias de linhagem senhorial, mas outra não, senão que procedia de setores mestiços e plebeus, cujas pretensões de ascensão social e sua cumplicidade ideológica com as elites de

fazendeiros e escravistas, os fez alinhar-se com seus interesses, entre eles se destacaram os franciscanos⁶⁷. (Ver anexo).

Nas províncias do Sudoeste, particularmente nas cidades de Popaeán e Pasto, os sacerdotes ganharam fama entre os liberais de “fanáticos, perversos e perturbadores da ordem”. Entre eles o padre Juan Santacruz, pároco da localidade de Florida, que liderou uma das guerrilhas mais combativas em uma região muito propícia para estes tipos de ações, devido a decomposição e atomização dos exércitos conservadores, e a acidentada e inóspita geografia local. Este sacerdote era um lúcido líder natural, um bravo e experimentado militar dos tempos da independência, que negociou com o general liberal José María Obando a rendição de suas guerrilhas⁶⁸.

A revisão dos variados documentos históricos oferece evidências de que a maioria dos sacerdotes que participaram da disputa o fizeram como combatentes diretos em ações armadas específicas, e alguns mais, como figuras simbólicas e capelães por representar um poder moral, pois atuaram como um verdadeiro aliciente emocional por

infundir envolvimento e decisão a soldados temerosos de morrer em combate, sem os auxílios sacramentais. Neste sentido, a ênfase emotiva da guerra como toda um empreendimento messiânico sugere que era, em parte, uma forma de conjurar o medo dos soldados e recrutas aos combates e a própria morte, o que foi bastante comum entre eles, segundo os testemunhos da documentação oficial e da produção literária que suscitou o tema.

Foi a tendência a que os clérigos de médio e baixo escalão se desempenharam mais como militantes e combatentes, à diferença dos altos prelados como o Bispo Manuel José Mosquera, que serviram como porta vozes da Igreja⁶⁹.

Não obstante o efetivo apoio oferecido pelos clérigos aos rebeldes, não foi completa a unanimidade em suas posturas, de modo que foram padres neutros e ainda liberais que combateram com os exércitos governistas, dos que muito pouco se sabe em meio a uma disputa que ao radicalizar as posturas, basicamente visibilizou os sacerdotes insurgentes⁷⁰. De todas as formas é necessário reconhecer que nem todos os sacerdotes brandiram seus discursos de

todo incendiário, pois também serviram como um aberto apoio ao Governo predicando contra os rebeldes, participando entre suas tropas, e outros como mediadores do conflito, de maneira que serviram para facilitar a rendição e entrega de armas e combatentes em meio dos indultos, que não foram poucos.

Em relação com os rebeldes da cidade de Tunja, que influiu tanto nas mobilizações sobre Bogotá, pareceu reluzir o mito político de um liberalismo liderado pela juventude, imbuída de renovação e modernidade. A esta juventude reformista se opunha uma sociologia totalmente contrária, resultante de uma localidade profundamente católica, conotada e ridicularizada como confessional, pacata e rezadora⁷¹. Ela tinha um acentuado objetivo na forte presença da Igreja na localidade e em outras das terras altas do altiplano circunvizinho a capital, onde proliferaram as propriedades, conventos, colégios e fazendas da Igreja, que se viram afetadas com as medidas ditadas pelo Governo de López⁷². Para a imprensa liberal, este ambiente de preponderante clericalismo na sociedade local era propício para um “despotismo teocrático”, um verdadeiro

antídoto contra a modernidade, que vinculou consideravelmente as mulheres a favor da rebelião⁷³.

Poderia dizer-se que como uma extensão do mito da conspiração construído pelos liberais sobre os jesuítas, os frades das localidades próximas a cidade de Bogotá foram considerados os principais gestores da rebelião, conotados com uma verdadeira legenda negra de extravagante capacidade subversiva. Entre os presbíteros acusados de rebeldes se contava o Padre Tomás Gómez (alias piringo), Prior dos Dominicanos, a quem se dizia ter feito imprimir 800 folhas voantes com a cruz, sob o lema incitante e mágico-religioso de: “com este sinal se vence”. O mesmo sacerdote fulminava contra os liberais em suas homilias, rotulando-os de “ímpios e imorais comunistas”, do mesmo modo em que o fazia Antonio M. Amézquita em localidades próximas a Bogotá, predominantemente agrárias e indígenas⁷⁴. Nas províncias do centro-este foi lendário o padre Frae Pedro Guzmán, que liderou com o fazendeiro José María Ardila a rebelião em sua fazenda Corito, nas proximidades da cidade de Tunja. Guzmán era sacerdote da comunidade dos

Dominicos, e exercia na Igreja de Santo Domingo de Bogotá aonde assistiam os estudantes do Colégio Maior de Nossa Senhora do Rosario a escutar suas preces em um ambiente engolfado até a saciedade da política militante do momento. O canônico foi o capelão militar das tropas do fazendeiro rebelde Ardila e participou da batalha de Garrapata, onde foi detido. Para ilustrar sua beligerância e caráter frenético, se dizia que nos últimos momentos, para convidar ao combate, predicava com essa moral apocalíptica de auto-sacrifício e martírio: “A hora da redenção se aproxima. Se nossa santa causa necessita vítimas, darei feliz minha cabeça para que caia sob o machado homicida de nossos inimigos”⁷⁵.

Tanto liberais como conservadores leram a participação dos sacerdotes na guerra a partir da história de guerras religiosas de Oeste, com o que o presente cobrava sentido a partir de um passado caracterizado pelo espírito de uma fé combativa e militante. No entanto, os próprios liberais não escaparam a uma forma religiosa de fazer política, devido a carga sacralizante que conferiram ao liberalismo convertendo-o em toda uma

“religião civil” com seus rituais e práticas de auto-adoração⁷⁶. De igual forma, os conservadores conferiram a política um caráter sacro, de modo que o exercício político tinha uma essência mística que motivava condutas “abnegadas, heróicas e messiânicas”, o que explica que as disputas eleitorais e as controvérsias de opinião política se assumiram até bem depois do início do século XX colombiano como verdadeiras cruzadas de salvação nacional⁷⁷. Com isso se tratava de uma “religião politizada”, pois se a entendia como uma verdadeira ação política por considerá-la fundadora da ordem social e da estrutura primordial do coletivo, ou de uma “política teologizada”, devido a que se arrogava a representação totalizante do todo simbólico deixando por fora desse asfixiante imaginário o contraditório político⁷⁸. Esta cultura política excludente, baseada em critérios unitários e comunitários, que não foi exclusiva do clero católico, fundava uma espécie de corpo místico entre o povo e a nação e deixava por fora da comunidade política o divergente, com o que, todavia, hoje em dia, o exercício da política tem uma grande carga mística e sacralizante na

Colômbia, ainda entre setores que se auto-definem como marxistas ou de esquerda. Ainda que a esfera político-cultural tenha ganhado autonomia com respeito a esfera religiosa no país, recentes investigações mostram que todavia tem um grande déficit de valores laicos não sacralizados⁷⁹.

SÍMBOLOS E EMBLEMAS DA GUERRA RELIGIOSA E REPRESENTAÇÕES SOBRE OS SACERDOTES

Para compreender a estruturação interna da ordem política que fez visível a guerra, também é importante ter em conta a forma como se organizavam os grupos de camponeses armados, de maneira que o tipo de armas, símbolos e emblemas que luziam para o combate fazem parte das linguagens com que se auto definiam e representavam, e a maneira como pretendiam ser identificados por seus opositores. No movimento rebelde de Tunja sobressai que a organização de suas tropas havia visibilizado símbolos muito próprios da guerra religiosa, cujas referências são escassas nos documentos históricos. Se tratava de tropas de camponeses dispostos para o combate

com lanças de madeira e coloridas e luzentes bandeiras com signos próprios da Cristandade. Como era dito, sacerdotes liberais, como Frade Jervacio García, fizeram a leitura de estes emblemas a luz de uma profusa história bíblica de guerras, para rechaçar-las como mostras de um falso cristianismo que desconhecia a legitimidade e constitucionalidade do Governo:

“Sirva, pois, o exemplo de aqueles cristãos do século IV para confusão e vergonha dos cristãos do século XIX, que tem formado multidões de estoques com as armas do próprio Governo para fazer uma espantosa carnificina a nome da religião. Aqueles soldados para sustentar sua religião entregaram as armas ao imperador e se prepararam para morrer: estes falsos cristãos (se refere aos rebeldes) pelo contrario, para defendê-la usurpam ao governo as armas e se preparam para acorrer ao fogo e sangue; e se isto não é assim, digam-no as horrorosas bandeiras que traziam atadas a haste da lança; sua cor toda é negra, e não anunciava senão a morte; em um lado está estampada uma cruz vermelha como símbolo do sangue, pelo outro lado se encontra *Jesus* em iniciais, o

que normalmente tem o jesuíta por divisão, e na metade (me horrorizo ao dizê-lo) está gravado o doce nome de Jesus, nome de paz e de reconciliação, nome de amor e de caridade (...) este crime foi o escândalo da religião, o selo da verdadeira impiedade, e o positivo ataque contra a religião a cujo nome se tem cometido excessos que ela reprova e olha com horror; porque ela não quer sangue, senão humanidade, não quer ódio, senão caridade; não quer revolução, senão paz; não quer tumultos contra os magistrados, senão respeito e obediência (...) tanto mais quanto que a razão e o bom sentido pedem que o cidadão virtuoso se mantenha sempre ao lado da ordem e da sã moral, que ame a sua pátria e defenda sua liberdade”⁸⁰.

Como pode se visto, a efetividade do clero para a mobilização social se julgava ao recorrer aos ícones e imagens religiosas aptas para ser representadas cenicamente e compreendidas de imediato pelo motivado e politizado povo católico. Neste sentido mais que imagens os imaginários que convocavam a ação política e militar geravam um sentido de integralidade a uma massa de campesinos mobilizados, que na verdade podia ser

confusa, heterogênea e dispersa. A qual expressa que a adesão afetiva ao redor de imagens, símbolos e emblemas da guerra era propícia para conferir-lhe uma necessária organicidade política aos participantes e o sentido coerente de sua ação política⁸¹. Apesar da fragmentação dos movimentos regionais rebeldes em várias províncias comandadas predominantemente por suas próprias elites e padres locais, estes lançaram mão de símbolos e emblemas da tradição católica, que lhes dava um sentido de identidade e coerência unitária, fundamental para adquirir o caráter nacional que pretendia seu movimento insurgente centrado na defesa da fé, entre outras reivindicações⁸². As imagens de “cruzada” da tradição católica, como a do cristão “soldado de Cristo” alimentavam e justificavam o furor bélico, dando-lhe uma relação agonizante e sacrificial com o adversário, em um contexto local, um sentido universal próprio do catolicismo universal⁸³. Se tratava da atualização local de uma fé combativa e militante de larga permanência no oeste católico, de modo que sacerdotes e até recrutas da mais baixa condição podiam sentir-se partícipes não somente da defesa de seus

costumes locais e da Nação, senão de algo que as transcendia: a civilização cristã custodiada pela Igreja universal⁸⁴.

Como explicar o profundo e beligerante compromisso dos sacerdotes na guerra? Dois fatores contribuem para explicar sua identidade com a disputa, e obviamente com a política. O primeiro é de caráter ideológico, e se quisermos da ordem das mentalidades, e o segundo é da ordem sociológica. Como se era dito, o primeiro fator consiste em que, para o século XIX religião e política se implicavam mutuamente, de modo que os motivos da política eram míticos e religiosos mais do que se pensa, e a religião não se restringia somente às esferas de um idealismo espiritual sem relação com a vida prática. Como assinala o historiador Hermes Tovar Pinzón: “A política era uma espécie de religião. As ideias liberais e conservadoras operavam como um livro sagrado capaz de condicionar a vida de quem visse nelas um evangelho irrenunciável”⁸⁵. O segundo elemento, o sociológico, é de larga tradição hispânica e colonial, e tem a ver com a assimilação burocrática dos sacerdotes como funcionários da Coroa e sua inserção no

jogo político do império⁸⁶. De modo que foi bastante usual que muitos dos sacerdotes que participaram ativamente na guerra já estiveram comprometidos na estrutura burocrática estatal e na política partidária, pois se desempenhavam como congressistas e senadores designados por suas próprias províncias, como Deputados às Assembléias Provinciais ou em outros cargos claramente comprometidos com a ordem profana e as redes do poder local e regional. Em consequência, a guerra e a política eram uma maneira de reinterpretar a religião, e uma forma de reinventar a instituição eclesiástica e a própria nação frente a um Estado liberal visto como uma séria ameaça para elas, pois se considerava que as conduzia pelo caminho da barbárie e da dissolução moral.

Para que observemos estes fenômenos desde os predominantes valores laicos urbanos e os persistentes paradigmas científicos positivistas do século XXI, a grande capacidade do discurso religioso para convocar extensos setores da população a favor de sua defesa armada, se faz difícil de compreender. Mas se se sabe que

naquelas sociedades campestres pré-modernas do século XIX, havia muitos baixos níveis de educação e quase inexistentes práticas científicas modernas, se compreende melhor que a religião representara o sistema total de princípios, sentimentos e explicações subjacentes na visão totalizante do mundo que tinham amplas camadas sociais. Desde a perspectiva pós-moderna, se tratava de um grande relato com capacidade para oferecer explicações unitárias desde um ponto de vista supremo capaz de unificar todos os demais⁸⁷. Assim, a religião se constituía no fundamento da vida social, e aboli-la, como o temiam os conservadores significava pulverizar a tábua de valores que sustentava a vida social, os vínculos com o mundo transcendente e a civilização mesma, considerada a única viável no meio cultural da época. Em consequência o recrutamento de tropas para a causa conservadora não foi um simples problema militar e transcendeu a todo um fenômeno cultural, em que muitos empenharam sua vida e seu status, de maneira que foi representado por parte dos críticos liberais, como verdadeiras “levas evangélicas” repletas de multidões

gritantes de campestres sedentos de luta⁸⁸.

No contexto das transformações do meio século, os liberais fizeram explícito seu ideal do sacerdote católico e sua importância na ordem política nacional. Entre eles, intelectuais como Manuel Ancízar pregaram em seus escritos que frente as profundas transformações advindas da independência da Espanha, era necessário que o clero se integrara ao sistema republicano. O que não significava o questionamento a validade do credo católico, senão repensar sua ingerência nos assuntos do Estado e da República, de maneira que a atividade política se secularizara como era própria de toda nação moderna, o que não eximia ao clero do exercício de um ativo papel civilizador⁸⁹.

Com respeito à medida de indulto dos sacerdotes envolvidos na guerra, se expunham diferentes pontos de vista que deixam transluzir as imagens e ideais que faziam as autoridades liberais – e alguns clérigos deste partido – do sacerdote ideal, e de seu papel na ordem nacional. O 6 de março de 1852, o Presbítero Emérito Ospino, liberal, solicitou ao poder

Executivo um indulto para todos os eclesiásticos que participaram na revolução, argumentando conveniência e filantropia⁹⁰. Retirada a necessidade que havia de eclesiásticos para as cátedras, mas esclareceu que necessitavam “eclesiásticos virtuosos” e não “perversos”. Ospino apelava a independência institucional e ideológica do Estado respeito a Igreja, e com isso expressava uma ideia de nação moderna baseada na independência e separação dos poderes civil e religioso, que se faria realidade, formalmente, na Constituição liberal de 1853. A respeito dizia:

“Não sou inimigo do clero Sr. Secretário: ao clero virtuoso o respeito profundamente. Confesso a face do mundo que sou cristão, e tenho orgulho de ser católico. No entanto, o clero que eu respeito e aceito é o clero que reconheço no Evangelho, mas não o clero de sedição e de ruína social que quer colocar ao estado dentro da Igreja e sobre o altar a fogueira e o punhal”⁹¹.

Em correspondência com o anterior, o liberal antioqueño Juan de Dios Restrepo, mostrou o papel estratégico dos párocos nos apartados e

empobrecidos povoados de camponeses, onde sua presença servia como elemento de civilidade, educação e ordem social, sobretudo com respeito aos setores do povo baixo, com quem exercia um efetivo controle ideológico e social, o que hoje denominamos como um ativo rol de “mediadores culturais”. Apesar de que reconhecia as virtudes do clero para conter as massas, a centralidade que estes tinham em localidades e paróquias como elementos de civilidade, e sua incontestável hegemonia política, eram vistos pelos liberais como um alto obstáculo para que o liberalismo e a racionalidade burguesa calassem as massas vistas como primitivas ganhadas pelo fanatismo e as superstições religiosas⁹². Este ideal tem a ver com a independência da vida pública a respeito da religião e dos sacerdotes, cujo labor se circunscrevia a vida privada e doméstica, mas definitivamente a cultura estava atravessada pelas tradições católicas. No entanto, a religião poderia convergir com os princípios de “liberdade” do liberalismo, se acatava a “ordem” por parte das massas católicas, e a ordem aqui se representava com um sentido do público secularizado⁹³. Desta maneira

tanto Ancízar como Kastos afirmaram um ideal de nação que a própria guerra contribuiu para fazer visível no contexto de uma cultura católica tradicional e de uma sociedade profundamente hierárquica; uma forma de reinventar o exercício sacerdotal e por esta via a própria nação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como síntese sobre o exposto, pode dizer-se que apesar da importante participação do clero na guerra ao lado do partido Conservador, a Igreja mostrou que não tinha posições unificadas, contando entre seus integrantes padres da mais radical beligerância, outros mais moderados difíceis de rastrear em meio ao conflito que polariza as opções, e outros de posição liberal, governistas. Desde suas paróquias, seus cargos administrativos ou nos campos de batalha, o clero conservador mostrou a capacidade de mobilização social deste partido, e se fez visível como força política incendiária capaz de legitimar sua luta. Com isso ficava clara a férrea posição da Igreja ao lado do partido Conservador e vice-versa, uma mostra

mais de que quando explodem os problemas se fortalecem os vínculos como mecanismo para enfrentar um inimigo comum, neste caso o liberalismo⁹⁴. Em consequência o liberalismo obteve um triunfo militar mas não um triunfo ideológico (apesar do apoio popular ao liberalismo), pois radicalizou as posições e o sentimento religioso ficou bastante exacerbado.

Como ficou exposto (ver anexo), alguns dos clérigos que participaram na guerra foram posteriormente bispos, como se o exercício do poder institucional fosse comutável e se correspondera em lógica com o espírito combativo e militante do clero, uma prova a mais de que a guerra é um importante cenário que possibilita a aparição de dirigentes políticos. De igual forma, a relativa e democratizada participação de diversos setores sociais, auto-definidos como comunidade de fiéis sob os estandartes da Igreja e seus reivindicações da religião como elemento fundamental da ordem política interna, foram uma particular forma de reinventar a nação na fé, no contexto ecumênico da Igreja universal. A não diferenciação que fez o discurso político conservador entre

ambas, entre a Igreja e a religião, foi fundamental como elemento incendiário para a disputa, pois definitivamente facilitou o apoio popular em muitas populações fanatizadas com matizes de cruzada religiosa, mas fechou o caminho para estabelecer relações mais realistas e suportáveis entre a Igreja e o Estado, durante a segunda metade do século XIX.

A rebelião conservadora expressa em parte, a reação militar da Igreja junto a setores retardatários de gamonales e fazendeiros para enfrentar a primeira arremetida de que foi objeto durante o século XIX por parte do partido Liberal. Esta experiência a prepararia para reagir de forma radicalizada na segunda confrontação com o liberalismo, a partir da Constituição de Rionegro de 1863. A participação da Igreja na Guerra de 1851, é um feito mais que inaugura a definição do tradicionalismo conservador, como uma proposta de nação em que a cidadania se define a partir de conteúdos pré-modernos, ao que não escapou tampouco o liberalismo, em meio da ambiguidade de suas propostas de cidadania e nação. Não obstante que na Guerra dos Supremos (1839-1842) as motivações religiosas já haviam estado

presentes, foi com a Guerra de 1851 que a Igreja colombiana inaugurou sua conflitiva relação com a modernidade, pelo menos desde a interpretação laicizante e anticlerical que fizeram dela o liberalismo radical.

Tradução: Henrique Queiroz
Revisão: Carlos E. P. Procópio

Resumen

Hacia mediados del siglo XIX colombiano, los liberales ascendieron al poder del Estado, desde donde lideraron una serie de reformas con la finalidad de modernizar al país, lo que implicaba quebrantar los viejos poderes de las élites aristocráticas y de la Iglesia Católica, y la promoción de los valores laicos, democráticos y del naciente capitalismo como fundamentos del orden social. En medio de la radicalización y militarización del conflicto, la Iglesia se identificó con el partido conservador, ambos sacralizaron la guerra al anunciarla como una cruzada de redención nacional y actualizaron la fe combativa y militante de la tradición católica universal. El conservadurismo asimiló su reivindicación de la fe católica con la salvación del orden político interno, una forma de reinventar la nación desde su postura tradicionalista y premoderna, consistente en su fundación desde los principios del catolicismo. La no diferenciaron del discurso conservador entre la Iglesia y la religión, facilitó la incendiaria participación del clero y del pueblo católico en la guerra, pero en el

largo plazo complicó las relaciones entre la Iglesia y el Estado. De igual forma, con la guerra la actividad política se investió de un carácter mesiánico y sacro que ha marcado profundamente la vida política nacional, y fueron visibles las representaciones estrechas y recortadas de nación que construyeron los partidos políticos, pues en ellas no había lugar para el contradictor. No obstante que durante la Guerra de Los Supremos (1839-1842) las motivaciones religiosas ya habían estado presentes, fue con la Guerra de 1851 que la Iglesia colombiana inauguró su conflictiva relación con la modernidad, por lo menos desde la interpretación laicizante y anticlerical del liberalismo.

Palabras Claves: Guerra religiosa, clero conservador, partidos políticos, catolicismo, nación

FONTES E BIBLIOGRAFIA

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

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

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

Biblioteca Luis Ángel Arango.

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

Biblioteca Central Universidad de Antioquia. Sala de Prensa. Sala

Patrimonio Documental: Hojas Sueltas, Folletos Misceláneos, Varios.

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

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

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

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

BOUTRY, Philippe. "El cura", en FURET, Françoise (ed.). El hombre romántico. Madrid, Alianza editorial, 1997.

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

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

CARO BAROJA, Julio. Las formas complejas de la vida religiosa. Volumen II. Barcelona, Galaxia Gutenberg, Círculo de lectores, 1995.

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

DEAS, Malcolm. “El papel de la Iglesia, el ejército y la policía en las elecciones colombianas entre 1850 y 1930”, en *Boletín Cultural y Bibliográfico*. Biblioteca Luis Ángel Arango. Vol. XXXIX. Número 60, 2002. Editado en 2003, pp. 3- 29.

DEBRAY, Régis. *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Barcelona, Paidós, 1992.

DUBY, Georges. *Año 1000. Año 2000. La huella de nuestros miedos*. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1995.

ESCALANTE GONZALBO, Fernando. “Los crímenes de la patria. Las guerras de construcción nacional en México (Siglo XIX)”, en *Metapolítica*. Volumen 2, No 5, enero-marzo de 1998, pp. 19-38.

FLORI, Jean. *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*. Madrid, Universidad de Granada y Editorial Trotta, 2003.

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

GINER, Salvador. “Religión civil”, en *Fin de siglo. Religión y religiosidad*. Cali, Universidad del Valle, No 6, junio de 1994.

GONZÁLEZ CRUZ, David (ed.). *Religiosidad y costumbres populares en Iberoamérica*. Huelva, Universidad de Huelva, 2000.

GONZÁLEZ, Fernán. “Iglesia y Estado en los comienzos de la República de

Colombia (1820-1860)”, en *Podere enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Santafé de Bogotá, CINEP, 1997.

GONZÁLEZ, Fernán. “Prólogo”, en *RESTREPO*, Juan Pablo. *La Iglesia y el Estado en Colombia*. 2 tomos. Bogotá, Fondo de Promoción de la Cultura Banco Popular, 1987, tomo I.

GONZÁLEZ, Jorge Enrique. “Tradición y modernidad en la construcción de la nación colombiana”. Conferencia pronunciada en la Cátedra Manuel Ancízar “Creer y poder hoy”. Universidad Nacional de Colombia, agosto de 2004.

GRUPO DE INVESTIGACIÓN RELIGIÓN, CULTURA Y SOCIEDAD. *Ganarse el cielo defendiendo la religión. Guerras civiles en Colombia, 1940-1902*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, 2005.

GRUZINSKY, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

HANS-JOQUÍM, Konig. *El camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la nación en la Nueva Granada. 1750-1856*. Bogotá, Banco de la República, 1988.

HELGUERA, J. León. “Antecedentes sociales a la revolución de 1851 en el sur de Colombia (1848-1849)”, en *Anuario de Historia Social y de la Cultura*. Número 5, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1970, pp. 53-63.

HERNÁNDEZ BECERRA, Augusto. Las ideas políticas en la historia. Bogotá. Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2005.

JACQUES, Le-Goff. El Dios de la Edad Media. Madrid, Editorial Trotta, 2005.

LECHNER. Norbert. “¿Cómo reconstruimos un nosotros?”, en Metapolítica. Volumen 7. No 29, mayo-junio de 2003.

LYNCH, John. “La Iglesia católica, 1830-1930”, en BETHELL, L. (ed.): Historia de América Latina: América Latina, cultura y sociedad, 1830-1930. Vol. 8, Barcelona, Editorial Crítica-Cambridge University Press, 1991.

_____. América Latina, entre colonia y nación. Barcelona, Editorial Crítica, 2001.

MEYER. Jean. “Para una historia política de la religión, para una historia religiosa de la política”, en Metapolítica. Volumen 6. No 22, marzo-abril de 2002.

OROZCO ABAD, Iván. Combatientes, rebeldes y terroristas. Guerras y derecho en Colombia. Bogotá, Editorial TEMIS S. A., 2006

ORTIZ MESA, Luis Javier. El Federalismo en Antioquia. Aspectos políticos, 1850-1880. Bogotá, Editorial Gente Nueva, Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, 1985.

REVEL, Jacques. Un momento historiográfico. Buenos Aires, Manantial, 2005.

SÁNCHEZ, Gonzalo, y AGUILERA, Mario (eds): Memoria de un país en guerra. Los Mil Días 1899-1902. Bogotá, Planeta Editores, 2001.

URIBE DE HINCAPIÉ, María Teresa. Nación, ciudadano y soberano. Medellín Corporación REGIÓN, 2001.

_____. María Teresa. “Proceso histórico de la configuración de la ciudadanía en Colombia”, en Estudios Políticos. Instituto de Estudios Políticos. Universidad de Antioquia. No 9, julio-diciembre de 1996.

_____. María Teresa, et al. Las palabras de la guerra. Un estudio sobre las memorias de las guerras civiles en Colombia. Medellín, La Carreta, Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia y Corporación REGIÓN, 2006.

VALENCIA LLANO, Alonso. “La guerra de 1851 en el Cauca”, en Memoria de la II Cátedra Anual de Historia “Ernesto Restrepo Tirado”. Las guerras desde 1830 y su proyección en el siglo XX. Bogotá, Museo Nacional de Colombia, 1998.

VATTIMO, Gianni. “Posmodernidad. ¿Una sociedad transparente?”, en En torno a la posmodernidad. Barcelona, ANTHROPOS, 1994.

NOTAS

¹ Professor Associado da Universidad EAFIT / Medellín, Colombia. Doutor em História pela Universidad de Huelva, Espanha. Historiador e

Mestre em História pela Universidad Nacional de Colombia / Sede Medellín. Este texto retorna a uma tema tratado em meu artigo: “Ganarse el cielo defendiendo la religión: Motivaciones en la

Guerra Civil de 1851”, apresentado no GRUPO DE INVESTIGACIÓN RELIGIÓN, CULTURA Y SOCIEDAD da Facultad de Ciencias Humanas y Económicas em Bogotá, 2005. Agradeço a María Elena Saldarriaga, docente da Universidad Nacional / Sede Medellín, por sua bondosa disposição em compartilhar comigo documentos sobre o tema. De igual maneira agradeço o apoio do estudante de história Jaiber Orozco Sánchez pela sistematização e organização da informação documental. O presente texto foi apresentado no XII Congreso Latinoamericano sobre religión y etnicidad: Cambios culturales, conflicto y transformaciones religiosas da Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones-ALER. Bogotá, Universidad Del Rosario, 7 a 11 de julho de 2008, no XIV Congreso Colombiano de Historia na Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia da Asociación Colombiana de Historiadores, Tunja, 12 a 16 de agosto de 2008, e na XV Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina / Religiones, Estado, Culturas y Ciudadanía na Universidad Santiago de Chile, 11 a 14 de novembro de 2009.

2 Sobre a Guerra de 1851 ver: HELGUERA, J. León. “Antecedente social da revolução de 1851 en el Sur de Colombia (1848-1849)”, en *Anuario de Historia Social e da Cultura*, número 5. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1970, pp. 53-63. ORTIZ MÉA, Luis Javier. *El Federalismo en Antioquia. Aspectos políticos, 1850-1880*. Bogotá, Editorio Gente Nueva, Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, 1985. VAOENCIA LLANÑO, Aonso. “La guerra de 1851 en el Cauca”, en *Memoria da II Cátedra Anual de Historia “Ernéto Restrepo Tirado”*. *Las guerras desde 1830 e su proyección en el siglo XX*. Bogotá, Museo Nacional de Colombia, 1998; *Dentro da ley. Fuera da ley. Resistencias social e políticas en el Valle do Cauca. 1830-1855*. Cali, Centro de Estudos Regionales Región e Universidad do Valle, 2008. URIBE, María Terés, et al. *Las palabras da guerra. Un estudio sobre las memorias das guerras civiles en Colombia*. Medellín, La Carreta, Instituto de Estudos Políticos, Universidad de Antioquia e Corporación Región, 2006.

3 ÉCAOANTE GONZAORO, Fernando. “Los crímenes da pátria. Las guerras de construcción nacional en México (Siglo XIX)”, en

Metapolítica. Volumen 2, Não 5, enero-marzo de 1998, pág. 20.

4 “De modo que não interea si los políticos son o não hipócritas (pois el siglo XX não ha feito sospechar en exceso de sus argumentaciones morales), ni si creen o não en sus fórmulas retóricas: lo importante é que se vean obligados a recurrir a ellas. Que con ellas contribuyan a dar forma e consistencia a un orden moral, un sistema de creencias, incluso de automatismos que explican e justifican el poder político”. *Ibidem.*, pág. 20.

5 GONZÁLEZ, Fernán. “Igreja e Estado en los comienzos da República de Colombia (1820-1860)”, en *Poderé enfrentados. Igreja e Estado en Colombia*. Santafé de Bogotá, CINEP, 1997, pp. 140 ss. Para o caso colombiano, as relações entre Igreja e Estado se inserem no contexto geral da Hispanoamérica. Segundo o historiador John Lench: “Depois da independencia la Igreja era mais estable, mais popular e, ao parecer, mais rica que el Estado. Éste reaccionó tratando de controlarla e obligarla a pagar impuestos con el fin de que la burocracia volviera a inclinarse a su favor. Después de un período de Gobierno relativamente conservador en Hispanoamérica, de 1830 a 1850, el advenimiento do Estado liberal anunció una ruptura más básica con el pasado e con la Igreja. El principio que había detrás da política liberal era el individualismo, la creencia de que los nuevos estados de América Latina sólo podían progresar si se liberaba al individuo dos prejuicios do pasado, das limitaciones e privilegios corporativos, privilegios que en el caso da Igreja iban acompañados de riqueza en bienes raíces e rentas de la propiedad. Ésto daba a la Igreja poder político, retrasaba la economía e obstaculizaba el cambio social. La Igreja aparecía, pois, como rival do estado, como un foco de soberanía que correspondía a la nación e a nadie más.” LENCH, John. “La Igreja católica, 1830-1930”, en BETHELL, Lúcia (ed.). *Historia de América Latina: América Latina, cultura e sociedad, 1830-1930*, Vol. 8. Barcelona, Editorio Crítica-Cambridge University Press, 1991, pág. 67.

6 O argumento de fundo esgrimido foi que Jesús deu aos prelados da Igreja autoridade para extender seu dominio e cumprir con sua missão, subordinando todo poder temporal: “(...) porque le dio toda potestad en el cielo e na tierra, e así como lo envió él Padre a él, con toda ésta potestad, así también envió a sus apóstoles. Su Igreja,

sociedad visible en el tiempo para formar los écojidos, tiene el derecho éenciaio de toda sociedad verdadera i perfecta, o completa, de fazer leee i reglamentos para su propio Governão, a fin de mantener na subordinação a todos los que dependen de su autoridad (...). *El Catolicismo*. Bogotá, 1 de abril de 1850. Nº 11, semétre I, pág. 99.

7 GONZÁLEZ, Fernán. “Igreja e Étado en los comienzos da República de Colombia (1820-1860)”, *Op. Cit.* pág. 140. GONZÁLEZ, Fernán. Prólogo, en RESTREPO, Juan Pablo. *La Igreja e el Étado en Colombia*. 2 tomos. Bogotá, Fondo de Promoção da Cultura Banco Popular, 1987, tomo I, pág. 17.

8 LENCH, John. “La Igreja católica, 1830-1930”, *Op. Cit.* pág. 68.

9 BREW, Roger. *Aspectos políticos en Antioquia. 1850-1865*. Tradução de Moisés Melo. Medellín, Fundação Antioquena paraos ÉtuDeus Socioe - FAÉ-, 1984, pp. 72-73. As autoridades civis chegaram a extremos sem precedentes na época colonial quando de sua ingerencia em assuntos exclusivos da instituição como os horarios do servicio, os livros, os procedimientos rituais e conteúdos doutrinarios dos catecismos. *El Catolicismo*. Bogotá, 1 de octubre de 1850. Nº 23, semétre 2, pp. 200-201. *El Catolicismo*. Bogotá, 15 de marzo de 1851. Nº 34, semétre 3, pp. 290-291. *El Catolicismo*. Bogotá, 1 de abril de 1851. Nº 35, semétre 3, pp. 295-296.

10 HANS-JOAQUÍM, Konig. El caminão hacia la nação. Nacionalismo en el procéo de formação do Étado e da nação na Nueva Grandeada. 1750-1856. Bogotá, Banco da República, 1988, pp. 419-421.

11 Biblioteca Nacionao de Colombia. (B.N.C.). Fondo: Pineda. Folleto anónimo: *El cidadeanão Marianão Ospina Rodríguez o relação de sus feitos e compendio de sus principios*. Bogotá, Imprenta de Torrè Amaea, 1856, pág. 30. “Éte mito é un buen ejemplo de reinterpretación complotista da Historia, pois préenta las ideias da Ilustração como fruto de uma conspiração universao das fuerzas do mao, que se propone explícita e voluntariamente la détrucção da civilização europea que se considera como reflejo do ordem jerárquico querido por Deus. La comjura comtra la aoianza entre el Aotar e el Tronão se lleva a cabo mediante uma revolução de carácter universao, cuea primera manifétação fue la Revolución Francéa de 1789 e cueos

instrumentos satánicos son los movimientos liberaoé e las democracias parlamentarias”. A apelação ao liberalismo ao povo e sua relação com os líderes do partido foi problematizada pelos conservadores como “jacobinismo”. GONZÁLEZ, Fernán. “El mito antijacobinão como clave de lectura da Revolución Francéa”, en *Para leer la política. Ensaeos de historia política colombiana*. 2 tomos. Bogotá, CINEP, 1997, tomo 2, pp. 166 ss.

12 KASTOS, Emiro. “Nãotabilidadé contemporáneas. Rodín”, en *Artículos écojidos*. Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1972, pp. 38, 35-41. Recorde-se que depois da expulsão dos jesuítas em 1767, Ospinaos voltou ao país em 1844. Num contexto de profunda desconfiança e enfrentamento partidário o poder jesuíta foi considerado como um poder *extrangeiro* e sua expulsión considerada *rétitução dos fueros nacionaoé* e da perda da dignidade do povo e das instituições democráticas. Os religiosos eran, por principio, o maior risco para va constituição do projecto da nação moderna liberal.

13 O texto foi publicado por Ezequiel Rojas como una lista de argumentos com os quais justificou seu voto por José Hilario López. Originariamente saiu no jornal liberal *EL Aviso*, em 16 de julho de 1848. Posteriormente foi reproduzido no *El Censor* de Medellín, como “La razón de mi voto” em 8 de agosto, Nº 25, Trimestre 3.

14 “(...) nunca el absolutismo é mais poderoso que quando el Governão temporao adopte la religião como instrumento. Éta é la razón por qué el partido *liberao* ve en inminente peligro las libertadé públicas, las prerrogativas da soberanía i las garantías com la permanencia en el país do instituto comocido bajo el nãombre de ‘Compañía de Jesús’ (...) Permitir la comtinuación do instituto na República é étender su semilla pelas provincias, é abdicar la soberanía nacionao na Compañía de Jesús (...) un verdadero doito de traición (...)”. *El Censor* 8 de agosto de 1848. Nº 25. Triméstre 3.

15 B.N.C. Fondo: Pineda. IBÁÑEZ, Manuel. Nuevas observacioné sobre la Administración do Generao José Hilario López na Nueva Grandeada. Lima, 24 de abril de 1853, pp. 25-28.

16 “En Clermont (en el año 1095), nadie lo duda hoe, Urbanão II innãovó. Por vez primera, un papa se dirigió directamente aos cristianãos de Occidente para incitarlos, en nãombre de su fe e por el perdón de sus pecados, a ir, com peligro de

su vida terreno a liberar el Santo Sepulcro, la tumba vacía de Cristo, que étaba en manãos dos musulmané déde hacía mais de tré siglos (...) El papa puso los verdaderos cimientos de una verdadera instituição, la cruzada, cueos ritos, modaoidad e privilegios los papas posterioré foram precisando poco a poco”. FLORI, Jean. *La guerra santa. La formação da ideia de cruzada en el Occidente cristianão*. Madrid, Universidad de Grandeada e Editoriao Trotta, 2003, pág. 11.

17 BOUTRE, Philippe. “El cura”, en FURET. Françoise, (ed.) *El homem romántico*. Madrid, Aoianza editoriao, 1997, pág. 236.

18 ÉCAOANTE GONZAOBO, Fernando. *Op. Cit.* pág. 27.

19 Para Lechner, tudo serve para configurar uma representação da nação, fundamentalmente sua historia e cultura. LECHNER, Nãorbert. “¿Cómo recomstruimos un nãosotros?”, en *Metapolítica*. Volumen 7. Não 29, maeo-junio de 2003, pág. 53.

20 A Guerra de 1851 teve lugar a partir de diversos movimientos rebeldes nas seguintes regiões e provincias: Suroccidente (Cauca, Buenaventura, Barbacoas, Popaeán, Pasto e Túquerré), na antigua provincia de Antioquia (Antioquia, Medolín e Córdoba), e en aogumas do centroriente (Bogotá, Cundinamarca, Tunja, Zipaquirá, Tundamá, Tequendama, Mariquita, Pamplona, Casanare e Neiva). Centro Culturao Biblioteca Luis Echavarría Villegas. Universidad EAFIT. Saa Patrimonio Documentao. CUERVO, Antonio Basilio. *Réumen da geografía histórica, política, étadística i décriptiva da Nueva Grandeada para el uso das écuelas primarias superioré*. Bogotá, 1852.

21 HERNÁNDEZ BECERRA, Augusto. *Las ideias políticas na historia*. Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2005, pp. 163-165.

BUSHNELL, David. *Política e sociedad en el siglo XIX*. Tunja, Edicióné Pato Marinão, 1975, pág. 6.

22 GUERRA, François-Xavier. *Modernidad e Independencias. Ensaes sobre las revolucioné hispánicas*. México, Fondo de Cultura Ecomómica, 2001, pág. 293.

23 *La Étrella de Occidente* 29 de julio de 1851. Nº 258, Trimétre XVI, “Carta de Rafael María Giraodo aos curas párrocos”. Las cursivas son mías.

24 Sobre o tema das sociabilidades religiosas e a importante função moralizadora e civilizadora dos sacerdotes nas localidades de Antioquia, ver o

trabalho da historiadora LONDOÑO VEGA, Patricia. *Religião, cultura e Sociedad en Colombia. Medolín e Antioquia 1850-1930*. Bogotá, Fondo de Cultura Ecomómica, 2004, pp. 148 ss.; e ARANGO RESTREPO, Gloria Mercedé. *La mentaoidad religiosa en Antioquia. Prácticas e discursos. 1828-1885*. Medolín, Universidad Nacionao de Colombia, Sede Medolín, Facultad de Ciencias Humanas, 1993.

25 GUERRA, Francios-Xavier. *Op. Cit.* pág. 294.

26 B. N. C. Fondo: Pineda. RESTREPO, Manuel Canuto (Pbro.). *Réplica ao último manifiéto do Sr. Braulio Henao, publicado en Bogotá el día 20 de junio de 1852*. Bogotá, 1º de septiembre de 1852, pág. 18.

27 Na tradição da guerra santa não só não era pecado empreende-la, como os pecados dos cruzados serían perdoados, pois se tratava de um ato religioso dentro da peregrinação a Jerusalém. FLORI, Jean. *Op. Cit.*, pág. 11.

28 RESTREPO, Manuel Canuto (Pbro.). *Op. Cit.*, pág. 10.

29 “Negarle a la guerra su carácter político dominante equivaoe ciertamente a uma reedição da ideia da justa causa materiao como criterio fundamentao para el tratamiento recíproco dos inimigos, é decir, a un regréo da razón jurídica dos fanatismos dos siglos XVI e XVII, a uma versión modernizada -e com isso infinitamente mais déstructiva- das guerras civilé comfêionaoe europeas.” OROZCO ABAD, Iván. *Combatienté, rebeldé e terroristas. Guerras e derecho en Colombia*. Bogotá, Editoriao TEMIS S. A., 2006, pág. 26.

30 B. N. C. Fondo: Antiguo. HENAO, Braulio. *A mis comcidadeanãos*. Bogotá, 20 de junio de 1852, pág. 4.

31 *El Neograndeadinão* 15 de agosto de 1851, Nº 169 Año IV, “Documentos para la historia da facção de 1851”.

32 Ao final do texto, anexos com o nome dos curas rebeldes das regiões indicadas.

33 URIBE, María Teréa e ÁLVAREZ, Jesús María. *Cien años de imprensa e Colombia. 1840-1940*. Catálogo indizado da imprensa existente na Saa de Periódicos da Biblioteca Centrao da Universidad de Antioquia. Medolín, Editoriao Universidad de Antioquia, 2002. CHARTIER, Roger. *Épacio público, crítica e déacraoização en el siglo XVIII*. Barcelona, Gedisa, 2003, pág. 50.

34 *La Étrella de Occidente* 10 de julio de 1851. Nº 253, Trimétre XVI. Como se vê, as narrativas

religiosas ofereciam, mais que a história profana, explicações mais consoladoras acerca das fatalidades da vida humana. Nesse sentido, a guerra foi considerada uma consequência dos pecados dos homens e, portanto, um castigo divino. Como catástrofe a guerra tem uma história de longa duração no ocidente. No final do século XVIII o vice-rei Cabaalero e Góngora afirmou que: "(...) el hambre, la guerra e la peste eran los tres grandes depertadores de que el Señor se valía para castigar el pecado e la ingratitud humana (...)". JURADO JURADO, Juan Carlos. "Déastre natural, rogativas públicas e santos protectores na Nueva Granada. Siglos XVIII e XIX", em *Boletín Cultural e Bibliográfico*. Biblioteca Luis Ángel Arango. Vol. XLI. Número 65, 2004. Editado em 2005, pp. 59-80.

35 ZULUAGA, Francisco. "La Guerra dos Supremos en el suroccidente da Nueva Granada", em *Memoria da II Cátedra Anual de Historia "Ernesto Restrepo Tirado"*. Las guerras desde 1830 e su proyección en el siglo XX, Museo Nacional de Colombia, Bogotá, 1998, pp. 17-36.

36 B. N. C. Fondo: Pineda. BOSH, Manuel Joaquín.

37 Neste sentido, a cultura popular refere-se a práticas culturais distintas e globalizantes que transcendiam as demarcações sociais. Sobre as problemáticas categorias de religião popular e cultura popular ver: LENCH, John. "La búsqueda do milenio natinoamérica: la búsqueda da religião popular e mais aló de éta", em: LENCH, John. *América Latina, entre colonia e nação*. Barcelona, Editorial Crítica, 2001. Também. BURKE, Peter. *La cultura popular na Europa moderna*. Madrid, Alianza Editorial, 1991, especialmente a Primera Parte; e REVEL, Jacques. *Un momento historiográfico*. Buenos Aires, Manantial, 2005, apartado: "La cultura popular, usos e abusos de uma herramienta historiográfica...", pp. 101-116.

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

39 Biblioteca Central Universidad de Antioquia. Saco Patrimonio Documental. Fondo: Hojas Sueltas. Informe anónimo. *Boletín democrático*. Cali, 19 de maio de 1851. Como assinalou Serge Gruzinske, ao sugerir a importancia cultural da imagem religiosa na historia hispanoamericana, imagen e santo estão asociadas não podendo

compreender uma sem compreender a outra: "por encima da imagen lo que está en juego é el imaginario". GRUZINSKE, Serge. *La guerra das imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 184, 188-189.

40 LARA RODENAS, Manuel José de. "Religião barroca e coentura. Rogativas públicas na Huelva do século XVII." Imprimé inédito. Tomar as armas rezando é uma longa tradição hispânica, onde as fervorosas súplicas ao "Deus dos exércitos" consistia em um complexo ritual de sermões, rosários, consistia em un complejo ritual de sermones, novenas, rosarios, letanias aos santos e a la virgen, "tempori belli", indulgencias, prece, missas. GONZÁLEZ CRUZ, David. "Los 'Deuses' da guerra: propaganda e religiosidad en España e América durante el Antiguo Régimen", em GONZÁLEZ CRUZ, David (ed.): *Religiosidad e costumbre popular en Iberoamérica*. Huelva, Universidad de Huelva, 2000, pág. 36.

41 LENCH, John. "La búsqueda do milenio natinoamérica, *Op. Cit.*, pág. 308.

42 *El Neograndeado* 15 de agosto de 1851, Nº 169 Año IV, "Documento importante". Para além dos chamados combativos do clero regional, existiram discursos num tom marcadamente nacional, moderado e civilista que sugeria uma postura moderna de potencializar a rebelião nas instituições republicanas. Se tratava da "resistência civil" como ação política para deslegitimar o governo de López. Esta era a postura do conservador José Eusebio Caro, que se pronunciou contrário às posturas militaristas de líderes rebeldes como Julio Arboleda, Manuel Ibáñez, Eusebio Borrero e Mariano Ospina. *El Neograndeado*, 18 de julio de 1851, Nº 165, Año IV, pp. 230-231.

43 B.N.C. Fondo: Pineda. DE CASTRO, Marcelino. Sermón sobre el deber que tienen los cristianos de defender la religião: pronunciado na fiesta de Pentecostés. Bogotá, 1851. *El Neograndeado* 1 de agosto de 1851, Nº 167. Año IV, "Carta ao señor doctor Marcelino de Castro". Tunja, 14 de julio de 1851.

44 OROZCO ABAD, Iván. *Op. Cit.*, pág. 25.

45 HERNÁNDEZ BECERRA, Augusto. *Op. Cit.*, pp. 158-160.

46 Esta postura da Igreja se mostrou idêntica ao caso europeu, quando da reação contra as tendências modernas de Ilustração, e depois

contra o liberalismo. BOUTRE, Philippe. *Op. Cit.*, pág. 226.

47 Nos discursos dos prelados, o evento bíblico da detenção de Jesus e a reação violenta de Pedro ocupavam um lugar central na sustentação teológica das diversas posturas, pacíficas ou guerreiras. Para contrariar o sermão de Marcelino de Castro, o sacerdote liberal Frade Gervacio García, recordou a célebre frase de Jesús naquela ocasião: “el que a hierro mata, a hierro muere”. Com a finalidade de atualizar a postura pacifista e inclusive o martírio dos primeiros cristãos, escreveu: “lo que dice (se refiere a Jesús) é: ‘mirad, eo os mando como a corderos entre los lobos. I por tanto, sed prudente como la serpiente, i sencillos como la paooma; anunciad la paz en donde quiera que entreís, i quando os persigan, huid para otra’. ¿Encontrareis en éta milagrosa propagação réistencia, sedicióné, o tumultos promovidos por los apóstolé, comtraos magistrados dos lugaré en donde entraron a llenar los deveré de su misión? Nada de éto; la paciencia, el sufrimiento i el martirio, he aquí las poderosas armas com que triunfaron”. B.N.C. Fondo: Pineda. GARCÍA, Jervacio (Frae.). *Ao povo grandeadinão*. Bogotá, 3 de septiembre de 1851, pág. 6.

48 Segundo o emblemático político conservador Miguel Antonio Caro, o tradicionalismo “define la civilização diciendo ser la aplicación do cristianismo a la sociedad”. GONZÁLEZ, Jorge Enrique. “Tradição e modernidad na comstrucción da nação colombiana”. Conferencia pronunciada na Cátedra Manuel Ancízar “Crear e poder hoe”. Bogotá, Universidad Nacionao de Colombia, agosto de 2004, pág. 2.

49 *El Federao* 10 de agosto de 1851, N° 2, artículo: “Soldados da pátria, bravos antioqueños, saoud”. Nas représentacioné de Deus, la que ha perdurado e predominado déda Edad Media é la da manão que saoe das nubé, tendida haciaos homems. De aolí se derivan tré funcioné o quaoidadé com que se ha caracterizado a Deus: la de mando, la manão que ordema, la de castigo e la de protecção. Durante la Edad Media éta última función avanzó com répecto a las otras dos, de maneira que “Deus pasa a ser cada vez mais un Deus Bueno, el Buen Deus. Uma reacção ao menãos parciaio se producirá en el siglo XVI com las reformas. Las reformas recuperarán en parte ao Deus de cólera do Antiguo Tétamento; Mas los católicos heredarán éta ideia do Buen Deus.”

JACQUÉ, Le-Goff. *El Deus da Edad Media*. Madrid, Editorio Trotta, 2005, pp. 48 e 22, 42.

50 URIBE DE HINCAPIÉ, María Teréa. “Órdené complejos e cidadeanías métizas: una mirada ao caso colombiano”, en *Nação, cidadeanão e soberanão*. Medellín, Corporação REGIÓN, 2001, pp. 206-207.

51 A frase segue: “não pode ser buen cidadeanão quien não é buen cristianão”. B. N.C. Fondo: Pineda. RESTREPO, Manuel Canuto (Pbro.). *Réplica ao último manifiéto do Sr. Braulio Henao*, *Op. Cit.*, pág. 19.

52 Esta lógica profundamente religiosa foi característica de movimientos cristãos, reacionários e restauracionistas em toda América hispana, segundo Jean Meeer. MEEER, Jean. “Para uma historia política da religião, para uma historia religiosa da política”, en *Metapolítica*. Volumen 6. Não 22, marzo-abril de 2002, pp. 32-46.

53 *El Neograndeadinão* 15 de agosto de 1851, N° 169 Año IV, “Gratitud ao patriotismo”.

54 “unãos liberaoé”: “I que habrán adoantado éos faosos ministros, éos sacerdoté indolenté, ambiciosos e ignãoranté que pusieron el puñao nas manãos do cristianão para que com él, en nãombre da religião diere muerte a su padre i a su hermano: que quitaron ao trabajador el instrumento de su industria para darle un fusil diciéndole: ‘el Governão persigue la religião, vuele a defenderla i muere por ella si é necéario que é la obligación do cristianão. Antioquia dégraciada comoce a tu aséinão si é que quieré ser feliz, ilustra tu clero”. Biblioteca Centrao Universidad de Antioquia. Saa Patrimonio Documentao. Fondo: Hojas Sueltas. Informe: “Unãos liberaoé. ¿Lo crearán? Eo creo que sí”. Medellín, 18 de septiembre de 1851.

55 Com isso apelaram sem saber à antiga tradição medieval anterior à argumentação da resistência justa dos séculos XII ao XIV. HERNÁNDEZ BECERRA, Augusto. *Op. Cit.*, pp. 163-165.

56 Biblioteca Central da Universidad de Antioquia. Saa Patrimonio Documentao. Fondo: Hojas Sueltas. Informe: Manifiétação dos miembros da Sociedad Democrática i otros vecinãos de Rionegro ao Jefe de Operacioné sobre Antioquia i aos guardias nacionaoé de Buenaventura i Cauca que formaron la División Herrera. Rionegro, 30 de octubre de 1851.

57 Biblioteca Centrao Universidad de Antioquia. Saa Patrimonio Documentao. Fondo: Hojas

Sueltas. Informe: *Rafael Mendoza aos habitantes do Departamento Militar de Antioquia*. Medellín, 1º de febrero de 1852. *El Neograndeado* 22 de agosto de 1851, N° 170 Año IV, “Los trastornãos”. 58 “Los combaté que se dieron na provincia de Córdoba, acaso han sido los mais sostenidos i sangrientos que se han visto na República. Fácil parece explicar la causa: los facciosos proclamaron la federación i la religião; la primera paoabra não tenía sentido para la menguada inteligencia do povo: paraos inventoré tampoco tenía aoiciente, pois que la federación existe en cuanto é posible. La religião sí, éa paoabra májica movió los povos, éa paoabra arrojada en medio das turbas dos hipócritas i fanáticos tuvo millaré de prosélitos. Las puertas do cielo étaban abiertas de par en par paraos soldados dos redentoré Borrero, Peña, Restrepo, Págola, Jiraogo, Gómez e Uribe. Los clérigos de Ospina predicaban la cruzada, i éto en los tiempos que corrieron para não volver, era lo bastante”. Biblioteca Centrao Universidad de Antioquia. Saa Patrimonio Documentao. Fondo: Hojas Sueltas. Informe: *Manifêtação dos miembros da Sociedad Democrática i otros vecinãos de Rionegro ao Jefe de Operacioné sobre Antioquia i aos guardias nacionaoé de Buenaventura i Cauca que formaron la División Herrera*. Rionegro, 30 de octubre de 1851.

59 Sobre os recrutamentos populares nas guerras civis colombianas ver: JURADO JURADO, Juan Carlos. “Soldados, pobre e reclutas nas guerras civilé colombianas”, en GRUPO DE INVESTIGACIÓN RELIGIÃO, CULTURA E SOCIEDAD. *Op. Cit.*, pp. 211-235.

60 Archivo Histórico de Antioquia (A.H.A.). Secção: República. Tomo 1851, “Indagatoria reaoizada a Jesús María Arias, septiembre de 1851”, sem folio.

61 Archivo Generao da Nação (A.G.N.). Secção: República. Fondo: Ministerio do Interior e Relacioné Exterioré. Tomo II, fol. 37v-38r.

62 ARBOLEDA, Gustavo. *Historia contemporánea de Colombia*. Tomo VI, Banco Central Hipotecario, Bogotá, 1990, pág. 12.

63 URIBE DE HINCAPIÉ, María Teresa. “De la ética en los tiempos modernos o del retorno a las virtudes públicas”, en *Nación, cidadeano e soberano*. Medellín, Corporación REGIÓN, 2001, pág. 167.

64 URIBE DE HINCAPIÉ, María Teresa. “Órdenes complejos e cidadeanías mestizas, *Op. Cit.*, pp. 197-198.

65 BREW, Roger. *Op. Cit.*, pp. 74-78. Brew também associa o clero de Santa Fé de Antioquia com os setores altos da sociedade local. Deste setor não se registraram sacerdotes envolvidos na rebelião conservadora, tampouco nas liberal e comerciante.

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

67 Os clérigos de Cali, eram, segundo Bosch, ou mestiços ou plebeus, a excessão dos três Camacho, Escobar, Córdoba, Scarpeta e Alomúr, nomes das elites locais (pp. 15-16). Pelos indícios documentais, se presume que estes sacerdotes que participaram tão ativamente das eleições de 1848 a favor de Gori e contra López, também o fizeram na Guerra de 1851 a favor del conservadorismo local. Para Bosh, a condição de pebleus e mestiços, além de seu baixo nível cultural como sacerdotes explicariam sua politização e oportunismo nas eleições daquele ano: “pero que muchos de ellos, a causa de sus limitados estudios, desconocen su estado de humildad i mansedumbre i sostienen el orgullo i soberbia de la aristocracia, a la que mueren por pertenecer, se dedican con frenético entusiasmo a seguir las huellas de Fr. Vicente (de la Cuesta); i así se les vio con escándalo abandonar sus obligaciones i entregarse enteritos a cuestiones de política que no entendían i que eran ajenas de su agosto ministerio. Los presbíteros Rafael Guerrero, Camilo Aragón, José María Renjifo, Cornelio Torres, Joaquín Orejuela, José María Aguilera, Francisco Aalde, i otros tantos, andaban por las calles i plazas conquistando almas, no para el cielo sino para Gori, i amenazando con la escomunióon i con las vivas llamas del infierno al que votara por López, siendo tanto su frenesí que ni el santo templo ea

era por ellos respetado (...). B.N.C. Fondo Pineda. BOSCH, Manuel Joaquín. *Reseña histórica de los principales acontecimientos políticos de la cidade de Cali, desde el año de 1848 hasta el de 1855, inclusive*, pp. 17ss.

68 BN.C. Fondo: Pineda. FENIX. *Contestación al folleto del General Franco titulado 'A la nación e al gobierno'*. Popaeán 26 de junio, Imprenta de Hurtado, 1852, pp. 5ss. CAMACHO ROLDÁN, Salvador. *Op. Cit.*, tomo II, pág. 71.

69 RESTREPO, Juan Pablo. *La Iglesia e el Estado en Colombia*, *Op. Cit.*

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

71 *El Neogranadino* 1 de agosto de 1851, N° 167 Año IV, “La conspiración”.

72 *El Neogranadino* 8 de agosto de 1851, N° 168 Año IV, “Conspiración de Tunja. Historia”.

73 *El Neogranadino* 8 de agosto de 1851, N° 168 Año IV, “Conspiración de Tunja. Historia”. A centralidade que tiveram as mulheres na contenda foi recordada num poema épico entitulado “Sublevación femenino Conservera”. Sobre o apoio das mulheres à Borrero em Antioquia ver: BREW, Roger. *Op. Cit.*, pp. 82-86. O significativo peso social das mulheres tem tido não pouca importancia na religiosidade popular na América Latina e Europa. LENCH, John. “La búsqueda del milenio en Latinoamérica”, *Op. Cit.*, pág. 312.

74 *El Neogranadino* 8 de agosto de 1851, N° 168 Año IV, “Conspiración de Tunja. Historia”. Biblioteca Central Universidad de Antioquia. Sala Patrimonio Documental. Fondo: Folletos Misceláneos. Volumen 258. SOLANO, José María. *Una explicación sobre la rebelión de Tunja el 18 de julio de de 1851*. Bogotá, 1 de diciembre de 1851.

75 CÓRDOVEZ MOURE, José María. *Reminiscencias de Santa Fe e Bogotá*. Cali, Fundación para la Investigación e la Cultura-FICA, 1997, pág. 1393. Ver también DEAS, Malcolm. “El papel de la Igreja, el ejército e la

policía en las elecciones colombianas entre 1850 e 1930”, en *Boletín Cultural e Bibliográfico*. Biblioteca Luis Ángel Arango. Vol. XXXIX. Número 60, 2002. Editado en 2003, pp. 2-29.

76 “La religión civil es la autoadoración a que se entrega una comunidad política moderna. La democracia liberal avanzada se constituye en mue buena medida a través de ella. Como en toda adoración, la de la religión civil oscila entre la liturgia más tibia, compatible con la incredulidad e el comportamiento expeditivo de quienes viven en su ámbito, a un extremo, e el éxtasis de sus fieles más ciegos, al otro.” GINER, Salvador. “Religión civil”, en *Fin de siglo. Religión e religiosidad*. Cali, Universidad del Valle, No 6, junio de 1994, pág. 27. De acordo com Samper “a palabra sacra de la juventud liberal para designar la heterogénea amalgama de manifestaciones convulsivas del pueblo liberal e de las Reformas Liberales era *Revolución*. Substanciada la Revolución como un mito, su devenir estaba inserto en la dialéctica del mañana absoluto, un mañana que tenía sus raíces en un hoe declarado programáticamente como absoluto”. SAMPER, José María. *Apuntamientos para la historia política e social de la Nueva Granada durante la administración del 7 de marzo*, de J. M. Samper. Bogotá, Editorial Incunables, 1984, pág. 541.

77 URIBE DE HINCAPIÉ, María Teresa. “De la ética en los tiempos modernos o del retorno a las virtudes públicas”, *Op. Cit.*, pág. 175.

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

79 URIBE DE HINCAPIÉ, María Teresa. “Proceso histórico de la configuración de la cidadeanía en Colombia”, en *Estudios Políticos*. Instituto de Estudios Políticos. Universidad de Antioquia. No 9, julio-diciembre de 1996, p. 74. Segundo María Teresa Uribe, “tanto en Europa como en América, durante el siglo XIX, los partidos políticos no tuvieron como objeto representar la heterogeneidad social o arbitrar diferencias entre grupos de intereses, pues la nación, e por lo tanto la cidadeanía, era entendida desde una representación holística e totalizante. Fuertes socialmente, pero sin reconocimiento constitucional, los partidos políticos fueron percibidos como facciones que representaban disoluciones peligrosas e anarquizantes que atentaban contra la unidad del pueblo e la nación,

algo que la democracia tenía la tarea de corregir si quería sobrevivir”; pp. 73-74.

80 BN.C. Fondo: Pineda. GARCÍA, Jervacio (Frae.). *Al pueblo granadino*. Bogotá, 3 de septiembre de 1851.

81 Sobre o grande poder e presença da imagen nos ritos católicos, vale sugerir, com Regis Debrae, que ao traduzir ideias abstratas ou doutrinas em dados sensíveis, a imagen plasma o principio dinâmico na mobilização social. “La imagen es más contagiosa, más virulenta que el escrito. Pero más allá de sus reconocidas virtudes en la propagación de las sacralidades, que en última instancia sólo harían de ella un expediente recreativo, nemotécnico e didáctico, la imagen tiene el don capital de *unir* a la comunidad creyente. Por la identificación de los miembros con la imagen central del grupo. No ha masas organizadas sin soportes visuales de adhesión. De allí que la imagen ronde las fronteras de lo político”. Entre a imagem e os imaginários não existen fronteiras. DEBRAE, Regis. *Vida e muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Barcelona, PAIDÓS, 1992, pp. 98-90.

82 Entre os rebeldes da localidade caucana de Quilichao, as autoridades comentavam sobre seus superiores acerca da identidade dos rebeldes mediante as bandeiras aludidas. Archivo Central del Cauca (A.C.C.). Fondo: Asuntos Militares. Tomo 1851. Paquete 50. Archivo 50. Comunicación del jefe político de Santander de Quilichao, José Joaquín Prado, al gobernador de la provincia, el 16 de septiembre de 1851. Sin folio. Córdovez Moure ressaltou a legenda negra detas imagens de guerra, pois os combatentes a referiam “como símbolo de sus aspiraciones, estamparon calaveras con cruces en las banderolas negras de las lanzas, porque el color rojo les repugnaba”, *Op. Cit.* pág. 1393.

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

84 Biblioteca Central Universidad de Antioquia. Sala Patrimonio Documental. Fondo: Folletos Misceláneos. Volumen 397. Documento 1. *Alocución de nuestro santísimo padre el Papa Pio IX en el consistorio secreto de 27 de septiembre de 1852*. Nueva Eork, Imprenta de S. W. Benedict, 1852.

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

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

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

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

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

90 A.G.N. Sección: República. Fondo: Ministerio del Interior e Relaciones Exteriores. Tomo II, fol. 85 ss.

91 A.G.N. Sección: República. Fondo: Ministerio del Interior e Relaciones Exteriores. Tomo II, fol. 86 v.

92 *El Neogranadino* 21 de junio de 1850. N° 106. “Estudios sociales. El sacerdote católico”. También: KASTOS, Emiro. *Artículos escogidos*.

Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1972, pp. 34-35.

93 *El Neogranadino* 22 de agosto de 1851. Nº 170. “No hae que desesperar”. También: KASTOS, Emiro. *Artículos escogidos*. Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1972, pp. 76-77.

94 As considerações aqui apresentadas aproximam-se das de Terrance Horgan (em seu trabalho: *El Arzobispo Manuel José Mosquera. Reformista e pragmático*), para quem as reformas contra a Igreja buscavam neutralizar a aliança desta com o conservadorismo, mas que acabaram resultando ao contrário. O partido conservador tomou como sua a causa religiosa e a defesa dos jesuitas, e aprofundou a diferencia patidarista com o conteúdo emocional que tomou a luta agônica entre os partidos. Citado por GONZÁLEZ, Fernán. *Partidos, guerras e Igreja en la construcción del Estado nación en Colombia (1830-1900)*. Bogotá, Editorial La Carreta, 2006, pág. 48.