



AMÉRICA LATINA Y LA ILUSIÓN NACIONAL.

LIBERALES Y CONSERVADORES:
HISTORIA, TENSIÓN Y PUGNAS
DURANTE LA CONSOLIDACIÓN DEL
PROYECTO NACIONAL DEL SIGLO XIX¹.

LATIN AMERICA AND THE NATIONAL
ILLUSION. LIBERALS AND CONSERVATIVES:
HISTORY, TENSION AND DISPUTES DURING
THE CONSOLIDATION OF THE NATIONAL
PROJECT OF THE 19TH CENTURY.

Por

Alejandro Alzate Méndez²

Universidad Católica Lumen Gentium
aalzatem@gmail.com

Resumen: El presente artículo se propone analizar la relación que liberales y conservadores sostuvieron con la construcción del proyecto nacional en América Latina. A partir de sus intereses, ambas facciones mantuvieron relaciones particulares con la religión y con la secularización; ámbitos socio-históricos que enmarcaron no solo diferencias conceptuales sino diferencias en lo concerniente a la elaboración de una política nacional que contemplara lo económico, lo civil y lo cultural.

Palabras clave: América Latina, Liberales, Conservadores, Iglesia, Secularización.

Abstract: The present article intends to analyze the relationship that liberals and conservatives maintained with the construction of the national project in Latin America. From their interests, both factions maintained particular relationships with religion and with secularization; socio-historical contexts that framed not only conceptual differences but also differences regarding the elaboration of a national policy that contemplates the economic, the civil and the cultural.

Keywords: Latin America, Liberals, Conservatives, Church, Secularization



1. Introducción: del ideal al afán por el poder.

Si bien los países de América Latina se independizaron casi en su totalidad de España en 1830, no debe asumirse tal acontecimiento histórico como sinónimo de plena autonomía social, cultural, política y económica. Tampoco como sinónimo de auténtica y acelerada unidad regional. De acuerdo con Sergio Guerra Vilaboy, “la hipertrofia del factor institucional, la anarquía política y el caudillismo militar fueron ingredientes adicionales en favor de la desunión hispanoamericana” (146). En ese orden de ideas, la independencia de España no se tradujo en un ventajoso proceso de fraternidad y cooperación entre las emergentes repúblicas latinoamericanas.

Por el contrario, el ideal que Bolívar promovió a través de iniciativas como “la convocatoria del Congreso de Panamá para junio de 1826” (Kaplan, 132), mediante el cual se pretendió la conformación de una “asociación más o menos federativa que enfrentara el republicanismo independiente de la región, a la amenaza monárquica de las potencias europeas y a la dinámica expansiva de Estados Unidos” (Kaplan, 132), se resquebrajó sistemáticamente.

Tras la superación del yugo colonial español, las jóvenes naciones de América Latina asumieron de modo diferente tanto el ejercicio de la política como la implementación de disposiciones jurídicas y administrativas para funcionalizar al Estado. A su vez, una economía precaria y el progresivo endeudamiento con las potencias capitalistas, terminaron por entorpecer el progreso romántico que idealizaron los héroes independentistas, quienes fungían como dioses protectores de las repúblicas. Con la emancipación, de acuerdo con Marcos Kaplan:

“América Latina perdió aquella unidad político-administrativa que de modo formal y precario gozara en la era colonial, y terminó por fragmentarse en dos decenas de repúblicas independientes y divorciadas entre sí. El atraso heredado, la perduración de estructuras arcaicas, el desarrollo capitalista incumplido o insuficiente, la consiguiente generación de tendencias centrífugas de todo tipo, la dependencia externa y la acción deliberada de las grandes potencias, contribuyeron poderosamente a crear y a consolidar esta división, que subsiste hasta la fecha” (129).

Así, pues, una de las consecuencias más graves del proceso de separación regional fue el exacerbamiento de hegemonías políticas y económicas revestidas con cuestionables altruismos y sentimientos nacionalistas. Los grupos hegemónicos -conformados principalmente por hombres letrados, religiosos adscritos al alto clero, militares de alto rango, poderosos comerciantes y dirigentes políticos- preservaron la estructura conservadora y católica establecida desde la Colonia con el fin de mantener la homogeneización ideológica conveniente a los intereses de España.

Las hegemonías establecieron “pequeñas soberanías” (Kaplan, 131) que acrecentaron fragmentaciones nacionales y regionales en defensa de intereses propios y partidistas. Esta dinámica animó cruentas guerras intestinas en los primeros años de las independencias en América Latina, y enfrentó entre sí a las facciones conservadoras y liberales; ambas con diferencias sustanciales en lo concerniente a la estructuración de una política nacional. Si bien la empresa independentista fue sinónimo de un proyecto liberal, inspirado por el librepensamiento europeo, no resultó fácil evitar la caracterización de “una sociedad jerárquica e inflexible” (Orrego Penagos, 70).

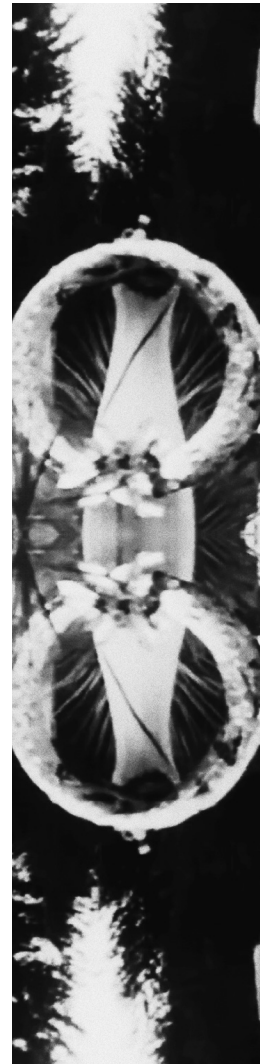
A la pugna entre conservadores y liberales por el poder se sumaron, de manera creciente y negativa, factores como la continuación de la dependencia externa, importantes fracturas administrativas interinas y la no concreción de un proyecto político unificado. La conjunción de estos fenómenos fue perjudicial puesto que surgió un escenario nacional “centrífugo y divergente” (Kaplan, 133) que dificultó progresos sociales, civiles y, desde luego, económicos. Así el panorama, el fortalecimiento del Estado, entendido como “aparato político diferenciado, especializado y permanente de acción política y administrativa, dotado de una organización que se caracteriza cada vez más por la centralización, la complejidad y las grandes dimensiones” (Kaplan, 44), sufrió graves perjuicios.

El alcance de la pugna entre poderes es todavía más grave si se evalúa el referido Estado como una entidad cuya naturaleza lo conduce también a “aspirar a la autonomía, la supremacía y la capacidad totalizadora” (Kaplan, 44). ¿Cómo se vieron afectadas estas características de cara a la concreción de repúblicas modernas e independientes si se querían mantener valores conservadores en torno a la tierra y la fe? ¿Cómo se vieron afectadas si se pretendía, también, imponer nuevas perspectivas civiles según los intereses de las élites liberales? Intrínsecamente, las contiendas partidistas en América Latina han legitimado y deslegitimado formas de dirección política y procedimientos constitutivos de la vida institucional nacional, muchos de ellos simbólicos. Desde esa perspectiva, cabe preguntarse, por ejemplo, ¿cómo fue la relación entre Estado e Iglesia en las naciones de América Latina en medio del enfrentamiento entre conservadores y liberales? Es decir, ¿cómo se dieron los procesos de secularización de los estados? Responder los mencionados interrogantes implica, en primera instancia, y desde lo general, entender *grosso modo* algunas de las características definitorias de los conservadores y los liberales en América Latina durante el siglo XIX.

2. Liberales y conservadores en América Latina durante el siglo XIX.

El proyecto conservador en América Latina, como precisa Tulio Halperin Donghi, “se opuso tenazmente a los avances de la tolerancia religiosa y a las reformas inmobiliarias que amenazaban la propiedad eclesiástica” (195). Ambas características son apreciables en la ordenación nacional post-independentista que se efectuó desde México hasta América del Sur. Las tentativas de redistribución de la tierra, la libertad de culto y el reclamo por superar los rezagos de la monarquía española en lo político, fueron latentes amenazas para un orden tradicional y dogmático legitimado durante tres siglos por la Colonia. A pesar de la evidente sinergia entre la Iglesia y los sectores conservadores, cabe precisar que en muchos casos la simpatía de estos últimos hacia la doctrina eclesiástica no obedeció a convicciones de fe, (Izard 1990) sino a alianzas estratégicas para frenar los reclamos que en materia civil y jurídica hacían al Estado las masas populares en busca de arraigo y legitimación.

La sola idea de un reajuste, de una relectura de lo social inspirada por el liberalismo que alentaba a las mayorías con nuevos horizontes cívicos, constituyó una de las más significativas amenazas para el orden conservador; razón por la cual la Iglesia trató de detener, mediante acciones retardatorias como excomuniones y diversas sanciones morales, tanto el avance social de las clases emergentes como el intelectual de los líderes liberales. Los conservadores, según Miquel Izard, “no tenían más ideología que la simple reiteración y defensa de la raída herencia colonial aristocrática, centralista y autoritaria, clericalista, mantenedora de los privilegios corporativos, jerárquicos y mercantilistas” (57).



De acuerdo con esto, su interés por un debate ideológico en torno a la construcción nacional a partir de valores incluyentes era nulo. A raíz del acaparamiento de tierras y de la consecución de prebendas económicas y políticas tendientes a fortalecer grupos enraizados en el poder, no hubo cabida para la puesta en marcha de un proyecto nacional democrático e integrador que reconociera, por ejemplo, las riquezas culturales mestizas, indígenas y negras de cara a la construcción del perfil de sujeto nacional en América Latina, muchas veces negado y blanqueado; o, en el menos dramático de los casos, invisibilizado o manipulado.

En este contexto, el acentuado catolicismo tuvo una función importante dentro de la facción conservadora en relación con las masas dominadas: “proporcionar obediencia, consuelo y conformismo” (Izard, 58). Conformismo ante una realidad social adversa en lo cívico, lo político y lo económico; consuelo ante una subordinación transitoria pero necesaria para un futuro mejor; y obediencia para seguir el camino trazado por los letrados, los clérigos y los gobernantes, quienes a la postre conocían las vías a la prosperidad y el desarrollo. Todo lo mencionado, cabe subrayar, además de entorpecer la consolidación civil e institucional moderna de las naciones del continente, también fomentó la continuación de los mayorazgos.

Si bien dentro del escenario laico característico de la segunda mitad del siglo XIX la Iglesia no propició la esclavitud -una vez hecha la separación de poderes temporales y espirituales, esta perdió su injerencia en el diseño y ejecución de políticas públicas y de Estado-, algunos de sus miembros sí simpatizaron con la continuación de la explotación de negros o indígenas, pues subyacían dos intereses claros: la preservación y defensa del aparato doctrinal católico occidental, que se levantaba contra el paganismo primitivo, y el robustecimiento económico de las arcas eclesiásticas; las mismas que se pretendió fortalecer tanto como las de los grandes terratenientes y agiotistas.

Desde una perspectiva económica, cabe mencionar que el arbitrario y sagrado derecho a la propiedad arrastró consigo a una fuerza de trabajo -negra e indígena- obligada a producir altas rentabilidades dentro de un capitalismo en ebullición. Los grandes terratenientes se dieron a la explotación del capital natural y humano, y la Iglesia, dentro de este proceso, mantuvo y perfiló sus propios intereses. A raíz de esto, puede pensarse que el catolicismo latinoamericano decimonónico llevó a cabo un proyecto en doble vía: dar continuidad a la homogeneización espiritual e ideológica de las comunidades latinoamericanas con respecto a España, así como consolidar un modelo económico robusto y expansivo.

Al salvaguardar sus intereses económicos y su influencia dentro de la definición espiritual de las repúblicas, la Iglesia intentó minimizar, si no revertir completamente, el impacto producido por la secularización expandida desde Europa a través del pensamiento liberal. Para las élites conservadoras y religiosas del siglo XIX, este fenómeno socio-histórico, articulado con la emergencia del Estado moderno

en el siglo XVII, constituyó una latente amenaza en relación con los intereses capitalistas e ideológicos en juego. Lo anterior puede comprenderse a la luz de la siguiente explicación propuesta por el investigador italiano Giacomo Marramao, quien define la secularización como:

“Un acto jurídico políticamente fundado de los *princes protestans* que reduce o expropia los dominios y las propiedades temporales de la Iglesia, para destinar a otros fines (no necesariamente mercantiles, sino incluso pedagógicos) los beneficios financieros. En este sentido, el término remite a un proceso de gradual expulsión de las autoridades eclesiásticas del ámbito del dominio temporal, sobre el cual el Estado moderno alzaba una pretensión de monopolio” (22).

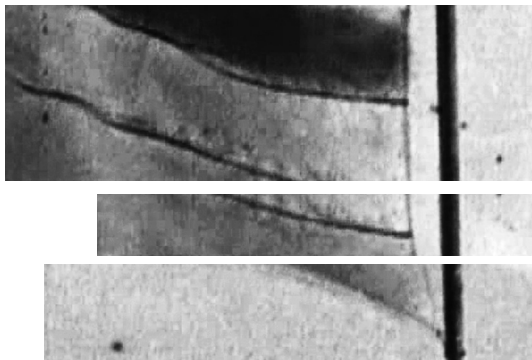
Con notable preocupación vieron los conservadores cómo las independencias latinoamericanas produjeron separaciones respecto al dominio europeo. Por esta razón, no escatimaron esfuerzos para preservar formas de dominación propias del periodo colonial. Es decir, lucharon contra la pérdida de representatividad de la religión pues la Iglesia debía seguir siendo el centro de la vida social nacional. Esto constituyó, de acuerdo con el espíritu librepensador del siglo XIX, un franco anacronismo que hizo de los conservadores enemigos del progresismo social que pregonaban los liberales. El interés por mantenerse en el poder aunó los esfuerzos de diversos sectores dirigenciales: alto clero, altos mandos militares y acaudalados comerciantes. A través de la sinergia entre ellos pretendió evitarse, al menos en un principio, la liberalización política, económica e ideológica de América Latina; con lo cual se retrasó aún más su inserción al mundo moderno y global. Acertado resulta Sergio Guerra Vilaboy al señalar el carácter muchas veces contradictorio del proyecto independentista en la región. Según él, este “llevó al poder a sectores señoriales enfeudados, mientras los embrionarios elementos auténticamente capitalistas y protoburgueses quedaron en cierta forma marginados” (148).

La compaginación de intereses entre gobierno e Iglesia, o dicho de forma más clara, entre Estado e Iglesia dentro del orden conservador ahora revisado, llevó a “exponentes de este tipo de régimen como Juan Manuel de Rosas en el Río de la Plata, Rafael Carrera en Guatemala, Antonio López de Santa Anna en México y José Antonio Páez en Venezuela, entre otros, a dominar el escenario de la América Latina post- independentista en la primera mitad del siglo XIX” (Guerra Vilaboy, 148). En consecuencia, los gobiernos, muchos de ellos dictatoriales, encontraron en la iglesia nacional un apoyo incondicional al servicio del Estado. Si bien la alianza de facto entre poder político y religión favoreció a las hegemonías, como ya se ha referido, acontecieron también calculados procesos de rechazo y aceptación hacia los sectores subalternos -negros e indígenas-. En ese orden de ideas, los acercamientos o distanciamientos se llevaron a cabo desde fronteras no solo muy delgadas sino sujetas a contractuales conveniencias por parte de los sectores liberales o conservadores, según el caso.

El binomio formado por la Iglesia y el Estado no excluyó totalmente a los sectores no hegemónicos. Éstos siempre estuvieron ahí para cumplir alguna tarea en la guerra o en asuntos diversos. Los procesos de exclusión fueron sistemáticos, fluctuantes y en la mayoría de casos discrecionales. La singular presencia de los grupos poblacionales no hegemónicos puede explicar, en parte, el surgimiento de caudillos con discursos protopopulistas que tenían por objeto generar, en relación con la vida social de las masas, transacciones simbólicas -esto es, sensaciones efímeras de cercanía al poder y sus beneficios- codificadas a partir de las necesidades de afianzamiento político e ideológico. En este escenario, puede afirmarse entonces, los rechazos a las negritudes por parte de los conservadores no fueron menos ciertos y comprobables históricamente que las simpatías calculadas de los sectores liberales hacia las mismas negritudes, indistintamente. De acuerdo con Olivier Dabéne:

“Los métodos de acceso al poder no permiten distinguir los tipos de régimen. Todos eran híbridos. Teniendo en cuenta las severas limitaciones en el sufragio, las numerosas irregularidades que mancillaban su ejercicio y el carácter costumbrista en cuanto a la práctica del continuismo (un presidente electo decidía ejercer un segundo mandato sin presentarse ante los electores), las elecciones no eran realmente una garantía de democracia” (15).

El carácter híbrido y variable del escenario político decimonónico imposibilitó la corrección de arbitrariedades en el ejercicio del poder en América Latina. Es preciso decir que si bien la Iglesia y los conservadores se beneficiaron mutuamente de la estrecha relación que sostuvieron, y esto no representa novedad alguna, no deja de llamar la atención el sustento teórico que en torno a dicha cercanía recuperan autores como Luis Corvalán, para quien “los conservadores se situaban lejos de toda construcción y utopía porque creían en el orden natural” (55). Por orden natural entendemos, siguiendo el pensamiento de Orrego Penagos, una connaturalización de la desigualdad, una tradición donde coexisten dentro del orden social dominados y dominadores, es decir, “la sociedad resulta necesariamente estructurándose en una serie de grupos jerarquizados, desde el más alto hasta el más bajo. Una sociedad igualitaria, como lo proponían los liberales, no solo sería imposible, sino que, además, violentaría a la naturaleza” (73).



Este modelo de gobierno, excluyente y cerrado sobre sí mismo, permite observar a América Latina desde una perspectiva en la cual la reactualización de valores sociales, políticos, ideológicos y económicos propios del pasado virreinal constituyó la más adecuada forma de dirección política. El intento por sostener y afianzar expresiones y formas propias del conservadurismo en pleno momento de efervescencia liberal, social e institucional, constituyó una estrategia para sabotear ideologías

de cambio estructuradas a partir del arraigo de la democracia, asumida como una expresión desestabilizante y revolucionaria. Para los conservadores, esta manifestación ideológica copiada de Europa por liberales fanáticos y desarraigados era sinónimo de falta de identidad nacional; por lo tanto, se le tildó de propaganda contraria al adecuado funcionamiento del Estado y sus valores cristianos.

En el marco de la resistencia contra la adopción de la democracia y otras formas modernas de dirección política, se hace preciso enfatizar lo siguiente: el fortalecimiento del modelo conservador para una política nacional, “Dios-rey-patria” (Orrego Penagos, 74), no resolvió satisfactoriamente los apremiantes requerimientos sociales de las mayorías. No fue el pueblo sino la minoría ilustrada la que disfrutó los réditos del ejercicio administrativo. No obstante esta gobernabilidad acomodaticia y las casi nulas simpatías hacia los estratos subalternos y populares, los conservadores, fieles a su empresa de detentar el poder, prestaron especial atención a la educación en tanto estrategia de adoctrinamiento masivo.

Al pueblo se le instruyó con base en un modelo educativo que resaltara las virtudes políticas y católicas del pasado. Esto con el fin de reafirmar la moral nacional. Solo así, a través del perfeccionamiento espiritual y cultural, las masas podrían ser simbólicamente integradas a los diferentes proyectos nacionales. La educación con sólidos fundamentos cristianos se erigió como el más expedito instrumento de homogeneización. Annino y Guerra, de acuerdo con Nikita Harwich, señalan al respecto:

“Amparado por el método catequístico de enseñanza, aplicado casi en forma universal a los diferentes planteles educativos, la versión pedagógica de la historia se redujo a una mera secuencia de acontecimientos, sujeta a una camisa de fuerza cronológica y en donde cada episodio podía cobrar el valor de una máxima o una sentencia” (538).

Así enseñada, la historia se acomodó a los intereses particulares del conservadurismo y obvió toda novedad o diferencia ideológica. Las masas, en consecuencia, se formaron con versiones católicas y preconcebidas de hechos fundacionales. El objetivo de este tipo de educación, como lo recuperan Annino y Guerra, fue el de fomentar “la religión cívica que une y unifica, destinada no a reemplazar las otras [...] sino a crear una en el alma social” (539).

Ahora, si bien la educación puede considerarse una de las principales estrategias usadas por los conservadores para relacionarse con las masas, y transmitir su visión de mundo, es preciso señalar que ello no significó granjearse su favor o simpatía. Tampoco el conveniente esfuerzo educativo modificó sustancialmente el porcentaje de analfabetismo en el siglo XIX; momento histórico en cuya segunda mitad se desplomó la supremacía del orden conservador debido a la implantación mayoritaria de gobiernos liberales que reclamaban celeridad en

la reelaboración de lo político, lo económico y lo civil. El modelo educativo propuesto y defendido por los conservadores y ejecutado por la Iglesia, cabe precisar, acusó la avanzada pedagógica que llegó a América a través del pensamiento lancasteriano, lo cual significó una modernización de la instrucción cívica. De acuerdo con Pedro Henríquez Ureña, durante el periodo posterior a las independencias en América Latina:

“Había que reformar la enseñanza pública, finalmente, en su contenido, dando papel fundamental a la ciencia moderna, y en sus métodos. Fue lenta la transformación, gradual pero constante. En los primeros tiempos la principal innovación del método consistió en la introducción del sistema lancasteriano de enseñanza mutua que ayudaba a remediar la escasez de maestros. Joseph Lancaster en persona, invitado por Bolívar, estuvo en Caracas en 1824; pero desde antes difundía su método el escocés James Thompson, que residió en la Argentina, invitado por Rivadavia, de 1818 a 1821, en Chile, en el Perú y en Colombia, de donde regresó a Europa en 1825” (75).

Si bien lo hasta aquí expuesto sintetiza algunas características constitutivas del conservadurismo, véanse ahora los principales valores e intereses del liberalismo. En relación con esta facción cabe destacar lo siguiente en tanto característica principal: un notable distanciamiento de la Iglesia y de las formas de control emparentadas con ella. Ideológicamente, los integrantes de este partido se propusieron superar los remanentes de la presencia eclesiástica española en América. Lo cual no impidió que existieran partidarios moderados que simpatizaran con el catolicismo en mayor o menor grado, aunque no fuera esto una constante. Tal fue el caso de los colombianos “fray Ignacio Mariño, Juan Fernández de Sotomayor, Juan Nepomuceno Azuero, Juan de la Cruz Gómez, Andrés Rosillo y Meruelo, José A. Chavarrieta, Nicolás Cuervo, etc.” (Quezada, 89-90).

El distanciamiento radical del catolicismo estuvo animado tanto por la racionalización del mundo como por la búsqueda de libertad y autonomía de los individuos y de las naciones; entendiendo por estas cuerpos sociales, políticos y económicos. La necesidad de abrir mercados y de intercambiar bienes y servicios, por un lado, así como el acercamiento a otras formas de pensamiento racional, por otro, se impusieron sobre la interpretación del mundo leído desde la cosmovisión religiosa.

De ahí que en la segunda mitad del siglo muchas constituciones en América Latina hayan sancionado la libertad de culto. Si bien ello no anuló la presencia del catolicismo, ni mucho menos, sí estimuló, gradualmente, tanto nuevas expresiones de fe como el surgimiento de una neoreligiosidad individual y subjetiva que cobraría fuerza con el capitalismo. De acuerdo con Fernando Cruz Kronfly, en el proceso de explosión de la modernidad o hipermodernidad, como él la denomina, el capitalismo generó “un proceso especialmente conflictivo en el que el tipo de desarrollo económico alcanzado no correspondió en nuestros países con las ilusiones

e imágenes diariamente instaladas en los potenciales consumidores” (17). Este desfase, no obstante, no impidió pensar o promover el mercado como una instancia donde las entelequias de la independencia, la prosperidad y la emergencia de nuevas formas de vida social devinieran en estímulo para los hombres. Nuevas esperanzas pasaron a sostener los cimientos de la estropeada modernidad como proyecto.

A pesar de los desacuerdos teóricos y la segmentación de la sociedad entre banqueros, financistas, comerciantes y plebeyos descastados, la independencia del Estado promovida por los liberales con respecto a los dogmas eclesiásticos permitió explorar con más libertad diversas esferas de la vida nacional: ciencia, derecho, artes, economía, industria, etc. El ideal inamovible de la salvación a través del cumplimiento de códigos morales sufrió un desplazamiento que revitalizó la mentalidad progresista de los hombres. De acuerdo con Cruz Kronfly, una vez estos se impregnaron de la visión secular del mundo, “dejaron de percibir con asombro feliz y casi con admiración el lujo de los ricos y, asimismo, dejaron de pensar en que la verdadera riqueza pasaba por la reservación de sillas especiales en el reino de los cielos” (14).

A medida que aumentaron tanto el desarrollo como la modernización de los distintos Estados nacionales, mayor fue, también, el avance secularizador, emancipador y autónomo. Ahora bien, partiendo del hecho de que toda sociedad necesita un sustrato mítico, los liberales se dieron a la tarea de instituir en el alma social una nueva religión laica. En esta los dioses fueron los héroes y mártires de las guerras de independencia. El liberalismo sentó las bases de su credo político con el firme objetivo de honrar la patria. En consecuencia, el Estado se ritualizó y promovió con fervor nacionalista exaltaciones y sacralizaciones. Dentro de estas últimas, como bien señala Carlos Monsiváis, “los héroes son los santos de la hora presente, cuyo sacrificio vuelve libres a los hombres y cuyo desinterés genera esa entrega valerosa a la nación que se da en llamar civismo. Durante el siglo XIX, el mecanismo es infalible: se combinan los santos propiamente dichos y el santoral republicano, las vírgenes y las heroínas, los beatos y los sabios” (80).

Los héroes, revestidos de todas la virtudes ponderadas por la religión en términos de sacrificio, rectitud ética y probidad moral simbolizaron no solo una nueva ideología inspirada en la libertad y la democracia, sino la responsabilidad histórica de crear y reforzar una identidad colectiva en torno al valor supremo de la nación y sus instituciones. El héroe desplazó a los santos en el imaginario colectivo y se convirtió en:



“[...] un trasunto del Redentor, que nada guarda para sí, y reconstruye el género humano en países doblegados por los siglos del colonialismo. Al servicio de los héroes se coloca ese formidable aparato de condolencias y homenajes de la República, los programas de historia escolar. Y con tal de minimizar el olvido se imponen a calles y avenidas y ciudades y países los nombres consagrados e incluso las “fechas heroicas”, mientras se prodigan bustos y estatuas y conjuntos escultóricos y efigies en billetes y monedas” (Monsiváis, 85).

Teniendo en cuenta estos desplazamientos puede señalarse que los liberales latinoamericanos sustituyeron el carácter numinoso de la religión para encarnar, en los próceres independentistas, manifestaciones concretas de sacrificio salvador. El santoral republicano constituyó, por consiguiente, un referente histórico en el que las masas hallaron poderosos vínculos de identidad con la nación; entendiéndose por esta un territorio imaginado al que es transversal la noción de soberanía territorial. De acuerdo con Benedict Anderson:

“La nación se imagina soberana porque el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico, divinamente ordenado. Habiendo llegado a la madurez en una etapa de la historia humana en la que incluso los más devotos fieles de cualquier religión universal afrontaban sin poder evitarlo el pluralismo vivo de tales religiones y el alomorfismo entre las pretensiones ontológicas de cada fe y la extensión territorial, las naciones sueñan con ser libres y con serlo directamente en el reinado de Dios. La garantía y el emblema de esta libertad es el Estado soberano”. (25)

Al pretender la libertad y poner en jaque los remanentes conservadores y religiosos, los liberales abogaron por el desarrollo moderno de las naciones que se basaba en la interpretación racional del mundo. Ya no era Dios el demiurgo del destino del hombre. Ahora este, culturizado por la ciencia en ciernes y estimulado por la industria y la superación de misticismos atávicos, estaba en disposición de diseñar y, en cierta medida, temporizar la consecución de ciertos objetivos sociales, políticos y económicos.

Ahora bien, si los liberales instituyeron dentro de su proyecto reformador libertades de “culto, imprenta, palabra y pensamiento, etc.” (Izard, 55), es preciso mencionar, también, el carácter excluyente de las mismas. Al igual que los conservadores, los liberales pensaron que “solo la élite estaba capacitada para ejercerlas” (Izard, 55). A partir de esto puede inferirse que tampoco resolvieron las apremiantes necesidades de las mayorías decimonónicas que se debatían entre la autenticidad y el desarraigo. Con respecto a esta característica Marcos Kaplan señala lo siguiente: “las nuevas naciones se sustentaron en poblaciones no demasiado numerosas, dispersas, de escasa cultura y gran heterogeneidad, con élites dirigentes que negaron a las mayorías nacionales una participación real” (131).

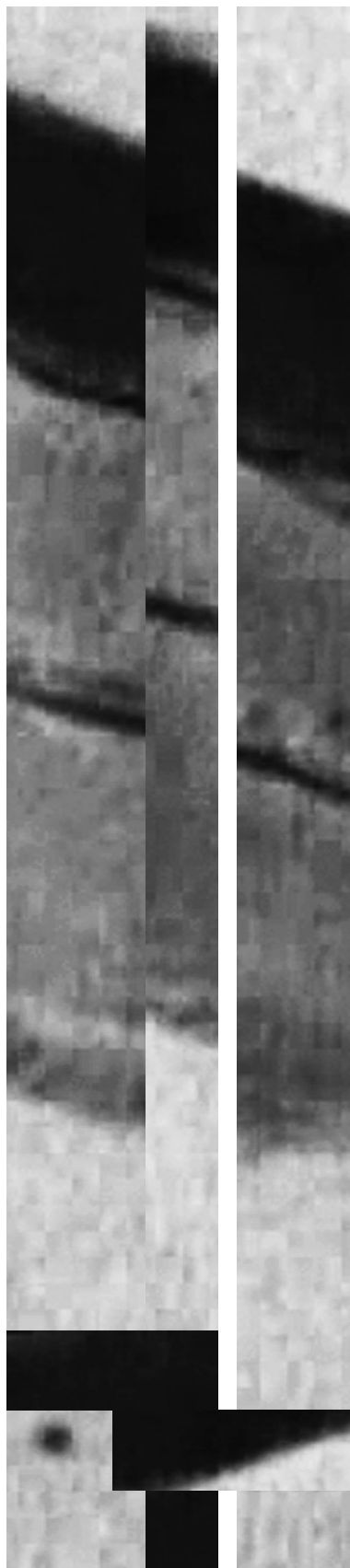
De acuerdo con esto, y como bien lo ha registrado la historia, las diferencias en un momento insalvables entre conservadores y liberales empezaron a desvanecerse en aras de la obtención de beneficios particulares. Según el caso, se fusionaron ideologías y principios, se relativizaron los asuntos morales y se sancionaron convenientemente los beneficios y privilegios del Estado paternalista. Véase, para explicarlo, el análisis propuesto por el investigador Mario Pozas:

“[...] si bien se asocia al conservadurismo como la expresión política de los sectores sociales dominantes durante la historia colonial y al liberalismo como la fuerza democrática, lo cierto es que en el desarrollo de América Latina se advierten no solo enfrentamientos entre estas fuerzas, sino también frecuentes alianzas e interacciones doctrinarias o fusiones entre ellos, que darán lugar a formas propias de liberalismo, no sin padecer de contradicciones y vaciamientos de sus postulados fundamentales” (9).

El carácter ambiguo advertido por Pozas puede explicarse a la luz de lo siguiente: el liberalismo pre-independentista tuvo un fundamento teórico/ideológico no solo más romántico e idealista -la nación próspera cuya ciudadanía podría mejorar sus condiciones de vida a través del progreso económico y cultural- sino, también, más auténticamente nacionalista que el del liberalismo posterior a la independencia. Este último, en un acontecer político diferente, realizó eventuales y disonantes mutaciones doctrinales respecto a los principios de libertad, igualdad y autonomía que animaron la lucha anticolonial.

Dentro de este escenario cambiante, en el que efectivamente se vio afectado el rápido y unificado progreso de los diferentes Estados del continente, cabe hacer mención a un hecho capital dentro del liberalismo latinoamericano: la concepción de la economía. Bajo la denominada desamortización del suelo se favoreció a las potencias capitalistas que explotaron una variada gama de recursos primarios. Esto puede leerse en la práctica como la continuación de la subordinación a Europa; a Inglaterra en particular. Además, se favoreció la importación de diversos artículos manufacturados que entorpecieron la comercialización de lo autóctono y el desarrollo de la empresa regional que, no obstante, se intentó dinamizar un poco con los bienes expropiados a la Iglesia y adquiridos por el Estado dentro de una nueva estructura político-administrativa.

Esta relación desigual, en la cual los capitales extranjeros se vieron beneficiados antes que los regionales, constituye una de las principales críticas al modelo liberal latinoamericano y refuerza el juicio histórico en torno al ceder espacios económicos, y subsecuentemente ideológicos, a Europa y los Estados Unidos. Respecto a ello Manuel Ugarte señala lo siguiente: “nuestros países han interpretado hasta ahora como desafinación las tentativas para pensar por cuenta propia. Se habituaron a tomar ideológicamente partido dentro de la vida de los demás y a trasladar fórmulas” (47).



Si bien la independencia de España marcó el fin de un poder despótico sobre América Latina, la desorientación política e institucional subyacente a la emancipación reactivó las dependencias y los acercamientos a los centros hegemónicos internacionales. En ese contexto, los liberales se dieron a la tarea de adaptar forzosamente modelos foráneos para poner en marcha un desarrollo nacional moderno que al menos teóricamente, pues la práctica mostró otra realidad, no vulnerara las libertades del individuo ni coartara la utopía que encarnaba el progreso ilimitado de la humanidad. De acuerdo con este espíritu, hasta cierto punto romántico, el constitucionalismo liberal (Bethell, 1991) operó como un instrumento de regulación ante la eventualidad de posibles despotismos.

Ahora bien, dicho constitucionalismo enfrentó directamente a quienes se identificaban con el unitarismo y el federalismo, perspectivas de territorialización del Estado de singular importancia durante el siglo XIX. En paralelo a esta institucionalización territorial del Estado, los liberales se emplearon a fondo para legitimarlo en su carácter secular. Así definido este mediante la promulgación de leyes y constituciones, el orden confesional y unitario promovido por los conservadores perdió³ protagonismo gradualmente en algunos países de la región. Esta es, a nuestro juicio, la principal diferencia entre ambas facciones políticas.

En torno a la mencionada secularización del Estado cabe destacar nuevamente el protagonismo que desempeñó la educación de las masas. Esto en la medida en que ayudó a fortalecer, en el imaginario popular, la separación de los poderes temporales y espirituales. Las ideas de notables pensadores, como el ya mencionado Lancaster, o de sociólogos como Durkheim⁴, quien se preocupó por estudiar la declinación de la religión dentro de la sociedad industrial, echaron raíces dentro del incipiente modelo pedagógico latinoamericano.

En América Latina la secularización ganó un importante terreno a través de la escuela y algunas universidades nacientes. “La economía pública, la situación de la Iglesia en el Estado y la instrucción de los habitantes” (Henríquez Ureña, 73) constituyeron tres de las principales dificultades del periodo post-independentista comprendido entre 1825 y 1860. En consecuencia, surgió la necesidad de repensar la orientación de la educación de acuerdo con la modernidad. Al distanciarse de la religión, la instrucción se volcó hacia la enseñanza de las ciencias “descuidando las humanidades” (Henríquez Ureña, 92).

No es gratuito este hecho si se analiza a la luz de la tímida inserción de América Latina en la economía global. El modelo positivista, propio de las ciencias naturales, confirió no solo una nueva perspectiva sino mayor rigor a la formación académica en el continente; sobre todo en la segunda mitad del siglo. El distanciamiento paulatino de las ideas humanistas dio lugar a un complejo debate entre los sectores tradicionalistas y positivistas, quienes sostenían diferencias de fondo en lo concerniente a cómo debía ser impartida la educación; cuál debía ser su aporte de cara al progreso material de las naciones en ciernes; y cuál su rol en la formación activa de un nuevo pensamiento cívico y laico.

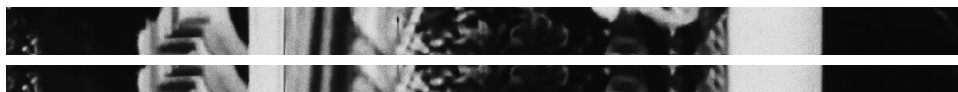
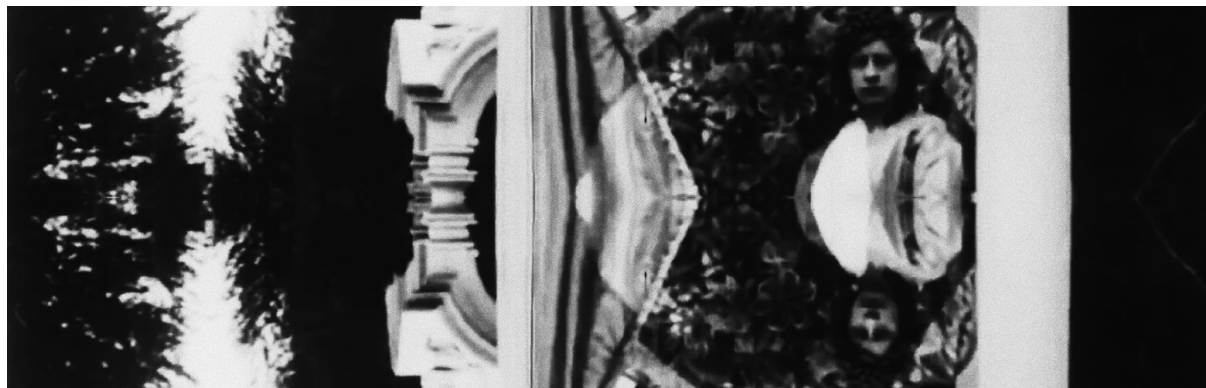
Como resultante de estas tensiones, los liberales hallaron notables dificultades para laicizar la educación; pues a la par que se multiplicaron las escuelas técnicas también sucedió lo propio con los centros de instrucción universitaria, regularmente dirigidos por religiosos. En estos últimos, no obstante, y como bien conceptúa Henríquez Ureña, “se suprimió la Facultad de Teología, cuya enseñanza se confinó en los seminarios tridentinos” (73).

En virtud de los notables obstáculos, la paulatina transición de lo confesional a lo laico constituyó una de las principales conquistas del liberalismo en el continente, dado que significó claridad programática en un momento de confusión comprendido entre 1820 y 1870. Durante este lapso, de acuerdo con Bethell, se reestructuraron ciertos lineamientos clásicos del liberalismo con el fin de adecuarlo lo máximo posible a la cotidianidad americana. En síntesis, puede decirse que tanto los liberales como los conservadores apelaron a diversas formas y estrategias para tener supremacía ideológica, política y económica en América Latina. En ese sentido, la construcción de las naciones -y de los sujetos nacionales- estuvo marcada tanto por múltiples tensiones y diferencias, como por convenientes coincidencias doctrinales. Entre la pervivencia de la religión y la liberalización del Estado se debatió la historia de un siglo que, como el XIX, sentó las bases materiales y espirituales de las repúblicas post-independentistas en América Latina.



Notas

- ¹ La investigación matriz de este artículo se titula “Entre la secularización y el catolicismo: una aproximación histórico-literaria a las novelas *María*, de Jorge Isaacs, y *Cumandá*, de Juan León Mera. Un estudio de caso: 1810-1880”. Este trabajo corresponde a la tesis doctoral del autor en la Universidad de Navarra.
- ² Doctor en Literatura por la Universidad de Navarra. Docente del Departamento de Lenguaje de la Universidad Católica Lumen Gentium. Correo: aalzatem@gmail.com/ aalzatem@unicatolica.edu.co
- ³ Para contextualizar dicha pérdida es preciso hacer énfasis en lo siguiente: la mayoría de las reformas liberales se produjeron durante la segunda mitad del siglo XIX, más o menos en el lapso comprendido entre 1847 y 1863.
- ⁴ El nuevo Estado europeo pretendió a toda costa escindirse del yugo religioso. En las antípodas se encontrarían el dominio inherente a la religión y las nuevas búsquedas de sentido -individual y colectivo- de los hombres. La posición de Durkheim era sólida y mantenía una férrea convicción que lo llevaba a rechazar enérgicamente cualquier tipo de compromiso acomodaticio entre la religión y lo secular, así como cualquier intento de “secularizar o renovar las enseñanzas de la Iglesia” (Dobbelaere, 5). En la nueva moralidad racional que proponía, “basado en su ideología republicana científicamente fundamentada y pedagógicamente eficaz” (Dobbelaere, 5), Dios no podría intervenir como sinónimo o imperativo de obligación, compromiso o juramento.



Referencias bibliográficas

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Annino, A. y Guerra, François-Xavier (2003). *Inventando la nación. Iberoamérica siglo XIX*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Bethell, L. (1984). *Historia de América Latina*. Londres: Cambridge University Press.
- Corvalán, L. (2002). El proyecto conservador. En: *Los proyectos nacionales en el pensamiento político y social chileno del siglo XIX*. Santiago de Chile: Ediciones UCSH. 55-60.
- Cruz Kronfly, F. (2016). *El contexto cultural en dos novelas colombianas del siglo XIX*. Bogotá: Editora Richmond, S.A.
- Dabéne, O. (2000). *América Latina en el siglo XX*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Dobbelaere, K. (1994). *Secularización: un concepto multidimensional*. México D.F: Universidad Iberoamericana.
- Guerra Vilaboy, S. (2006). *Breve Historia de América Latina*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Halperin Donghi, T. (1986). *Historia Contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza Editorial.
- Henríquez Ureña, P. (1947). *Historia de la cultura en la América Hispánica*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Izard Llorens, M. (1990). *Latinoamérica. Siglo XIX. Violencia, subdesarrollo y dependencia*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Kaplan, M. (1976). *Formación del Estado Nacional en América Latina*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Marramao, G. (1998). *Cielo y tierra: genealogía de la secularización*. Barcelona: Paidós.
- Monsiváis, C. (2000). *Aires de Familia: sociedad y cultura en América Latina*. México D.F: Anagrama.
- Orrego Penagos, J. L. (2003). *Liberales y conservadores en el siglo XIX: un viejo debate*. Barranquilla: Historia Caribe. Vol. III. Núm. 8. Ediciones Universidad del Atlántico.
- Pozas, Mario A. *El liberalismo hispanoamericano en el siglo XIX*. Recuperado en: <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/El%20Liberalismo%20iberoamericano%20en%20el%20siglo%20XIX.pdf>. (Fecha de consulta: 5 de diciembre de 2017).
- Quezada Plata, W. E. *El catolicismo liberal (o liberalismo católico) en la Colombia decimonónica*. Recuperado en: <http://revistas.usbbog.edu.co/index.php/Franciscanum/article/view/99/97> (Fecha de consulta: 16 de agosto de 2018).
- Ugarte, M. (1987). *La nación Latinoamericana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Recibido: 22 de Abril de 2019 / **Aprobado:** 30 de Mayo de 2019