
DOSSIER: “RELIGIÓN Y POLÍTICA”

INTRODUCCIÓN

Elisa CÁRDENAS AYALA (Universidad de Guadalajara) y Ana María STUVEN (Universidad Diego Portales/Pontificia Universidad Católica de Chile)

La relación entre religión y política es una de las tensiones de mayor peso en la historia del mundo Iberoamericano en el siglo XIX, un siglo durante el cual estas sociedades pusieron en cuestión y redefinieron el lugar de la religión en su relación con lo público y con lo nacional. Más allá de Iberoamérica, la constitución de ámbitos diferenciados para lo religioso y para lo político es uno de los procesos más significativos de la historia de las sociedades occidentales durante el siglo XIX. Sus consecuencias constituyen un obstáculo a franquear cuando se emprende el análisis histórico de la época, en la medida en que las disciplinas han tendido a considerar lo religioso y lo político como constitutivos de campos diferenciados.

Este proceso, al que hoy asociamos el moderno concepto de secularización y el correlativo de laicización, se acompañó de importantes mutaciones semánticas. La necesidad de nombrar, de caracterizar los cambios, llevó a la modulación de un lenguaje capaz de decir estas transformaciones sociopolíticas fundamentales. Los conceptos mismos de que en la actualidad nos servimos y sobre los cuales se articulan influyentes teorías, son un resultado de ese proceso durante el cual el propio sentido del término “religión” mutó profundamente. La transformación del mundo político y social no podía dejar intacto un ámbito religioso al cual estaba íntimamente ligado.

Desde la perspectiva de la semántica histórica, el tema de la secularización fue central en los trabajos de Reinhart Koselleck, quien la consideró asociada estrechamente a la producción del mundo político moderno y de su lenguaje, por la vía de la secularización del tiempo y también del concepto de historia, entre otras cosas¹.

¹ KOSELLECK, Reinhart: *historia/Historia*, traducción e introducción de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Trotta, 2004 y también *Aceleración, prognosis y secularización*, traducción, introducción y notas de Faustino Oncina Coves, Valencia, Pre-Textos, 2003.

Desde esta misma perspectiva, para Iberoamérica, los resultados de las etapas I y II del proyecto colectivo *Iberconceptos*, aunque la relación entre religión y política no haya sido en ellos un eje de reflexión particular, invitan a profundizar la reflexión sobre las mutaciones lingüísticas que acompañaron e hicieron posibles los procesos de secularización. De lo avanzado en dichas fases se puede constatar cómo el lenguaje político en general (y más específicamente algunos conceptos como el ya mencionado de historia, o el central de soberanía) se desmarca semánticamente del ámbito religioso, lo que sin embargo no quiere decir que desaparezca la tensión ni la interacción discursiva entre lo religioso y lo político².

Ahora bien, la relación entre religión y política tiene una larga historia como eje de investigación para la historia y las ciencias sociales. Reflexionar sobre el tema no sólo desde las inquietudes de la historia conceptual sino también a la luz de lo abonado por otras perspectivas de estudio, es la motivación del conjunto de textos reunidos en este dossier.

Reflexionar historiográficamente, desde el siglo XXI, sobre la relación entre religión y política en el siglo XIX presenta nuevos y fascinantes desafíos. La academia, desde diversas disciplinas, ha debido reconsiderar su aproximación hacia un tema que parecía desdibujarse en la agenda de investigación, cumpliéndose los vaticinios de la teoría de la secularización que auguraban la privatización de las creencias religiosas y su pérdida de significación para la vida pública occidental. Desde los estudios sociológicos de Durkheim³ y Weber⁴ en adelante, por mencionar algunos teóricos de la secularización, la sociología clásica, interesada por la relación entre la religión y el cambio social y político⁵, entendió la secularización como el resultado de las tesis

² Véase GUERRA, François-Xavier: “«Políticas sacadas de las Sagradas Escrituras»: la referencia a la Biblia en el debate político (siglos XVII al XIX)”, en Id. *Figuras de la modernidad. Hispanoamérica siglos XIX-XX*, Annick Lempérière y Georges Lomné (compiladores), Bogotá, Universidad Externado de Colombia-Taurus-Instituto Francés de Estudios Andinos, 2012, pp. 231-287; LEMPÉRIÈRE, Annick: “Los hombres de letras hispanoamericanos y el proceso de secularización (1800-1850)” en Carlos ALTAMIRANO, *Historia de los intelectuales en América Latina* (2008), Buenos Aires, Katz, pp. 242-266. También FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: “Toleration and freedom of expression in the hispanic world between Enlightenment and liberalism” en *Past and Present*, n. 211, mayo 2011, pp. 159-197; y del mismo autor (2014): “A Distorting Mirror: The Sixteenth Century in the Historical Imagination of the First Hispanic Liberals”, *History of European Ideas* vol. 41, num. 2 (2015), pp. 166-175.

³ DURKHEIM, Emile: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Barcelona, Alianza, 2004.

⁴ WEBER, Max; *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 2008.

⁵ GAUCHET, Marcel: *The disenchantment of the world. A political history of religion*, Princeton, Princeton University Press, 1997; BOBINEAU, Olivier: *Le religieux et le politique: Douze réponses du Marcel Gauchet*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000. También LIDA, Miranda: “Secularización”, en Francis KORN y

iluministas del progreso y el tránsito de la superstición a la razón; como una relación entre racionalización y modernidad que implicaría la pérdida del lazo contractual con las creencias, y finalmente como el proceso de desencantamiento del mundo, pérdida de la dimensión sagrada de la realidad y final proscripción de la religión. Desde otra dimensión, amparada en la separación entre una esfera pública como lugar de ejercicio y predominio de la razón, incluyendo por cierto al Estado, la teoría de la secularización predijo que la religión quedaría definitivamente relegada al plano privado, de las conciencias. De ahí se desprenderían diferenciaciones funcionales que conducirían a la especialización de las instituciones que se mueven en ambas dimensiones: las iglesias y las instituciones públicas. Es decir, la secularización tendría un contenido político y también social y cultural que redundaría en la creciente autonomía de las esferas económica, política, cultural, científica y educativa de la esfera religiosa, otrora dominante en las actividades sociales. Los estudios realizados en décadas recientes por la sociología de las religiones han matizado profundamente las propuestas tempranas de la teoría de la secularización llegando incluso a cuestionar la pertinencia misma de que una “teoría de la secularización” exista y subrayando sus límites⁶. Una parte importante de dichos cuestionamientos procede de los estudios de casos concretos y de la vitalidad de los fenómenos religiosos en el mundo contemporáneo, pero también del análisis de una diversidad cada vez mayor de casos históricos.

En el contexto hispanoamericano, los trabajos historiográficos han enfrentado con dificultad la necesidad de discernir en torno a los procesos de secularización que afectaron a sus Estados y culturas desde su separación de la monarquía hispana, considerando los problemas propios de un proceso de organización y ejercicio del poder político moderno en sistemas que en su mayoría mantuvieron la alianza entre el poder político y patrones religiosos de legitimación. Escrutar la relación entre religión y modernidad, así como adentrarse en los nudos que ataban a las nuevas naciones a la tradición de la cristiandad⁷ exige aceptar el carácter polisémico del concepto de secularización que expresa la complejidad de los procesos hispanoamericanos del siglo XIX. Sin pretender un recorrido por sus diferentes acepciones e interpretaciones,

Miguel de ASÚA, *Investigación Social: Errores eruditos y otras consideraciones*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Sociales-Academia Nacional de Ciencias, 2004.

⁶ Véase Taylor, CHARLES: *A Secular Age*, Cambridge/London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

⁷ Como ha señalado Roberto DI STEFANO en el régimen de cristiandad no existe la Iglesia como institución. Ver “Por una historia de la secularización y de la laicidad en Argentina”, en *Quinto Sol*, vol. 15, num. 1, 2011, ISSN 1851-2879 (on line).

debemos reconocer, en consecuencia, tanto su polisemia como su contestabilidad en los distintos contextos en que ha operado, y en los distintos discursos de las disciplinas a las cuales ha convocado. “La secularización se ha convertido hoy en un eslogan amplio y difuso, sobre cuyo uso apenas es posible alcanzar un acuerdo”, escribió Reinhart Koselleck, afirmación que es plenamente vigente para el caso hispanoamericano⁸.

La irrupción de conflictos religiosos de profundas repercusiones políticas en las últimas décadas así como lo que la sociología ha designado como el “retorno de lo religioso”, ha exigido volver sobre esas tesis y repensar, a nivel mundial, los paradigmas que inspiraron la relación entre religión y modernidad. El espacio hispanoamericano se ha beneficiado de esta revisión, inspirando una crítica de las tesis sobre la secularización y su relación con la modernidad en su contexto histórico particular. Los trabajos de Jürgen Habermas han sido útiles para explicar que el siglo XIX hispanoamericano vio un traslape permanente entre el discurso político y el religioso en su expresión en la esfera pública, permitiendo una relectura de los conflictos entre iglesia y Estado así como el cuestionamiento sobre hasta qué punto los problemas de poder entre dos instituciones rectoras del cambio socio-político interpelaban a lo religioso y su lugar en el mundo moderno⁹. A juicio de Habermas, esta autonomización creciente entre organización estatal moderna y religión, propia de la secularización, delimita una trayectoria de separación institucional entre Estado e iglesias en las sociedades modernas que adquiere una expresión jurídico-política en el proceso de promulgación de los derechos primarios de libertad de creencia que conduce luego, en el siglo XIX, a la libertad de confesión.

Al terminar el siglo anterior, en su ya clásica obra, José Casanova caracterizó el proceso de la secularización en términos del resquebrajamiento del orden de esferas de este mundo (religioso/secular), y “las estructuras sacramentales de mediación” entre este mundo y el más allá (la Ciudad de Dios)¹⁰. Explicó que, aunque evidentemente las esferas seculares adquirirían autonomía creciente respecto de la religión, esta mantenía su vigencia en las vidas de las personas, y no parecía excluida de la vida pública, poniendo así en jaque el paradigma según el cual la diferenciación social moderna “necesariamente conlleva a la marginalización y privatización de la religión”, o su lógica

⁸ Koselleck: *Aceleración, prognosis y secularización*, p. 41.

⁹ HABERMAS, Jürgen: “Lo político: el sentido racional de una cuestionable herencia de la teología política”, en Eduardo MENDITA y Jonathan VANANTWERPEN, *El poder de la religión en la esfera pública*, Madrid, Trotta, 2011, pg. 34.

¹⁰ CASANOVA, José: *Public religions in the modern world*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

contraparte, que la religión pública necesariamente pone en peligro la estructura diferenciada de la modernidad¹¹. Podría demostrarse que este proceso se remonta al menos hasta el siglo XVI¹²; no obstante, para los fines de este argumento queda clara su centralidad a mediados del siglo XIX.

Efectivamente, el proceso de construcción institucional siguió el derrotero hacia una mayor autonomía de la esfera pública estatal respecto de lo religioso dando la pauta para que la historiografía asociara este proceso con la secularización, y además lo vinculara al triunfo del liberalismo, especialmente desde mediados del siglo XIX. Justamente el carácter equívoco del concepto de secularización condujo a interpretar la lucha del liberalismo, otro término también polisémico, contra la Iglesia católica como una lucha contra la religión, estableciendo una sinonimia entre iglesia y religión, como por lo demás lo vio el clero y el ultramontanismo quienes a su vez asociaron secularización con ateísmo político. Históricamente entonces, la lucha política entre el Estado y la Iglesia por el estatus jurídico de esta determinaría un conflicto que involucraría también a la religión.

En Hispanoamérica, la construcción republicana estuvo estrechamente asociada al crecimiento y agudización de estos conflictos. Como bien ha puesto sobre la mesa Roberto Di Stefano, con la pregunta “¿de qué hablamos cuando hablamos de Iglesia?”, la Iglesia propiamente tal, como la entendemos hoy, no existía en el momento de las independencias, sino que fue construyéndose simultáneamente con las nuevas naciones y diferenciándose de los Estados. Asumiendo el carácter polisémico del concepto, sostiene que la Iglesia que entra en conflicto con los Estados sería ella misma fruto del proceso de secularización, entendido el concepto en la línea que han desarrollado algunos sociólogos de la religión en los últimos decenios, como un proceso de recomposición, más que de evicción de la religión, y que consiste “en la pérdida de las referencias religiosas de ciertas concepciones, instituciones o funciones sociales” que tiene como consecuencia la “formación de esferas diferenciadas para la religión, la política, la economía, la ciencia y otras áreas de actividad, y el debilitamiento del poder normativo de las autoridades eclesíásticas”¹³. En Hispanoamérica ese proceso de

¹¹ *Ibid.*

¹² ARMSTRONG, Karen: *A History of God: A 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, Nueva York, Ballantine Books, 1993, p. 293.

¹³ Una buena síntesis de los problemas y debates en torno al concepto en CASANOVA, José: *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, capítulo primero de la primera parte, y su “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”, en *The Hedgehog*

diferenciación, cuyas expresiones más visibles se dieron en la lucha por parte del Estado por heredar las atribuciones que el patronato adscribía al poder temporal como parte de los concordatos y pactos provenientes de la Conquista, así como en la lucha librada por las jerarquías eclesiásticas para tratar de conservar sus antiguos privilegios, también afectó a la larga a la cultura católica, por más que esta estuviera profundamente enraizada tanto en las elites como en las prácticas de religiosidad popular.

Efectivamente, los derechos asimilables al patronato fueron un punto nodal de conflicto en el proceso de diferenciación de lo que sería, bajo el régimen republicano, la Iglesia católica como distinta del Estado, comprometido este con la edificación de un orden laico, estrechamente vinculado al proceso mismo de construcción nacional. Se trataba, en el siglo XIX, de un tránsito que afectaba a un conjunto inédito e inacabado tanto en el plano institucional como cultural y nacional en el cual tanto el Estado como la Iglesia fueron adquiriendo su identidad en el diálogo y también en el conflicto de uno con el otro.

El liberalismo, triunfante en la mayoría de los países hacia mediados del siglo XIX fue responsabilizado por el contenido ideológico de un proceso, al cual se le exageró su contenido secularizador de la cultura y la sociedad, especialmente de la nueva ciudad letrada. Mirado en perspectiva histórica, y visto desde la pervivencia de la influencia política de las iglesias, en particular, la católica, el liberalismo influyó efectivamente en la autonomización de la esfera política respecto de la esfera religiosa como consecuencia de la separación de lo religioso y los asuntos públicos¹⁴. No obstante, ello no significó necesariamente la pérdida de la presencia de lo religioso en la cultura y, por extensión, en lo político, entendido en la línea que proponen Claude Lefort y Pierre Rosanvallon, en el sentido que lo político incluye el modo de institución de una sociedad; en el caso hispanoamericano, la república¹⁵. En palabras de Rosanvallon, lo político abarca “todo aquello que constituye a la polis más allá del campo inmediato de la competencia

Review. Critical Reflections on Contemporary Culture: “After Secularization”, vol. 8, num. 1 y 2, primavera-verano 2006, pp. 7-22. Entre los estudiosos que han intervenido en los debates de los últimos años me parece particularmente atractiva la reflexión de D. HERVIEU-LÉGER, por ejemplo en *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, y en *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico, 2004.

¹⁴ Para una mirada de conjunto puede verse CÁRDENAS, Elisa: “La construcción de un orden laico en América hispánica. Ensayo de interpretación sobre el siglo XIX”, en Roberto BLANCARTE (ed.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 85-106.

¹⁵ LEFORT, Claude: *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.

partidaria por el ejercicio del poder, de la acción gubernamental del día a día y de la vida ordinaria de las instituciones”¹⁶.

Los trabajos que componen este dossier abarcan aspectos de la relación entre religión y política en Perú, Brasil, Argentina, Uruguay, Chile y México, reflexionando en torno a algunos de los problemas que enfrentaron a la Iglesia Católica con Estados. Si bien se logró la laicidad del estado, en muy diferentes grados en sus distintos contextos, la secularización social no formaba parte del proyecto de muchos de sus representantes, en la mayoría católicos confesos, aunque los más conservadores, cercanos al ultramontanismo, y especialmente las mujeres, vieran en el liberalismo un ataque a la religión y normativa católica y temieran la falta de compromiso de algunos católicos con su religión. A las elites interesaba construir diques contra la liberación de las costumbres y mantener el orden social que daba garantías contra el cambio revolucionario a medida que se aflojaban los soportes que anclaban al pueblo con la religión. En Chile, a pesar que la adhesión a la república fue bastante unánime, el riesgo de una soberanía en manos del pueblo inspiró el debate que Domingo Faustino Sarmiento inmortalizó como enfrentando a la civilización contra la barbarie. El chileno Juan Egaña fue uno de los más agudos defensores de una transición gradual hacia una institucionalidad republicana, de la cual es testimonio su redacción de la Constitución de 1823, llamada “moralista”. Consciente que la inmigración impondría el debate en torno a la tolerancia religiosa, se opuso a cualquier concesión incluso si ella parecía necesaria para el desarrollo del país. Su debate con José María Blanco White, tema del artículo de Ana María Stiven, es un reflejo de las visiones irreconciliables de un liberalismo anticlerical como el de este ex sacerdote español con las posturas que defendían el exclusivismo católico.

Vasco Castillo aborda uno de los problemas fundacionales de los Estados republicanos en su trato con lo religioso representado por la institución eclesiástica. Construir un Estado y formar una nación en torno a él exigió cimentarla simbólicamente y crearle una memoria que, aunque se asumiera la condición de “república católica”, permitiera establecer un orden laico. La formación de un panteón de héroes republicanos fue una de las tareas emprendidas para fomentar el patriotismo. Por medio del debate suscitado por el funeral de José Miguel Infante, Castillo enfrenta la pregunta en torno a la existencia de una religión republicana y cómo ella se relaciona

¹⁶ ROSANVALLON, Pierre: *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 20.

con el patriotismo de manera que este constituya una virtud religiosa. Patriota, federalista, liberal, Infante murió en 1844, desafiando el contenido del santuario republicano. La autoridad eclesiástica no permitía la existencia de una memoria laica sin confesión religiosa, evidenciando así el proceso de diferenciación de los parámetros de legitimación republicanos respecto de la tradición.

La oposición entre catolicismo y liberalismo atravesó todo el siglo XIX. Así lo proclamó el papa Pío IX durante todo su pontificado, así como en sus Encíclicas *Qui Pluribus*, *Quanta Cura* y en su listado de “errores” de su tiempo publicados en el *Syllabus*. Sin embargo, esta enemistad tan tajante no es lo que caracteriza las expresiones de los “liberales hispanoamericanos” hasta muy avanzado el siglo XIX. En un contexto de “repúblicas católicas”, entendidas como los regímenes políticos hispanoamericanos que surgen con la Independencia, las disputas partidarias sobre la forma institucional que deben adoptar los nuevos Estados no ponían en duda la unión entre lo político y lo religioso, no solo en el campo constitucional. De hecho, en la mayoría de los países, sobre todo durante la primera mitad del siglo la Iglesia era vista como instrumento de estabilidad política y de control por la adhesión popular a la religión católica, y también como recurso administrativo para tareas fundamentales de la vida cotidiana como eran los bautizos, matrimonios, y entierros. Era, de hecho, como analiza Luiz Ramiro Jr. en su artículo, un “instrumento civilizatorio”. En los debates en torno a la conformación de las naciones, especialmente a partir de los años 70 del siglo XIX, aflora nítidamente un conflicto en torno a la laicización de funciones e instituciones tradicionalmente bajo la órbita religiosa, presente en los debates parlamentarios y, entre otros campos, a través de la prensa. No obstante, la disputa política que se dio en la mayoría de los países entre conservadurismo y liberalismo requiere matizarse en lo referente a los temas religiosos y eclesiásticos de manera de evitar generalizaciones que impiden historizar un proceso bastante más complejo de lo que aparenta. A ello contribuye la reflexión que plantea Luiz Ramiro Jr. sobre la diferencia entre ser antiliberal y ser ultramontano, aclarando los matices que se dieron al interior del conservadurismo. Analizando el caso brasileño imperial aparece como también surge en otros contextos, una diferencia entre conservadurismo y liberalismo que no incluye, entre los primeros, a los ultramontanos. Como apunta el autor, el conservadurismo, sinónimo de “saquaremismo”, inspirado en Burke y Guizot, compartía con sectores liberales la idea de equilibrio constitucional y el

protagonismo del Estado en funciones otrora en manos de eclesiásticos, lo que le permite hablar de un “conservadurismo liberal” de los saquaremos.

En estos mismos parámetros el artículo de Fernando Armas Asín, muestra en el contexto de los primeros años de la formación de la República del Perú lo equívoco que es estudiar a los llamados liberales como un conjunto sin diversidad de pareceres sobre temas fundamentales de la construcción nacional y de las relaciones que debían plantearse entre el orden estatal y el orden eclesiástico. En particular estudia a ciertos connotados eclesiásticos, como Luna Pizarro o Rodríguez de Mendoza, que eran partidarios de la tolerancia religiosa, basados en la libertad de conciencias, uniéndose en esa lucha a otros que en materia patronal eran herederos de las viejas tesis galicanas y jansenistas, cuestión que los enfrentaba pues Luna Pizarro y Rodríguez de Mendoza se mostraban celosos defensores de las prerrogativas eclesiásticas y del Papa. A su vez los asociados a posiciones patronales eran idénticos en esas visiones a otros políticos considerados conservadores en asuntos del gobierno civil, haciendo ver lo complejo de la conceptualización liberal en las primeras décadas del siglo XIX peruano.

La diversidad de matices y aproximaciones ante los problemas que enfrentaban tanto al Estado como a la Iglesia en su proceso de diferenciación no solo se evidencian en el caso brasileño o peruano; también en el caso argentino. A pesar del sectarismo de algunos sectores eclesiásticos, por parte del llamado “liberalismo”, el enfrentamiento no estaba encaminado a una separación radical del Estado y la Iglesia, sino más bien a disputas en torno al ejercicio del patronato, como señala Diego Mauro en el artículo que incluimos. Lo mismo puede afirmarse del caso chileno, donde a partir de mediados del siglo XIX surge una forma de autoritarismo, opuesto al ultramontanismo eclesiástico y también al liberalismo. Es el caso del Montt-varismo. Por otro lado, tampoco puede considerarse que los sectores anticlericales que consideraban el patronato como inherente a la soberanía de la nación, fuera una actitud anti-religiosa. El recurso a un catolicismo liberal cercano a Montalembert y Lamennais entre otros, por parte del liberalismo más radical así lo indica. Incluso el lema “Iglesia libre en un Estado libre”, tan utilizado durante los conflictos por libertad de enseñanza por los sectores eclesiásticos es también una expresión de que el concepto de libertad había permeado el discurso religioso. A diferencia de México, en Chile surgió una política católica que aceptaba las reglas del Estado laico¹⁷. La alianza liberal-conservadora de los años 60 en

¹⁷ VALENZUELA, J. Samuel y VALENZUELA, Erika Maza: “The Politics of Religion in a Catholic Country: Republican Democracy, *Cristianismo Social* and the Conservative Party in Chile, 1850-1925”, en

Chile, y un conservadurismo liberal partidario incluso de la separación Iglesia-Estado expresada en posturas como la sustentada por Zorobabel Rodríguez son también ejemplos de que el clivaje liberal-conservador respecto del tema eclesial adoptó diversos matices a lo largo del siglo.

Otro de los frentes en que los nacientes Estados en su proceso de consolidación institucional se batieron con una Iglesia católica ya constituida también como institución diferenciada fue la educación. La causa de la libertad de enseñanza, equivalente en Hispanoamérica de aquella que libró su modelo, la iglesia francesa, desafió no solo las prerrogativas de cada institución, sino que también alertó sobre la relación entre educación y secularización social. La educación pública, o en manos del Estado, se erigió en el nuevo demonio que pervertiría a la juventud alejándola de la religión que un chileno de la década de 1840, Juan Nepomuceno Espejo, consideraba “empolvada” como las antiguas pelucas de la nobleza. El conflicto, más agudo en el caso mexicano, pero presente en la mayoría de los países hispanoamericanos, permite auscultar, como lo explica Susana Monreal para el caso uruguayo, la condición polisémica del concepto de libertad y también de civilización. Enfrentando a quienes concebían la educación del pueblo como una función civilizadora en manos del Estado con los sectores eclesiales especialmente ultramontanos que veían su libertad amenazada, el concepto de libertad asumió nuevos significados. Para los primeros, se asoció con la igualdad social; para los segundos con lo que la autora denomina “la libertad toda”.

A este conjunto de estudios de caso, que arrojan luces no solo sobre los procesos de secularización en Hispanoamérica, sino sobre el vínculo entre éstos y el vocabulario político y social de su época, el presente dossier suma una reflexión comparativa sobre el lenguaje de la secularización en Argentina y México, a cargo de Elisa Cárdenas.

Son estas páginas una invitación a repensar el devenir de las relaciones entre política y religión y del lenguaje que permite nombrarlas, en el contexto de la construcción republicana en la Hispanoamérica del siglo XIX, acercando la mira a algunos países de la región. Los ensayos abonan a evidenciar la complejidad y pluralidad de los procesos, la polisemia y conflictividad de los conceptos que los articularon en el

Austen IVEREIGH (ed.): *The Politics of Religion in an Age of Revival*, Londres, ILAS, 2000, p. 220; SERRANO, Sol: “La estrategia conservadora y la consolidación del orden liberal en Chile, 1860-1890”, en Marcello CARMAGNANI (coord.): *Constitucionalismo y orden liberal. América Latina, 1850-1920*, Turín, Nova americana-Otto Editore, 1988, p. 126.

lenguaje de la época y las dificultades y potencialidades del análisis histórico contemporáneo, elementos que pueden contribuir a dejar atrás representaciones con demasiada frecuencia aún trilladas de estereotipos.